جامعة القاهرة
كلية دار العلوم
قسم الفلسفة الإسلامية

مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية

رسالة ماجستير

إعداد الطالب
عصام الدين السيد أنس مصطفى الزفتاوى

تحت إشراف
الأستاذ الدكتور
عبد الحميد عبد المنعم مدكور
أستاذ الفلسفة الإسلامية

١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م

شكر وتقدير

أتوجه بعظيم الشكر والتقدير إلى أستاذى الكبير أ/د عبد الحميد مدكور حفظه الله تعالى على ما أولانى من عناية واهتمام طوال فترة البحث، كما أتوجه بذلك أيضا إلى أستاذى الكبيرين أ/د حامد طاهر وأ/د مصطفى لبيب عبد الغنى على قبولهما مناقشة الرسالة، واللذين كانا لجهودهما العلمية المنهجية فى مجال العمل أثر بالغ فيه، مؤكدا على الشكر الواجب تقديمه لأساتذتى الأعلام بقسم الفلسفة الإسلامية بكليتى الحبيبة دار العلوم، لكريم منتهم وأياديهم البيضاء وجهودهم العظيمة فى مجال الفلسفة والفكر الإسلاميين فلهم كل الاحترام والعرفان، وأخص منهم أستاذى المرحوم الدكتور عبد المقصود عبد الغنى رئيس القسم الأسبق، والذى انتقل إلى الرفيق الأعلى أثناء العمل فى البحث، كما لا بد من توجيه شكر خاص إلى الأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة الذى كان له فضل الريادة فى مجال البحث بكتابه «مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب» فله عظيم التقدير، وختاما فكل الشكر للذين أثروا مجال الدرس الفلسفى الإسلامى، فلولاهم جميعا ما كان هذا البحث

المحتويات

تمهيد

مشكلة البحث وأهميته

أهداف البحث ومجاله

بعض صعوبات البحث

محاولة فى المنهج

خطة البحث ومنهجها

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

مشكلة البحث وأهميته:

ربما يكتسب الموضوع جانبا كبيرا من أهميته من كونه يتحدث عن جانب من أهم جوانب النشاط العلمى وهو التصنيف، ويستمد الحديث عن التصنيف أهميته من المكانة العظمى التى أعطاها الإسلام للعلم، بحيث يعد مؤرخو الحضارة الإسلامية أن العلم ومكانته فى الإسلام يعتبر من أهم عوامل قوة الحضارة الإسلامية ودولته(1).

ولا يخفى أن الكتاب بصفة عامة هو أحد وسائل نقل الحضارة وربط الأجيال بعضها ببعض(2)، فدراسة مناهج التصنيف ربما ترجع فى بعض وجوه أهميتها أيضا إلى القيمة الحضارية للكتاب كوعاء ناقل للثقافة والقيم والفكر والمعرفة، ولا شك أن تاريخ الكتاب يدلنا على أن هناك كتبا كثيرة أثرت فى حركة الحضارة(3). والبحث فى مناهج الكتابة أو التصنيف هو بحث فى آليات وضوابط هذه الوسيلة الحضارية المهمة.

((إن حركة التأليف العربية هى المقياس الحقيقى لحركة العقل العربى، وقدرته على متابعة التطور والتقدم، وليست مشكلات الثقافة الحالية فى العالم العربى إلا النتائج المباشرة لحركة التأليف نفسها، لذلك فإن محاولة الاقتراب من هذه الحركة بتشخيص أمراضها، وملاحظة تطورها، ثم اقتراح الحلول المناسبة لها أمر على درجة كبيرة من الأهمية، إن لم نقل إنه المفتاح الحقيقى لحل كثير من مشكلات التخلف التى يعانى منها العالم العربى فى الوقت الحاضر))(4).

و((لئن بدت عملية التصنيف هينة فى الوهلة الأولى فإنها تتطلب مهارة ومرانة بالغتين، ويتميز الباحثون فيما بينهم تبعا لقدرتهم على تصنيف المادة الأولى لدراستهم، ويمكن التعرف على الباحث المنهجى من كتاباته، التى تفصح عن إعداد منظم ومنهجى لمادة بحثه، ويتجلى ذلك فى طريقة عرضه لموضوعه، إذ نراه يرتبه ويجزئه إلى فقرات مستقلة، لكنها مترابطة، أما هؤلاء الذين لا يعنون بتصنيف الجزازات فهم بالذات هؤلاء الذين تتسم كتاباتهم بالاستطراد والتكرار والحشو، وفى كثير من الأحيان يجد الباحث الذى يجيد تصنيف المادة الأولية لموضوعه كشوفا ما كانت لتخطر بذهنه لولا ذلك المجهود الشاق الذى بذله فى التصنيف))(5).

إلا أن التصنيف عند علماء المسلمين – بصفة عامة – قد أخذ أبعادا دينية وعلمية وحضارية أوسع مدى من أى حضارة أخرى، لأنهم رأوه خادما لدينهم وكتابهم وسنة نبيهم وشريعته، ولهذا صاروا يتدينون الله تعالى بالتصنيف فى دينه، ويرون من التصنيف عملا صالحا جارية حسنته عليهم إلى يوم الدين ما استفيد منه علما.

---

(1) راجع بخصوص هذه العوامل: أ/د عبد الحميد مدكور، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص 51 - 84).
وقد جرينا فى هوامش البحث على الاقتصار على ذكر المعلومات الوراقية الكاملة للمصدر أو المرجع فى قائمة المصادر والمراجع آخر البحث.

(2) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة (8/1). وهناك العديد من الدراسات التى اهتمت بدراسة الأثر الحضارى للكتاب منها على سبيل المثال: - جورج عطية، الكتاب فى العالم الإسلامى (الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال فى منطقة الشرق الأوسط). - ألكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، وقد خص الفصل السادس منها للكلام عن الكتاب عند العرب.

(3) من المشهور مثلا فى حضارتنا الإسلامية أثر الرسالة للإمام الشافعى على مجال أصول الفقه، وأثر صحيح البخارى على مجال الحديث الشريف، وفى مجال الفلسفة الإسلامية أثر تهافت الفلاسفة مثلا، أو أثر الرسالة القشيرية أو إحياء علوم الدين، وفى الحضارة الغربية انظر مثلا: أثر كتابات جون استيوارت مل فى تحول أوروبا والعالم الحديث ككل فى: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى، (37/1).

(4) أ/د حامد طاهر، حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر، (ص 62).

(5) راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص 513 – 514). نقله عنه: أ/د العبد، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص 196 - 197). ولم نستطع الوصول إلى موضعه من الطبعة الثانية لكتاب د/ قاسم التى رجعنا إليها.

قال المزنى لشيخه الإمام الشافعى: ((إنك تتعنى فى تأليف الكتب وتصنيفها والناس لا يلتفتون إلى كتبك ولا إلى تصنيفك فقال: يا بنى إن هذا هو الحق والحق لا يضيع))[1]. وهذه العناية المبكرة بالتصنيف التى عرف بها الإمام الشافعى لفتت نظر الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى تحدث عن مظاهر التفكير الفلسفى فى كتاب (الرسالة) للإمام الشافعى، وإن كان كلام الشيخ عبد الرازق أقرب إلى الحديث عن مناهج التصنيف، حيث ((تسلك فى سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقا مقررا فى ذهن مؤلفها، قد يختل اطراده أحيانا ويخفى وجه التتابع فيه، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار والغموض، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى))، وقد عرض عبد الرازق لملامح نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام فى كتاب (الرسالة) من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، والاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، والأسلوب الحوارى الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه[2].

ويرون أن التصنيف هو باب المهارة فى العلم، قال الحافظ الخطيب البغدادى: ((قل ما يتمهر فى علم الحديث (يمكن تعميمه على مطلق العلم) ويقف على غوامضه ويستثير الخفى من فوائده إلا من جمع متفرقه وألف متشتته وضم بعضه إلى بعض واشتغل بتصنيف أبوابه وترتيب أصنافه فإن ذلك الفعل مما يقوى النفس ويثبت الحفظ ويزكى القلب ويشحذ الطبع ويبسط اللسان ويجيد البيان ويكشف المشتبه ويوضح الملتبس ويكسب أيضا جميل الذكر وتخليده الى آخر الدهر))[3].

كما كان المسلمون واعين بالتميز الحضارى لدينهم وفكرهم وأصولهم، واعين بخطورة التصنيف والتأليف ومنذ وقت مبكر من تاريخ حضارتهم، ومن الإشارات المتميزة فى هذا المضمار كلام ابن النديم على أبى زيد البلخى، حيث عرفه بقوله: ((أبو زيد البلخى واسمه أحمد بن سهل، وكان فاضلا فى سائر العلوم القديمة والحديثة تسلك فى تصانيفه وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه وإليهم أقرب، فلذلك رتبته فى هذا الموضع من الكتاب (يعنى ضمن الكُتَّاب المترسلين ممن رويت رسائله)...))[4]. فقد كانت مناهج التصنيف واتجاهاته، والتمييز بينها، واضحة جلية عند ابن النديم، والذى كتب فهرسته ليجمع ما ألف من الكتب حتى سنة (٣٧٧ هـ) كما ذكر فى مقدمته[5]، يعنى بعد حوالى قرنين فحسب من الزمان من بداية التصنيف فى الإسلام[6]، وانظر قوله: ((تسلك فى تصانيفه وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه))، يريد ابن النديم – فيما نظن – أن تكوين أبى زيد البلخى العلمى أدبى لغوى بالأساس، وإن كان اتبع فى منهجه فى التصنيف طريقة الفلاسفة. ولهذا تغلب على مصنفاته علوم اللغة والأدب، لكنه ينهج فى منهجه فى التصنيف طريقة الفلاسفة، وإن كان قد ألف شيئا فى علوم الأوائل (علوم الفلسفة).

بل قد يكون التصنيف فاتحا لباب الاجتهاد للمصنف، فيقول الإمام النووى رحمه الله: ((وينبغى أن يعتنى بالتصنيف إذا تأهل له، فبه يطلع على حقائق العلم ودقائقه، ويثبت معه لأنه يضطره إلى كثرة التفتيش والمطالعة والتحقيق والمراجعة والاطلاع على مختلف كلام الأئمة ومتفقه، وواضحه من مشكله، وصحيحه من ضعيفه، وجزله من ركيكه، وما لا اعتراض عليه من غيره، وبه يتصف المحقق بصفة المجتهد))[7].

كما قد يرى بعض علماء المسلمين أهمية عظمى – حتى إنها تؤثر على عقيدة المرء نفسه - لبعض المصنفات بعينها، ومن أمثلة ذلك قول التاج السبكى عن كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر: ((ومن أراد معرفة قدره (يعنى الشيخ أبا

(١) نقله عنه: السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص ٢٣ - ٢٤).

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤٥).

(٣) الخطيب البغدادى، الجامع لأخلاق الراوى والسامع، (٢/٢٨٠).

(٤) ابن النديم، الفهرست، (١/١٣٨).

(٥) ابن النديم، الفهرست، (١/٢).

(٦) ذكروا أن من أوائل من صنف فى الإسلام الإمام ابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشى الأموى، ت ١٥٠ هـ)، والإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) ونظائرهما من علماء هذه الحقبة، راجع: السيوطى، تدريب الراوى (١/٨٩).

(٧) النووى، المجموع شرح المهذب، (١/٢٩ – ٣٠).

الحسن الأشعرى) وأن يمتلىء قلبه من حبه فعليه بكتاب تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى الذى صنفه الحافظ ابن عساكر، وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها فيقال: كل سنى لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من أمر نفسه على بصيرة))[١].

وقد كان الكثير من متقدمى علماء المسلمين يتمتعون بحس تصنيفى عال، سواء فى البحث عما لم يتم التصنيف فيه فيحاولون تداركه، أو فيما على المصنف أن يتبعه فى تأليفه، أو فى ارتباط التصنيف بالنشاط الإنسانى، وفى ذلك يقول الإمام الزركشى بخصوص علوم القرآن: ((ولما كانت علوم القرآن لا تنحصر، ومعانيه لا تستقصى، وجبت العناية بالقدر الممكن. ومما فات المتقدمين وضع كتاب يشتمل على أنواع علومه، كما وضع الناس ذلك بالنسبة إلى علم الحديث، فاستخرت الله تعالى - وله الحمد - فى وضع كتاب فى ذلك جامع لما تكلم الناس فى فنونه، وخاضوا فى نكته وعيونه، وضمنته من المعانى الأنيقة، والحكم الرشيقة، ما يهز القلوب طربا، ويبهر العقول عجبا، ليكون مفتاحا لأبوابه، عنوانا على كتابه، معينا للمفسر على حقائقه، ومطلعا على بعض أسراره ودقائقه))[٢]، ثم قال بعد أن ذكر فهرست أنواعه: ((واعلم أنه ما من نوع من هذه الأنواع إلا ولو أراد الإنسان استقصاءه، لاستفرغ عمره، ثم لم يحكم أمره، ولكن اقتصرنا من كل نوع على أصوله، والرمز إلى بعض فصوله، فإن الصناعة طويلة والعمر قصير، وماذا عسى أن يبلغ لسان التقصير !

فالوا خذ العين من كل فقلت لهم * فى العين فضل ولكن ناظر العين))[٣].

ومن جهة أخرى فإن النظرة الإحصائية إلى نشاط المسلمين التصنيفى، ومنذ فترة مبكرة فى الحضارة الإسلامية، تعطى دلالات واضحة على عبقرية هذه الحضارة، ومدى عنايتها بالعلوم والتصنيف فيها، ولا شك أن ذلك كان يقف وراءه مناهج تصنيف واضحة رعتها عقول كبيرة، أظهرت من خلالها كل هذا النشاط العلمى التصنيفى الواسع، فحتى العقد السابع من القرن الرابع وهو الوقت الذى كتب فيه ابن النديم فهرسته العظيم الذى حاول فيه تتبع مصنفات الحضارة الإنسانية – عامتها فى حضارة الإسلام - فذكر (٨٣٦٠ عنوانا على وجه الدقة)، بينما بلغ عدد المؤلفين (٢٢٣٨ مؤلفا)، منهم (٢٢ امرأة)، بنسبة (٠,٩٨ %)، وبلغ عدد الكتب المترجمة (٦٣٢ كتابا) بنسبة تقترب من (٧,٥٥ %) من مجمل عدد الكتب، أما المترجمون فبلغ عددهم (٦٤ مترجما)...[٤].

ورغم ما تقدم فإننا لا نعدم بعض الاتجاهات الفكرية داخل الحضارة الإسلامية التى اتسمت بشىء من المخالفة والتجاهل للتصنيف والغض منه، إما انتصارا لمرحلة الشفاهية وهى المرحلة السابقة على الكتابة، ونجد هذا الاتجاه واضحا عند متقدمى أهل الحديث[٥]، كما نجد إشارة له متأخرة عند أبى البركات البغدادى الفيلسوف فى مقدمة كتابه المعتبر[٦].

كما نجده كموقف معرفى عند بعض كبار الصوفية، على ما حكاه الشيخ محيى الدين ابن عربى عن شيخه أبى محمد عبد الله القطان، قال: ((المفتوح عليه فى القرآن، كان يصدع بالأمر، لا تأخذه فى الله لومة لائم... لا يتكلم إلا بالقرآن، ولا يرى غيره، لم يكتب كتابا، سمعته يقول بمدينة قرطبة: مساكين أصحاب المصنفات والتآليف، ما أطول حسابهم غدا، أليس فى كتاب الله مقنع، وفى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم))[٧]. ومن المشهور قول الشيخ أبى الحسن الشاذلى: ((كتبى أصحابى))[٨].

---

(١) التاج السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، (٣٥١/٣).
(٢) الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، (٩/١).
(٣)الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، (١٢/١).
(٤) أ/د محمد عونى عبد الرؤوف، مقدمة تحقيقه للفهرست، (١٧/١).
(٥) السيوطى، تدريب الراوى، (٦٤/٢ – ٦٨).
(٦) أبو البركات البغدادى، المعتبر (٢/١)، وسيأتى الحديث عن منهجه وإشارته تلك بالتفصيل فى محله.
(٧) ابن عربى، روح القدس، (ص ٣٣٠ - ٣٣١).
(٨) انظر هنا: (ص ٥١١).

ولا شك أن هذا الموقف المعرفى من القطان شيخ ابن عربى – رغم غرابته – جدير بالتأمل، حيث يضع أيدينا على أمور لا بد من مراعاتها عند التصنيف منها: النية فيه، وأنه ينبغى أن تكون لله، وأن على المصنف أن يعلم أن الله سيحاسبه على تأليفه. ومنها: التأكيد على مركزية الكتاب والسنة فى الحضارة والفكر الإسلاميين، وأن كل أدواتهما ووسائلهما إنما هى لخدمة هذا المركز (الكتاب والسنة)، وصدقا قال هذا الولى العارف، ففى كتاب الله وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم مقنع، وأى مقنع.

وقد تكلم العلماء عن أهمية الخط فى نقل الأفكار(1)، فلا شك أن التصنيف أكثر أهمية، واهتموا ببيان أول من صنف الكتب فى الإسلام(2)، وما زال المؤرخون يمدحون فى تراجم العلماء هذا العالم أو ذلك بجودة التصنيف والإتقان، وحسن التأليف، ولولا وجود منهج مستبطن عندهم ومعايير للنقد ما خرجت تلك الأحكام منهم، مما يؤكد على وجود مناهج ومعايير واضحة للتصنيف عندهم، نقدوا فى ضوئها مصنفات العلماء، وقدموا لنا أحكامهم عنها، ويحاول هذا البحث استخلاص تلك المناهج والمعايير.

أما الأهمية الدينية للتصنيف: فإن هذه الأهمية ترجع إلى ما ورد فى السنة النبوية نفسها، فقد قال صلى الله عليه وسلم: ((إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا... أو علم ينتفع به...))(3)، وقال صلى الله عليه وسلم: ((إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته علماً علمه ونشره))(4)، فقد حمل العلماء العلم على التصنيف والتعليم. قال السيوطى: ((وهو على التصنيف أظهر لأنه أطول استمراراً))(5).

ولعلمائنا نظرات عميقة فى الجانب الدينى للتصنيف يقول الإمام ابن الجوزى: ((الأمل مذموم للناس إلا العلماء فلولا أملهم لما صنفوا ولا ألفوا))(6)، فالأمل بمعنى الرغبة والتعلق بطول الحياة والأمل فى البقاء طويلا مذموم لعامة الناس، إلا للعلماء فلولا تأميلهم البقاء ما ارتفعت هممهم لتصنيف المطولات والموسوعات، فمن قصر أمله لا يتأتى له طول التصنيف وكثرته وتنوعه، بخلاف من أمل ذلك فيصنف.

ويقول الإمام التاج السبكى: ((العالم وإن امتد باعه... فنفعه قاصر على مدة حياته ما لم يصنف كتاباً يخلد بعده أو يورث علما ينقله عنه تلميذ... ولعمرى إن التصنيف لأرفعها مكاناً...))(7).

وعده الإمام الزركشى فى قواعده من فروض الكفايات فقال رحمه الله: ((ومنه (يعنى فروض الكفاية) تصنيف كتب العلم لمن منحه الله تعالى فهما واطلاعا. ولن تزال هذه الأمة مع قصر أعمارها فى ازدياد وترق فى المواهب، والعلم لا يحل كتمه، فلو ترك التصنيف لضيع العلم على الناس وقد قال الله تعالى { وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه }))(8).

وهذا الموقف الصريح من التصنيف والحكم عليه بأنه من فروض الكفاية، لا ينافى الموقف الذى ذكره كثير من

---

(1) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة (1/81- 82).
(2) جورجى زيدان، تاريخ التمدن، (3/57 – 58).
(3) أخرجه مسلم (كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته)، وأبو داود (كتاب الوصايا، باب فيما جاء فى الصدقة عن الميت)، والنسائى (كتاب الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت)، والترمذى (كتاب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب فى الوقف) عن أبى هريرة.
(4) أخرجه ابن ماجه (كتاب الإيمان وفضائل الصحابة ، باب ثواب معلم الناس الخير)، وابن خزيمة فى صحيحه (جماع أبواب الصدقات والمحبسات ، باب فضائل بناء السوق لأبناء السابلة)، عن أبى هريرة رضى الله عنه، وبقيته: ((... وولدا صالحا تركه ومصحفا ورثه أو مسجدا بناه أو بيتا لابن السبيل بناه أو نهرا أجراه أو صدقة أخرجها من ماله فى صحته وحياته يلحقه من بعد موته)).
(5) السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص 18).
(6) نقلا عن: ابن حجر، فتح البارى، (18/225).
(7) ونقله عنه: السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص 18 - 19).
(8) الزركشى، المنثور فى القواعد (3/33)، ونقله عنه أيضا: السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص 19 - 20).

العلماء المتقدمين من أن التصنيف من البدع الحسنة[1]، لأن الموقفين من حيثيتين مختلفتين، وليس بينهما تضاد، فإن التصنيف فى العلوم المشروعة (وليس الشرعية فحسب) مع كونه من البدع الحسنة بمعنى أنه أمر لم يرد عن النبى صلى الله عليه وسلم فعله بخصوصه، فإنه فرض كفاية على الأمة لما فيه من حفظ العلم من الضياع، والبدع بحسب تقسيم الجمهور تشمل الأحكام الشرعية كلها.

ويرى العارف الشعرانى أن ((كتاب الإنسان كالنائب عنه فى نصح أخوانه بعده، ما دام الكتاب باقيا))[2].

ويلاحظ أن بعضا ممن تناول آداب العالم والمعلم قد تطرق صراحة لآداب التصنيف، كما أن منهم من لم يتطرق إليه، فمن الفريق الأول: الإمام النووى[3]، وقد استفدنا من كلامه الثرى، على ما سيأتى بالتفصيل[4].

ومن الفريق الثانى الإمام طاش كبرى زاده، الذى خصص المقدمة الثالثة من مقدمات الكتاب للكلام فى وظائف المعلم، فجعلها عشرة وظائف: أن يكون تعليمه لوجه الله – أن يجرى المتعلم مجرى بنيه – أن يقتدى بصاحب الشرع – أن لا يدخر نصحه عن المتعلم... آداب الدرس والفتوى والقضاء والتذكير.

ولم يذكر ضمنها آداب التصنيف، وإن كان كلامه لا يخلو من فوائد تفيد فيما نحن بصدده. ومن الفوائد التى يمكن أن تستفاد من كلام طاش كبرى زاده حول أهمية موضوع البحث أنه يساعد على تحصيل العلوم، كما يساعد على التصنيف فيها، كما يعين على تمييز مراتب المصنفات فى فنون الفلسفة الإسلامية[5].

وإذا كان ما مضى يتعلق ببيان أهمية التصنيف بصفة عامة عند علماء المسلمين، فإن الحديث عن مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية[6] نشأ ا وتطورها، ماذا قدمت، وماذا نريد منها أن تقدم لنا فى وقتنا المعاصر هو حديث له أهميته لارتباطه أولا بحضارتنا الإسلامية ا يدة، ولارتباطه ثانيا بأزمتنا الحضارية الحالية، والتى يبدأ حلها من تطوير ما يحتاج إلى تطوير من مناهج التصنيف هذه ، وإحياء ما يحتاج إلى إحياء، ونفض غبار القرون والركود عما يحتاج إلى نفض ذلك عنه.

وتقف العديد من إشكالياتنا الحضارية الإسلامية المعاصرة كإشكالية التشريع وإشكالية التعليم وإشكاليات العلوم الاجتماعية والإنسانية... إلخ دون حل فى انتظار حل إشكاليات مناهج العلوم الإسلامية، ومناهج التصنيف فيها، والفلسفة الإسلامية واحدة من هذه العلوم المهمة ومن هنا تأتى أهمية الموضوع بصفة عامة.

وفى مجال الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص: تقف إشكاليات الفلسفة الحديثة، والتيارات الفكرية المعاصرة، والانحسار الحضارى الإسلامى ... يقف كل ذلك بحاجة إلى حل فى ضوء مذهب فلسفى إسلامى متكامل فى عصر أصبحت الفلسفة تقف من وراء كل شىء ابتداء من المباحث الفلسفية الصرفة ومرورا بالسياسة والاجتماع والتربية والاقتصاد وكافة العلوم الإنسانية وانتهاء بالعلوم التطبيقية والتجريبية، والتى يتم تأطيرها فى إطار فلسفى، ولهذا نجد أن أعلام المصلحين فى الحضارة المعاصرة وفى شتى ا الات هم من الفلاسفة أو لهم صلة وثيقة بالفلسفة، فقد كانت الفلسفة – وما زالت، وإن

---

(1) انظر على سبيل المثال: النووى، التبيان فى آداب حملة القرآن، بتحقيق العلامة الشيخ محمد محمود الحجار،ط ١٤٠٤، (ص ١٩٠). السيوطى، الأمر بالاتباع والنهى عن الابتداع، (ص٢٩). البيركوى، الطريقة المحمدية، (ص١١- ١٢).

(2) الشعرانى، البحر المورود، (ص ٧).

(3) وذلك فى مقدمة كتابه المهم والشهير فى الفقه الشافعى: ا موع شرح المهذب (١/ ٣-٦، ٢٩ - ٣٠).

(4) انظر هنا: (ص ٧١، ١١٨، ١٣٢).

(5) طاش كبرى، مفتاح السعادة، (٧٣/١).

(6) شاع فى العقود الأخيرة تسمية الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى باسم: (الفلسفة الإسلامية)، وإن كان بعض الدارسين والباحثين قد طرح تسمية (الفلسفة العربية)، لكن الاسم الأول صار الأكثر شيوعا واستعمالا وتعبيرا عن تلك الفلسفة التى برزت فى ظل الإسلام سواء كانت على أيدى المسلمين أو غيرهم ممن عاش تحت ظل حضارته، وسواء كتبت باللغة العربية – وهو الغالب - أو غيرها من اللغات، وإن كان من الباحثين من يرى أن هذا الخلاف أشبه ما يكون باللفظى ولا طائل من تحته. للتوسع راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ١٦ – ٢٠). د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٨/١ - ١٩). أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٩ – ٦٢).

تزال - علم العلوم ورئيسها.

ومن هنا تصبح الحاجة ماسة إلى دراسة الفلسفة الإسلامية فى إطار متكامل بعد أن توافرت مفردات هذه الدراسة من نصوص ودراسات غطت مساحات الفلسفة الإسلامية الواسعة والمختلفة.

إن أهمية موضوع البحث ربما تأتى أيضا من أنها تساعد على القراءة الأفقية للإنتاج الفكرى والفلسفى عبر القرون الزمانية المختلفة وليس مجرد القراءة الرأسية لكل كتاب على حدة، فمعرفة منهج التصنيف لكل الكتاب تساعد على وضعه فى مكانه المناسب وسط ما سبقه وما تلاه من جهود علمية فى نفس منهج التصنيف حيث تساعد القراءة المنظمة على حسن تصور المسائل وإدراكها ووضع الأمور العلمية فى سياقاتها المناسبة كما يساعد ذلك على اكتشاف عناصر الأصالة والجدة فى الأدبيات المتشابهة ويوضح بعض مآخذ الضعف وشيئاً من أسباب الوهم. كما نرجو من دراسة مناهج التصنيف أن تصل بنا إلى أفضل السبل للتصنيف فى فنون العلم المختلفة التى ستشملها الدراسة.

فبينما تنتقل الفلسفة فى الغرب من مرحلة إلى أخرى حتى وصلت إلى مرحلة قيل فيها: اخضرار الفلسفة، فأصبحوا ينادون بفلسفة خضراء تعيد صياغة قيم الإنسان وحضارته بما يحافظ على ما تبقى من البيئة(١)، فإن الإنسان بحاجة ماسة إلى فلسفة كاملة لن يجدها إلا فى ظلال الإسلام تحافظ على التوازنات جميعا بين الروح والجسد والعقل، بين الحاجة إلى الاستهلاك والمحافظة على البيئة، وتعطى ميزانا وتوازنا للإنسان فى سلوكه وأفكاره وقيمه وحضارته.

ومن هنا يحاول هذا البحث الكشف عن بعض خصائص هذه الفلسفة فى أحد أهم الأنشطة الإنسانية تأثيرا فى الحضارة ألا وهو التصنيف، فهو يتعلق بكيفية الكتابة فى الفلسفة الإسلامية، وليس بمحتوى الكتابة، فالبحث يتناول شكل التصنيف من الخارج، وعن الكيفية التى كتب بها ذلك المصنف أو ذاك مصنفه، وليس عما كتبه فيه، من ثم فلن يتعرض للنظريات الفلسفية أو الكلامية أو الصوفية.

وإذ اقتصر كلامنا هنا على أهمية الموضوع بصفة عامة فسيأتى المزيد من الكلام على أهمية مناهج التصنيف فى الباب الأول من القسم الأول من البحث، حيث تناولنا المسائل التى تدور حول مناهج التصنيف (من الخارج)، بينما يتناول الباب الثانى منه المسائل الداخلة فى مناهج التصنيف نفسها (من الداخل) كما سيأتى بيانه عند الحديث على خطة البحث.

كما يمكن القول بأن من فائدة دراسة مناهج التصنيف: التميز فى التصنيف، والذى يرجع إلى قدرات الباحثين على تصنيف المادة الأولى لدراستهم، ويمكن التعرف على الباحث المنهجى من كتاباته(٢).

وأيضا فالأزمة الحالية فى بعض وجوهها أزمة فى التصنيف والتأليف بما يناسب العصر وليس أزمة فى العلوم نفسها فحسب، فالمناداة بإصلاح مناهج التعليم، وعدم القدرة على التواصل مع التراث، وتجديد الخطاب الدينى فى صورته المكتوبة، تعبر فى مجملها عن أزمة فى التصنيف، فالمتغير من هذه العلوم بحاجة إلى تغيير وتجديد واجتهاد، والثابت أيضا بحاجة على الأقل إلى تجديد فى التصنيف والعرض والصياغة بما يناسب أهل العصر، وهنا تبرز أهمية مناهج التصنيف القادرة على مواجهة المشكلة بشقيها: المتغير منها والثابت.

فى ضوء ما سبق يمكن تحديد مشكلة البحث بأنها محاولة الإجابة على السؤال التالى: هل هناك ما يسمى بمناهج التصنيف ؟ وإذا كان هناك مناهج تصنيف، فهل اتبع المصنفون فى الفلسفة الإسلامية شيئا منها ؟ وما هى ؟

ويمكن أيضا فى ضوئه القول بأن هذه المشكلة هى مشكلة حقيقية وليست زائفة، وذلك فى ضوء معايير المشكلات الفلسفية الحقيقية وهى: ما كانت نابعة من حاجة المجتمع الإسلامى نفسه، واتسمت بالطابع الإنسانى، ويمكن تصور حل عقلى للإجابة عنها(٣). فهذه المعايير الثلاثة متحققة - فيما نظن - فى مشكلة البحث، على ما اتضح من العرض السابق.

---

(١) انظر بخصوص اخضرار الفلسفة: الفلسفة البيئية، مايكل زيمرمان، ترجمة معين شفيق رومية.

(٢) راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، نقله عنه: أ/د العبد، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٩٦ - ١٩٧).

(٣) راجع للتوسع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١١٧ - ١٣٧). وقد قام بتطبيق هذا المعيار فى نقد الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال بحثه: (خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر، ص ٤١ - ٥٤)، وهى مشكلات يرى أنه ينبغى على =

أهداف البحث ومجاله:

البحث فى مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية يحاول أن يعبر عن جانب مهم من النشاط المعرفى الإسلامى، ويبرز خصائصه، ومدى أصالته، فيأتى هذا البحث فى إطار السعى إلى فهم الفلسفة الإسلامية بصورة أعمق، ليس فقط على مستوى الشخصيات أو النظريات الفلسفية، بل على مستوى البنية التصنيفية لهذه الفلسفة، فيسعى البحث إلى تحليل الأطر التى قام من خلالها الفلاسفة المسلمون بصياغة فلسفاتهم وأفكارهم وتقديم نظرياتهم.

إلا أن الغرض الأهم من البحث هو: محاولة الوصول إلى الضوابط والقواعد والمعايير التى تكفل للمصنف: التحقيق فى تصنيفه، والصحة، والقدرة على الوصول إلى الحق.

من هنا وفى ضوء تعريف منهج التصنيف – كما سيأتى الحديث عنه بالتفصيل(١)– بأنه ((الملكة، أو الأداة التى ينظم من خلالها المصنف المعلومات والمعرفة التى لديه ساعيا لكى تصل إلى الغير)) فإن مجال البحث هو المنهج (منهج التصنيف)، وليس النظريات ولا الأفكار ولا الشخصيات العلمية، ولكن تحديدا هو كيفية تنظيم شخصية علمية ما أو أصحاب علم ما لنظرياتهم وأفكارهم، وذلك فى مجال العلوم الفلسفية الأساسية الثلاثة التى يتناولها البحث.

ومن هنا فلن نتوقع أن يتناول البحث حين يتناول الفلسفة الإسلامية – بعلومها الثلاثة الأساسية: الفلسفة التقليدية، علم الكلام، التصوف – نظريات أى من هذه العلوم أو أفكارها إلا بصورة عرضية فيما يحتاجه البحث، وإنما يقصد البحث قصدا إلى محاولة استكناه مناهج أصحاب هذه العلوم فى تنظيم معارفهم ونظرياتهم وكيفية عرض أفكارهم وآرائهم، وليس المقصود عرض نفس النظريات والأفكار.

ومن المشهور فى مجال البحث الفلسفى الإسلامى أن نطاقها يضيق ويتسع لدى الدارسين، فبعضهم يحصرها فى نطاق المدلول الفنى الاصطلاحى لهذه الكلمة كما ظهرت عند اليونان، وبعضهم ينظر إليها نظرة أرحب ويجعلها شاملة لعدد آخر من العلوم كعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه، وقد كان الشيخ مصطفى عبد الرازق من أشهر الدعاة إلى هذه النظرة الثانية، وقد اكتسبت هذه النظرة ذيوعا وشهرة، بحيث صارت تمثل النظرة السائدة بين مؤرخى الفلسفة الإسلامية ودارسيها(٢)، وإن كنا نلاحظ أن تلك النظرة السائدة حول نطاق الفلسفة الإسلامية اختصت بالفلسفة المشائية(٣)، وعلم الكلام، والتصوف بحيث نجد أن الاتجاه الغالب عند مؤرخى الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى هو الاقتصار على هذه الثلاثة.

أما علم أصول الفقه فما زال ضمه لأسرة العلوم الفلسفية محل بحث ونظر واسع، فبينما كاد الأمر يستقر الأمر بالنسبة إلى العلوم الثلاثة الأولى، فما زال من يذكر أصول الفقه ضمن علوم الفلسفة الإسلامية يذكره على سبيل الطرح والاقتراح والدعوة إلى ضمه لمجال الفلسفة الإسلامية(٤)، كما اتجه بعض كبار الباحثين إلى شمول الفلسفة الإسلامية لمجالات

=الفلسفة الإسلامية المعاصرة أن تتوجه لحلها قياما بدورها فى مواجهة مشكلات المجتمع المعاصر، وهذه المشكلات التى طرحها هى: مشكلة الفهم المنقوص للإسلام – مشكلة التعصب المغلق – مشكلة التخلف الحضارى – مشكلة التبعية الثقافية – مشكلة الأصالة والمعاصرة. كما أكد فى موضع آخر على أهمية تصفية الفكر الفلسفى فى الإسلام من المشكلات الزائفة، وبين الطريق إلى ذلك، راجع: أ/د حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٧).

(١) انظر هنا: (ص ٨٢).

(٢) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٣).

(٣) المشائية مذهب فلسفى يصعد إلى أرسطو، وإن اختلفت عن الأرسطية بعض الشىء، فهناك مشائية يونانية قديمة اضطلع بها تلاميذ أرسطو الأوائل، ثم مشائية اسكندرانية اتسمت بشىء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. ثم المشائية العربية التى نزعت إلى التوسع فى التوفيق بين الفلاسفة أولا، وبين الدين والفلسفة ثانيا، باستثناء ابن رشد الذى حمل راية العودة إلى أرسطو دون أن يخلص تماما من التيار الأفلاطونى. راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٧).

(٤) راجع بخصوص هذه القضية: - الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (ص ٢٧، ٧٥ – ٧٦، ٢٤٤ - ٢٤٥). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢١/١). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٢١ - ٢٢). - أ/د عبد الحميد مدكور، المنهج فى علم أصول الفقه، بحث قدم إلى ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى، التى أقامها المعهد العالمى للفكر=

عدة تزيد على عشرة مجالات، وجعل من ذلك - فى لفتة منهجية جديرة بالتفعيل - مدخلا لأصالة الفلسفة الإسلامية حيث لا يمثل مجال الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليونانى فيها إلا ميدانا واحدا[1]، ولا بد فى هذا الصدد من النظر بالعناية إلى ذلك الاتجاه بين العلماء المتقدمين إلى ضم أصول الفقه وأصول الدين والتصوف فى تصنيف واحد على أساس تصنيفى محدد: (أن الجميع أصول: أصول الدين وأصول الفقه وأصول السلوك)[2]، وفى مقابله سنجد اتجاها آخر يضم أصول الدين إلى فروعه ليجمع بينهما على أساس تصنيفى آخر (الجمع بين الفقهين: الكبير والأكبر)[3].

ويتمنى البحث بدراسة مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية أبان نشأتها، وأثناء نضجها أن يساعد فى مزيد من الفهم لها، والوقوف على مدى نجاح مناهج التصنيف هذه فى تخريج فلاسفة ومفكرين مسلمين، يعبرون بصدق وبعمق عن الإسلام فكرا وشريعة وعقيدة، والإجابة عن تساؤل: هل استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تفى بمتطلبات عصرها، وواجب وقتها، مستخلصا من ذلك أهم الخصائص التى ينبغى أن تتصف بها مناهج التصنيف فى أوج النضج لنستفيد منها فى المرحلة الحالية من حضارتنا الإسلامية.

كما يرجو بدراسته لمناهج التصنيف أثناء فترة النضج أن يساعد على الكشف عن مظاهر الركود فى مناهج التصنيف وأسباب ذلك، أملا فى استخلاص أهم الدروس والعبر التى ينبغى أن نحذر منها.

كما يأمل أن يساعد فى الحركة الدائبة للأمة الباحثة عن أوجه النهضة وما تتطلبه حياتنا المعاصرة، وما تحتاجه من مناهج تصنيف معاصرة لمعارفنا وعلومنا تساعد فى هذه النهضة، فلا شك أن لكل مرحلة حضارية أزمتها وإشكالاتها والتى تحتاج إلى حلول خاصة تناسبها، تلك الحلول التى لا ريب تعتمد فى جانب منها على جذورنا وأصولنا الحضارية - من هنا تأتى أهمية دراسة مراحل النشأة والنضج - وإن كانت تلك الحلول فى نفس الوقت لا بد أن تتسم بشىء من الخصوصية تمليها طبيعة المرحلة الحالية من الحضارة.

ويمكن الإشارة بصفة عامة إلى أن المصنفات فى الفلسفة الإسلامية قد تميزت بتعدد مستوياتها وتعدد جمهور المخاطبين

=الإسلامى بالاشتراك مع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، (من ٩ – ١٢ سبتمبر) ١٩٨٩ م. - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٥ – ١٠٨). - أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٨-٩، ١٧٨)، حيث عارض هذه الفكرة، ورأى أن أصول الفقه ليست كشفا عن الإله ولا اتصالا به – كما هى الفلسفة عند الإسلاميين – فأصول الفقه إذن ليست بفلسفة.

(١) أ/د حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٨-٩، ١٥ - ٤٠)، وقد اعتنى بالحديث عن تسعة مجالات منها وهى: الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليونانى - علم الكلام - التصوف - الأخلاق الإسلامية - أصول الفقه - مجال تصنيف العلوم - فلسفة التاريخ - المنطق وشروحه - مناهج البحث. كما أشار إلى بعض مجالات أخرى منها: مقالات الفرق الدينية - الأدب الدينى - آداب البحث والمناظرة - السياسة....

(٢) يظهر هذا الاتجاه واضح عند الإمام تاج الدين ابن السبكى فى كتابه المهم (جمع الجوامع) الذى افتتح به مدرسة خاصة به فى الأصول الفقه، وهى مدرسة (جمع الجوامع)، حيث يقول فى مقدمته: ((... ونضرع إليك فى منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع الآتى من فنى الأصول بالقواعد القواطع...))، أما التصوف فقد جعله فى الخاتمة، وتبعه على ذلك شيخ الإسلام زكريا فى كتابه لب الأصول وشرحه، والذى يقول فى مقدمتهما (ص ٣): ((وبعد فهذا مختصر فى الأصلين وما معهما من المقدمات والتقليد وآداب الفتيا وخاتمة التصوف))، ويمضى هذا الاتجاه قدما لنراه واضحا ومن عنوان الكتاب عند الإمام ابن حجر الهيتمى فى كتابه (التعرف فى الأصلين والتصوف). وفى اتجاه قريب نجد الزركشى فى مقدمته (لقطة العجلان وبلة الظمآن) يقدم مزجا عجيبا بين الضرورى من فنون المعقولات كالمنطق والحكمة وأصول الفقه وأصول الدين وآداب البحث، يبدأها بنظرية المعرفة، وهى مقدمة نافعة للغاية فى فنون المعقولات، وهى صادقة تماما على ما وصفها بها دونما أى مبالغة بقوله (ص ٨-١٠): ((... فهذه أوراق يقرب منها المتناول ويقصر عنها المتطاول، توقف على المطولات فى الزمن القريب مواليها، وتربو بالغرائب والعجائب فلا تساويها...، تستعمل عند المناظرة وتعين على الدخول فى فنون المعقول لدى المحاورة)).

(٣) نجد هذا الاتجاه فى الجمع بين أصول الدين وفروعه يبدأ منذ وقت مبكر - بحسب ما تيسر الاطلاع عليه من نصوص مطبوعة - ليس عند مذهب الحنفية الذى اشتهر مؤسسه بالكتاب المنسوب إليه (الفقه الأكبر)، وإنما عن ابن أبى زيد القيروانى المالكى (ت ٣٨٦ هـ) فى رسالته الشهيرة، وهى أحد المتون المالكية الشهيرة والمدرسة إلى يومنا هذا، وبه استمر هذا الاتجاه فى الجمع بين العلمين حيا طوال هذه المدة فى مذهب المالكية، وهو ما لا نجده إلا متأخرا عند الشافعية مثلا وفى بعض المصنفات المختصرة التى تقدم للصغار وتجمع بين قواعد أصول الدين والعبادات الأربعة كالرسالة المعروفة بالستين مسألة للشيخ العارف أحمد الزاهد، والمقدمة الحضرمية للشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بافضل الحضرمى (ت ٩٠٣ هـ)، ومع هذا يظل تنوير القلوب للشيخ محمد أمين الكردى (ت ١٣٣٢ هـ) رغم تأخره زمنا نموذجا فريدا فى منهج التصنيف عند الشافعية حيث يجمع على مستوى المتوسطين بين أصول الدين (على خطة أم البراهين)، والفقه الشافعى بكامله كفقه (وليس من وجهة نظر صوفية كما فعل الغزالى فى الإحياء)، وأخيرا علم التصوف، معتبرا كل علم قسما مستقلا، ولم يعتبر التصوف خاتمة فحسب كما فعل ابن السبكى فى جمع الجوامع.

الذى تخاطبه، وتبغى التواصل معه، وهو ما نلاحظه مثلا فى جهود المعلم الثانى: الفارابى، والذى حرص على بيان كيفية تدرج البحث الفلسفى، وأوضح من أين يبدأ الفيلسوف فى بحثه، وما ينبغى أن يقدم على البحث الفلسفى، وكل ذلك أدخل ما يكون فى منهج التصنيف، والذى سيحاول البحث أن يكشف عنه.

كما نلاحظ مثلا تعدد مستوى التصنيف، وتعدد مناهجه فى الفلسفة الإسلامية، ومن أمثلته بعض جهود الشيخ الرئيس: ابن سينا، يظهر ذلك مثلا فى الشفاء - النجاة - الإشارات الإلهية - عيون الحكمة، حيث سيحاول البحث دراسة هذه المستويات، واستكناه خصائصها.

ومن أهم أغراض البحث بيان أصالة مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية، والحديث عن مدى تأثرها بخطة التصنيف الإرسطية، مبينا أوجه الشبه، وموضحا أوجه التميز، والأصالة فيها، محاولين الكشف عن مدى قدرة المصنفات عن التعبير الصادق عن الإسلام وحضارته وفكره، واستكشاف الفروق بين المصنفين فى علوم الفلسفة الإسلامية.

وفى تناول البحث لمناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية سيحاول إلقاء الضوء على أنواع هذه المناهج وتعددها وبيان خصائص كل منهج تصنيف، ومميزاته، مع التنويه ببعض المصنفات فى كل منهج تصنيف.

وبالنسبة لعلم الكلام، فسيسعى البحث إلى الكشف عن مناهج التصنيف المتعددة لمدارس علم الكلام كالمعتزلة والأشعرية والماتريدية...، ومحاولة الكشف عن خصائص كل مدرسة فى طريقة تصنيفها لمسائل علم الكلام.

كما يحاول البحث إلقاء الضوء على مدى تأثر مناهج التصنيف فى علم الكلام بالفلسفة خاصة عند متأخرى المتكلمين، الذين مزجوا علم الكلام بالفلسفة، كالفخر الرازى.

ومن جهة أخرى يرجى الكشف عن جهود الفلاسفة الذين كتبوا فى نقد علم الكلام كالفارابى فيما كتبه عن علم الكلام فى كتابه إحصاء العلوم، وابن رشد فى مناهج الأدلة وبيان منهج التصنيف فى هذا الصدد، ومدى تأثرهم فى نقدهم لعلم الكلام بمنهج التصنيف فى الفلسفة.

وفى المقابل نجد من المتكلمين من اعتنى بالفلسفة تعريفا بمناهجها أو نقدا لها كالغزالى فى مقاصد الفلاسفة، و تهافت الفلاسفة، وبيان مدى تأثره بالمنهج الكلامى عندما صنف فى الفلسفة، مع ملاحظة اختلاف الغايات التى قصد إليها المتكلمون عندما كتبوا فى الفلسفة تعريفا بها أو نقدا لها.

وبخصوص علم التصوف فقد تعددت مناهج التصنيف فى علوم القوم تعددا واسعا، وبرز فيها كثير من خصائص الفلسفة الإسلامية، ومهما قيل من تأثيرات غير إسلامية على التصوف الإسلامى، فإنه يرجى من خلال بحث مناهج التصنيف فى التصوف الإسلامى الكشف عن جانب من جوانب أصالته.

بعض صعوبات البحث:

يكتنف الموضوع بعض الصعوبات والغموض، وإذا كان هناك تساؤلات طُرحت حول المنهج الفلسفى نفسه، وشاب البحث عن ذلك المنهج صعوبات شتى بين مناهج اختلطت بمذاهب فلاسفتها، ومناهج صرح بها هذا الفيلسوف أو ذلك، ومناهج أخرى نجد إشارات لها فى هذا الكتاب أو ذلك، فإذا كانت الصعوبات قد واجهت البحث فى المنهج الفلسفى، فإننا بلا شك سنواجه صعوبات لا تقل عنها عند البحث فى مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية، بدءا من مشكلة التعريف: ما منهج التصنيف، فضلا عن خطواته وقواعده... إلخ[1].

وتتجلى صعوبة البحث فى كونه يتناول موضوعا يغلب عليه الخفاء، ففكرة المنهج ((غالبا ما تكون مضمرة فى النسق

(١) تناول هذا الموضوع الدكتور محمود زيدان، وطرح حوله العديد من الأسئلة، وبحث الجواب عنها وذلك فى دراسته المهمة: مناهج البحث الفلسفى، وراجع خصوصا: المقدمة (ص ٥-٧)، (ص ١٢١).

الفكرى))[1].

ورغم ما يبدو من السبق المنطقى للمنهج على النظرية، حيث يسبق المنهج فى بعض العلوم نظريا ا بزمن، قد يتـأخر الإدراك الواضح للمنهج فى بعضها الآخر، لكن المنهج فى الفلسفة متأخر زمنا دائما عن النظرية أو المذهب، وهذا هو الحال فى الفلسفة إذا استقرأنا الفلاسفة العظام حتى من أعلن منهم عن منهجه بوضوح[2].

وكما قد يتأخر الإدراك الواضح لمنهج البحث، أو يأتى متأخرا زمنا عن النظريات، فقد يتأخر أيضا الإدراك الواضح لمنهج التصنيف، أو يأتى متأخرا زمنا عن المصنفات.

إن هناك قناعة نشأت خلال البحث وتراكمت مع الحركة قدما فيه أن مجاله البينى بين مسائل العلم ونظرياتـه هـى الصعوبة الأكبر لهذا البحث، بحيث إنك لا يمكنك بالرجوع إلى الفهرس الموضوعى لأى علم من العلوم الفلسفية التى تناولها البحث أن تصل إلى ما يساعدك فيه، وذلك لأن مجال البحث خارج خطة هذه العلوم، لأنه يتكلم عن تلك الخطة نفسها.

هذه البينية والخروج عن فهرست العلم كانت العبء الأكبر أمام البحث، بما يصور حجـم المعانـاة فى الفحـص والتفتيش عن الشواهد والدلائل ونحو ذلك مما يخدم البحث فى الثنايا والزوايا وبين السطور فى مـصادر علـوم الفلـسفة الإسلامية ومراجعها.

والحديث عن ذلك إنما هو فحسب إقامة للعذر عن أى أوجه للقصور وعدم الإحاطة شملها البحث أو وقـع فيهـا، فاتساع مصادر علوم الفلسفة ومراجعها والكثرة الكاثرة التى تتمتع ا يتضاءل أمامها أى جهد يبذل فى الإحاطة والاطلاع، ولا يمكن أن يوصف هذا الجهد مهما بلغ بأزيد من أنه جهد المقل.

فلا شك أن البحث سيلقى فى أثناء سيره العديد من الصعوبات:

أولها: انتشار المدة الزمنية التى سيتناولها منذ بدء التدوين فى الفلسفة الإسلامية وحتى يومنا هذا.

وثانيها: تشعب المصادر وتتعددها وتنوعها، حيث لا بد للبحث أن يدرس دراسة وثيقة الكثير من مصنفات الفلسفة الإسلامية فى مدارسها ومشار ا المختلفة من أجل تكوين خبرة عميقة ا تساعد فى موضوعات البحث، كما أن هناك بعض المراجع خارج تخصص الفلسفة الإسلامية أسهمت بالفعل فى بلورة البحث خاصة فيما يتعلق بالتنظير.

ونظرا لاتساع هذه المدة وتشعب المصادر والمراجع وتنوعها، فقد كان لا بد من تحديد ما ال البحث، وهنا برزت إحدى الصعوبات الحادة أمام حركة البحث فى مناهج التصنيف، تلك الحركة التى تمثلت فى ثلاثـة محـاور أساسـية: ١- البحث عن نظريته. ٢- والرصد العام لأنواعه. ٣- والتحليل لبعض أهم نماذجه.

والحقيقة أن تحديد فترة زمانية ضيقة وتطبيقها بصرامة على المحاور الثلاثة كان من السهل بمكان من حيث التحديد، وكان سيساعد على إنجاز العمل فى وقت أقل بكثير مما أخذه بالفعل، لكنه كان سيخدم محورا واحدا وهو الثالث، ويـضيق على المحور الثانى حيث سنفقد رصد أنواع مناهج التصنيف خارج أى فترة نختارها، ويضر تماما بالمحور الأول، نظرا لصعوبة التنظير، وقلة الشواهد.

ولأن هذا البحث بطبيعة موضوعه – التى ظهرت صعوبته - هو محاولة فى المنهج (منهج التصنيف) ، فلماذا لا يحاول أيضا فى منهج بحث يواجه به صعوبات الموضوع، إيمانا بأن الباحث – أى باحث - هو الذى يصنع المنهج ويصممه فى ضوء القواعد العامة للمنهج وفى ضوء طبيعة الموضوع أيضا، ليساعد المنهج على بحث الموضوع وضبطه والنهوض به، لا ليعوقـه ويقف حائلا دون تخطى الصعوبات والوصول إلى النتائج المرجوة، وبالقطع فليس المنهج هو الـذى يـصنع الباحـث ولا البحث، ومن هنا كان لا بد من وضع معيار أكثر مرونة يناسب طبيعة البحث فى محاوره الثلاثة ليكون الغرض منه خدمـة البحث خدمة حقيقية، وليس مجرد التخفيف عن كاهل الباحث. لقد كان من الدروس العميقة المستفادة من علماء المنـهج

(١) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ١٠).

(٢) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٢٩ - ١٣٠).

ونقدهم للمناهج السابقة، ورحلتهم الشاقة فى البحث عن مناهج جديدة هو: أن منهج البحث أيضا محل نقد ولا بد أن نعامله بالشك المنهجى، ومن الضرورى ألا يتحول منهج بحث ما أو قاعدة منهجية ما إلى (مقدس)، أو يصير المنهج من أوثان المسرح[1] على حد تعبير بيكون، وبمسى فى نفسه هو الغاية والوسيلة والنتيجة والثمرة، نعم لا بد من أن يتمتع الباحث بروح المنهج، وأن يسير على منهج محدد يختطه لنفسه، ليصل إلى هدفه، ومتى عوقه منهجه عدله، فمناهج البحث – كما يقول علماؤه – تتعدد بتعدد الباحثين. وهذه الروح هى التى جرت محاولة بثّها فى البحث، وتمت مواجهة بعض المعوقات المنهجية (إن صح التعبير) من خلالها، مثل هذه المشكلة التى نتكلم فيها، ومثل مشكلة البداية التقليدية بالتعريف (التحرك من الماهية أو من الداخل إلى الخارج)، فالمنهج التقليدى أن نبدأ بالداخل (الماهية أو التعريف)، ثم ننتقل بعد ذلك إلى مسائل البحث الأخرى، لكن تلك الفكرة المنهجية كانت معوقا فعليا وواقعيا أمام حركة هذا البحث، ولهذا تجاوزناها إلى فكرة أخرى وجدنا لها شواهد عند العديد من العلماء، وهى أن نتحرك (من الخارج إلى الداخل) كما سيأتى الحديث بالتفصيل عنها.

أما بخصوص مشكلة تحديد مجال البحث وفترته الزمانية فاتساقا مع رواد البحث الفلسفى الإسلامى ومن بعدهم الذين نادوا باستلهام أصول الفقه الإسلامى وقواعده والاستفادة منه فى وضع منطق إسلامى، فقد قدمت قاعدةُ ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلما اتسع ضاق))[2] حلا منطقيا إسلاميا - إذا صح التعبير - مرنا لمواجهة هذه المشكلة، متجاوزا لأحادية نظرة الفلسفة غير الإسلامية والتى دائما مشكلتها هى عدم القدرة على مواجهة الثنائية والجمع بين أطراف التناقض، فإما الحس مطلقا أو العقل مطلقا أو الوجدان مطلقا، إما الظاهر أو الباطن، الإنسان إما روح أو مادة، (إما / أو) هى أزمة الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية المعاصرة، بينما عبقرية الفكر الإسلامى هو القدرة على تجاوز التناقض وإيجاد صيغة للجمع بين أطراف الجدليات، فللحس مجاله وللعقل ومجاله وللوجدان مجاله، وهنا فالمشكلة - فى ضوء منهج بحث أحادى النظرة تأثرا بروح المنهج الغربى - إما نتسع مطلقا فنعجز أو نضيق مطلقا فنقصر، ولكننا من منطلق روح منهجية إسلامية تسع للتوفيق سنتسع تارة، ونضيق أخرى؛ فـ ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلما اتسع ضاق))، ألا يذكرنا هذا بعلم الفصل والوصل الذى تكلم عنه الشيخ الأكبر[3]، إذا اتسع الأمر انفصلنا عن الاتساع إلى التضييق، وإذا ضاق انفصلنا عن الضيق إلى الاتساع.

وقد حاولنا ضبط حركة الوصل والفصل هذه بما يناسب طبيعة كل محور، وبما يظل العمل معه - وإن تجاوزنا أحادية النظرة - عملا منهجيا منظما فى إطار ما:

فالمحور الأول (التنظير): حيث قلت شواهده، وضاقت شعبه اتسعنا فيه قدر الطاقة بحيث كان الغرض أن نحصل فحسب إلى الحد الأدنى – على الأقل – مما يمكن أن يسمى محاولة فى التنظير، ولهذا فرغم الاتساع فى هذا المحور (والذى شمله القسم الأول من البحث) فإنه لم يكد يبلغ من حيث الحجم ثلث البحث ككل.

وأما المحوران الثانى وهو رصد أنواع مناهج التصنيف، والثالث وهو تحليل أهم النماذج (وقد شملهما القسم الثانى من البحث): فرغم أننا ضيقناهما أشد تضييق – نظرا لاتساعهما الشديد بقاعدتين مختلفتين بما يناسب طبيعة كل منهما - إلا

---

(١) الأوثان هنا هى الأوهام الفكرية المقيدة لانطلاقه المقيدة لانطلاقه، وقدم بيكون نظريته تلك من خلال : أوثان الجنس والكهف والسوق والمسرح ، فأوثان الجنس هى الأخطاء الإنسانية النابعة من طبيعته وجنسه البشرى كالتسرع فى الأحكام . وأوثان الكهف : الأخطاء النابعة من الإنسان كفرد - لا كجنس - كالأخطاء النابعة من الهوى . وأوثان السوق : وهى الأخطاء النابعة من اللغة والتفاهم ونقل الأفكار . وأوثان المسرح : الأخطاء المنبثقة من الإيمان والموروثات والعقائد السابقة .

(٢) انظر بخصوصها: الإمام السيوطى، الأشباه والنظائر الفقهية، (ص ٩٢).

(٣) انظر بخصوص علم (الوصل والفصل): ابن عربى، الفتوحات المكية، البابين (٢٠٠، ٢٠١)، (٢/٤٨٠-٤٩١)، كما أشار إليهما ابن عربى فى عدة مواضع من الممكن اعتبارها نماذج تطبيقية لما أشرنا إليه، انظر مثلا: الفتوحات (١/٦٠، ٣/١٧٠، ١٩٦، ٣١٣، ٣٣٤/٤). ورغم أهمية مفهوم (الوصل والفصل) واعتبار ابن عربى لهما من علوم القوم، فقد فات أ/د سعاد الحكيم الوقوف عندهما فى عملها القيم (المعجم الصوفى - الحكمة فى حدود الكلمة)، وهو معجم مختص بابن عربى.

أما أبيا الرضا بثلثى البحث حتى تجاوزاهما قليلا.

ولأن المحور الثانى كان الغرض منه هو رصد مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية؛ فلهذا بدأت حركة الرصد من أول حركة التدوين الفلسفية وتصاعدت معها إلى الفترة الزمانية التى لم يوجد بعدها - إلا ما ندر - ما يمكن إضافته كمنهج تصنيف مستقل بحسب الاطلاع القاصر وكانت هذه الفترة هى (القرن العاشر الهجرى)، وإن كان لا شك توجد بعد القرن العاشر الهجرى امتدادات لكثير من مناهج التصنيف السابقة وقد استأنسنا ببعضها كأمثلة لمناهج التصنيف شرع فيها علماء المسلمون قبيل القرن العاشر، ولم تحقق شيوعا إلا بعده. فمتى وجدت ثلاثة مصنفات على الأقل التزمت منهج تصنيف واحدا كان هذا جديرا بالرصد كمنهج تصنيف وإبداء الملاحظات العامة حوله إذا أتيحت، ولم نتتبعه بأزيد من ذلك. مع الاعتراف بأنه ستبقى مصنفات فردية - لا شك أنها من حيث منهج التصنيف تعتبر ذات منهج تصنيف مستقل - هى خارج نطاق بحثنا فى ضوء هذه القاعدة، وإلا أصبح الأمر خارج نطاق الحصر؛ إذ يمكن اعتبار كل مصنف له منهج التصنيف على حدته، ولكن لم يترك الأمر برمته حيث تعرض البحث للعديد من المصنفات بالدراسة من خلال الشخصيات العلمية التى تناولها فى المحور الثالث.

وخلاصة قاعدة هذا المحور: ثلاثة مصنفات متفقة فى منهج التصنيف حتى القرن العاشر كافية لاعتبار ذلك منهج التصنيف، ورصده ضمن أنواع مناهج التصنيف. وبالفعل رصدنا بعض مناهج التصنيف فى التصوف لم تظهر إلا فى القرنين التاسع والعاشر، وهو منهج التصنيف فى قواعد التصوف، بينما لو تم تحديد الفترة الزمانية بصرامة منهجية لكل المحاور بفترة النضج مثلا (حتى القرن السابع الهجرى) لكُنا فقدنا رصد منهج التصنيف هذا مثلا رغم أهميته. واقتصرنا فى الرصد على الكتب المطبوعة فحسب، ومتى صح لنا رصد ثلاثة نماذج لكل منهج التصنيف ، لم نتتبعه بالمزيد طلبا للاختصار، وحتى لا تتضخم قائمة المصادر والمراجع، إذ الغرض هو محاولة رصد مناهج التصنيف فحسب، وليس عمل قوائم ببليوجرافية كاملة لكل منهج التصنيف ، وهو ما نتمنى أن يتجه الجهد إليه فيما بعد شاملا المخطوطات والمطبوعات لرصد المزيد من المناهج، ولإبراز قيمة كل منهج التصنيف ومدى شيوعه وتأثيره، وإذا كانت الجهود الحثيثة فى إكمال قوائم المخطوطات العربية والإسلامية (الألفبائية داخل كل علم عادة) لم تشمل بعد كل ما حوته خزانات الدنيا، فلنا أن نتخيل مدى ما تحتاجه من جهود لتصنيف ذلك بناء على المناهج.

وقد قامت عملية رصد المناهج على المستوى التطبيقى من خلال تنفيذ بعض أفكار منهج بحث مقترح - سيأتى الحديث عنه بالتفصيل خاصة فى الخطوة رقم (٨) منه - تقوم على أساس تقسيم البحث إلى محاور (التنظير ومناهج البحث - الفلسفة المشائية - علم الكلام - التصوف)، ثم كل محور إلى ملفات (ملف التأريخ - ملف المداخل العامة والنقدية - ملف القضايا - ملف الشخصيات...)، ثم كل ملف إلى مشارب واتجاهات علمية (مدرسة دار العلوم - مدرسة الأزهر - مدرسة الآداب...)، ثم تصنيف الكتب على (رف المكتبة) بصورة مطابقة لمنهج البحث ولحركة البحث من خلالها، مما ساعد إلى حد كبير على تطوير فكرة (منهج التصنيف) نفسها فى ذهن الباحث وتحويلها إلى أداة عملية - وليس مجرد فكرة تجريدية نظرية - يتم التعامل من خلالها مع المصادر والمراجع على (رف المكتبة)، وتجرى معها محاولة الرصد العام لمناهج التصنيف ، حيث أمكن - بهذه الطريقة - رصد بعض مناهج التصنيف، التى لا تلحظها العين عادة، أو تتخطاها، بينما تنظيمها من خلال منهج التصنيف على (رف المكتبة) نبه إلى وجود منهج تصنيف يشملها، لقد حاولت أداة (منهج التصنيف) تطوير نفسها بنفسها فى أثناء البحث بحيث تكون قادرة على التعامل مع كل ما على (رف المكتبة) وتصنيفه، راجية ألا يصير عليه ما هو خارج قدرتها على التصنيف.

لقد كان - وما زال - تطوير منهج التصنيف كأداة قادرة على التصنيف والتعامل مع كل المصنفات هو التحدى الأكبر أمام البحث، إن الأساس العقلى الذى يقوم عليه هذا الافتراض (قدرة منهج التصنيف كأداة عامة على التعامل مع كل المصنفات) هو: أنه لا يعقل أن يقوم مصنف عاقل بالتصنيف والتأليف والكتابة إلا بناء على منهج تصنيف ما، وما علينا إلا اكتشافه، وهذه فى الحقيقة هى قضية البحث فى صورتها البسيطة المجردة، فثمة مناهج وراء كل مصنف، منهج بحث،

ومنهج تصنيف.

كما كان لاستجابة (رف المكتبة) لمنهج التصنيف كأداة للتنظيم، فائدة عملية على مجرى البحث بحيث كان يظهر دائما من خلاله تلك الملفات التى اكتملت مصادرها ومراجعها، والملفات التى ما زال يشوبها العوز وتحتاج إلى استكمال، كما كان (رف المكتبة) بعد استجابته لتلك الأداة يعطى دائما مؤشرا صادقا على حجم ما تم إنجازه من العمل وما بقى أمامه من مساحة لم يشملها العمل بعد عن طريق التمييز فى طريقة صف المراجع والمصادر التى تم الرجوع إليها فى البحث بطريقة مختلفة عما لم يتم الرجوع إليه بعد. وقد أتاح كل ذلك للبحث الاستفادة من أكبر عدد ممكن من المصادر والمراجع - التى تحتاجها طبيعة الموضوع فى ذاتها - بأقل جهد ووقت، وبحيث يمكن القول بأنه كان من المتعذر تحقيق ذلك دون الاستعانة بمنهج التصنيف كأداة، وهكذا أصبح موضوع البحث محلا للملاحظة والتجربة والفحص والتعديل والتطبيق بحسب ما تمليه حركة البحث نفسها.

أما المحور الثالث: وهو تحليل بعض نماذج من مناهج التصنيف التى قدمها علماء هذه العلوم الثلاثة، ولا شك أن هذا أمر متسع إلى أقصى مدى، وبعدد العلماء الذين صنفوا فى هذه العلوم، ومنهم من تعددت مناهج التصنيف عنده، فيصير العالم منهم ذا مناهج متعددة، من ثم فالتحديد ضرورى، وإلى أضيق حد ممكن بما يكفى لإعطاء صورة واضحة عن هذا المحور، ومن الطبيعى أن تكون الفترة الزمنية التى تمثل نضج الفلسفة الإسلامية هى الفترة الأنسب للدراسة، وهى – بحسب ما يذكر مؤرخو الفلسفة الإسلامية – تمتد خمسة قرون من القرن الثالث الهجرى وحتى القرن السابع، من ثم حاولنا انتقاء خمسة نماذج هى الأشهر والأكثر أصالة والأوسع انتشارا وتأثيرا فى الحياة العلمية بعده، فكان الكندى وأبو بكر الرازى والفارابى وابن سينا وابن رشد فى الفلسفة الإسلامية التقليدية، وكان الجنيد والسراج الطوسى والقشيرى والغزالى وابن عربى فى التصوف، أما علم الكلام فكانت له طبيعة خاصة إذ كانت النماذج فيه معبرة عن مدارس كلامية أكثر منها شخصيات علمية، فقدمنا نموذجين من خلال دراسة مدرسة المعتزلة ومدرسة الماتريدية، فدرسنا كل واحدة منهما ككل نظرا لقلة نصوصهما المتاحة رغم تأثيرهما البالغ فى المجال الكلامى، ثم قدمنا من خلال المدرسة الأشعرية ثلاثة نماذج تمثل الأطوار الأساسية لها: أبو الحسن الأشعرى – أبو المعالى الجوينى – المدرسة الأشعرية عامة ليقابل المدرستين السابقتين بما يمكن المقارنة معه، فيحصل من ذلك أننا فى هذا الباب قدمنا دراسة لمنهج التصنيف الكلامى عند ثلاث مدارس وشخصيتين.

ومع هذا فمما لاشك فيه أن الكلام عن منهج التصنيف عند أمثال ابن سينا والغزالى والفخر الرازى وابن عربى وغيرهم من كبار المصنفين فى الإسلام هو كلام واسع الدائرة جدا، ويحتاج العالم الواحد منهم لسنوات مديدة لقراءة نتاجه العلمى فحسب فضلا عن الهضم والوعى العميق، وهو ما لا يمكن أن ندعى حصوله لهذا البحث، وفى المقابل ربما أدت محاولة التقريب والاختصار إلى الإخلال والابتسار، فأمثال هؤلاء يحتاجون إلى بحوث ودراسات مستفيضة تتناول منهج التصنيف عند كل واحد منهم على حدة. بل هناك بعض المصنفات عظيمة الأهمية التى يجب أن تتناول بالبحث على وجه خاص كالشفاء لابن سينا مثلا، والفتوحات لابن عربى.

ولهذا فبحسب بحثنا هذا أن يقتصر فى مواجهة هذه الصعوبة من انتشار المساحة وعظمها على إبداء الملاحظات العامة، وطرح الأفكار، ومحاولة فتح الباب أمام هذا النوع من البحث والدراسة.

ومن جهة أخرى تأتى الصعوبة الثالثة على مستوى التنظير وهى قلة المصادر والمراجع التى اهتمت اهتماما مباشرا ورئيسا بالموضوع، وإن كان البحث لن يعدم الكثير من الإشارات والأفكار المهمة المتعلقة بالموضوع فى ثنايا العديد من المصادر والمراجع.

لقد ظل هناك ظن طوال البحث أن ثمة نصوصا يعتقد أنها كانت ستؤثر حتما فى البحث لو أمكن الاطلاع عليها ومن ذلك: رسالة ابن الهيثم فى صناعة الكتابة على أوضاع الأوائل وأصولهم، ورسالته الأخرى فى عهده إلى الكتاب، واللتين

ذكرهما فى قائمة مصنفاته التى كتبها سنة (٤١٧ هـ)[١]، كما له مقالة أخرى ذكرت فى قائمته سنة (٤٢٩ هـ) فى آداب الكتاب، فابن الهيثم أحد العقول الإنسانية الكبيرة، والتى امتازت بالنقد وحرية البحث.

وهذا يلقى على البحث صعوبة رابعة، حيث عليه أن يستقرئ تلك الإشارات والأفكار ويبحث عنها فى مظانها وغير مظانها فى العديد من المصادر والمراجع.

وهذه هى الصعوبة الأساسية للبحث –كما سبقت الإشارة - وهى بينية الموضوع، بمعنى أنه لا يتوصل إلى الكلام عنه من فهارس كتب العلوم الفلسفية، ولا هو داخل أصالة فى مسائلها، أو خطتها، مثل سائر مسائل العلوم المبحوث فيها أصالة، كمبحث العلة مثلا، أو مبحث صفات الله، أو الفناء والبقاء، ونحو ذلك من المسائل الفلسفية الأصلية.

من ثم حاول البحث الاستفادة من بعض الإشارات والنماذج النافدة للتصنيف ومناهجه خارج علوم الفلسفة الإسلامية، وألا يحصر نفسه بحثا عن هذه الإشارات فى دائرة الكتب الفلسفية وحسب، ومن تلك النماذج المهمة[٢]:

ما قدمه ابن خلدون فى ديباجة مقدمته، من نقد لمصنفات علم التاريخ، وتوضيح أسباب القوة والضعف فى التصنيف فى هذا العلم، ثم بين منهجه الذى اختاره فى تاريخه[٣]، وهو يصف منهجه فى التصنيف بقوله: ((وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا...))[٤]، وسيأتى فى قسم التنظير ما أمكننا استخلاصه من معايير التصنيف عند ابن خلدون[٥].

وهذا بخلاف ما قدمه الإمام النووى فى مقدمة المجموع فى الفقه، وكذلك السعد التفتازانى فى مقدمة شرح التلخيص فى علوم البلاغة العربية، كما قدم القلقشندى نقدا ممتازا لمناهج التصنيف فى فن الإنشاء، ثم وضع منهجا رآه جامعا لكل ذلك[٦].

كما قدم أستاذنا الدكتور حامد طاهر بحثا مهما عن حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر، قدم فيه عدة ملاحظات

---

(١) نقلها ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، (ص ٥٥٢).

(٢) ومن الإشارات المهمة فى مناهج التصنيف أيضا فى شتى أنواع العلوم والفنون: - إشارة مبكرة نجدها فى ترجمة أبقراط الحكيم أنه ((جعل أسلوبه فى تأليف كتبه على ثلاث طرائق من طرق التعليم: أحدها على سبيل اللغز. والثانية: على طريق الإيجاز والاختصار. والثالثة على طريق التساهل والتابيين))، راجع: الإشكورى، محبوب القلوب، (١٧٨/١).

- وقد تناول أستاذنا الدكتور حسن الشافعى لمنهج التصنيف فى المصطلح العلمى، وذلك فى مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، (ص ١١-٣٦)، وأنواعه وأقسامه وأهم المؤلفات فيه.- تعليق د/ أحمد أمين على منهج أبى حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة، والفرق بينه وبين منهج (ألف ليلة وليلة)، مع اشتراكهما فى كونهما على الليالى، وخصائص منهج التوحيدى فى هذا الكتاب (ص: م إلى ق من مقدمة التحقيق). - انتقاد ج. زيدان لطريقة تصنيف المؤرخين العرب فى كتابه تاريخ التمدين الإسلامى (١٠٩/٣- ١١١). - رصد الأب الدكتور جورج قنواتى لمناهج ترتيب المؤلفات فى فن التأليف فى القائمة البيلوجرافية (مؤلفات علم ما) وبيان مميزات كل طريقة، والمنهج الذى اتبعه، وذلك فى كتابه القيم (مؤلفات ابن رشد)، (ص ٧٩ – ٨٣). - وتتبع الدكتور عماد عبد السلام رؤوف لاختلاف منهج التصنيف وتطوره فى الكتب المصنفة فى الجواهر النفيسة وصفاتها وخصائصها، وذلك فى مقدمته لتحقيق كتاب الجواهر لابن ماسويه (ص ٧ – ١١). ومن الإشارات المهمة أيضا كلام أ/د محمد عبد المجيد الطويل عن منهج كتاب جواهر القرآن للباقولى، مقارنا له بمنهج التصنيف فى كتب إعراب القرآن المعروفة، وذلك فى تقديمه لطبعة الكتاب.

كما ميز د/ منتصر محمود مجاهد، فى دراسته (منهج البحث العلمى عند الخازنى، مع تحقيق كتابه: ميزان الحكمة) بين منهج الخازنى فى التأليف حيث أفرده بالحديث (ص ٣٨ - ٤٢)، وبين منهجه العلمى حيث خصه بالفصل الرابع من الدراسة (ص ١٥١ - ٢١٧) ثم تناول فى الفصل التالى تطبيقات المنهج العلمى عند الخازنى (٢١٩ - ٢٥٤).

ومن الكتابات التى يشى عنوانها الظاهرى بأنها فى صلب موضوع الدراسة كتاب د/ محمد على عارف جعلوك، أصول التأليف والإبداع (كيف تكتب.. كيف تقرأ.. كيف تنشر ؟ هل تختلف الكتابة والقراءة والنشر فى ظروف الألفية الثالثة)، ولكن لم يعتن كاتبه بالجانب الفلسفى والتنظيرى، ووجه كتابه للجمهور العام، وبناه بصفة غالبة على خبرة المؤلف الذاتية وانطباعاته العامة، مع بعض العناية بالتأليف الأدبى وصوره.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٧ – ٩).

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٩).

(٥) انظر هنا: (ص ١٣٥).

(٦) صبح الأعشى (٧/١، ١١- ٣٣)، وانظر التعليق عليه فى مقدمة التحقيق (٢٨/١ – ٣٠). ومن الإشارات المهمة فى نقد مناهج التصنيف أيضا: انتقاد ج. زيدان لطريقة تصنيف المؤرخين العرب فى كتابه تاريخ التمدين الإسلامى (١٠٩/٣- ١١١).

خارجية تتعلق بظواهر عامة تصاحب حركة التأليف العربى، كما قدم (عشر ظواهر) تمثل مجموعة من الملاحظات الداخلية تتعلق بظواهر أساسية فى حركة التأليف ذاتها[1]، ومع كون الكلام فى أساسه صادرا بخصوص حركة التأليف العربية المعاصرة، إلا أن هذه الظواهر العشرة تدخل فى صميم موضوع البحث، ويمكن استصحابها وتعميمها على الفترة الزمانية التى يتناولها.

وهناك إشارة مهمة من الدكتور النشار إلى أثر مزج الغزالى للمنطق الأرسطاطاليسى بعلوم المسلمين على منهج التصنيف الأصولى، حيث يقول: ((ويعتبر الغزالى المازج الحقيقى للمنطق الأرسطاطاليسى بعلوم المسلمين... ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطاطاليسى ويفردون فى أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه المقدمات الكلامية يلخصون فيها منطق أرسطو أو بمعنى أدق منطق الشراح المسلمين))[2]، وغير ذلك من إشارات هنا هناك، وفقنا الله للوقوف عليها، والاستفادة منها فى مجال البحث.

ويمكن القول بأن مجال الحديث عن مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية يبدو أنه فى حاجة إلى كثير من الجهود البحثية التى تسعى إلى بناء نظرية واضحة لمناهج التصنيف هذه حتى تتصف بالاتساق والاستقرار، بحيث تدرس الجهود البحثية فى سعيها لذلك الأبعاد المتباينة لمناهج التصنيف المختلفة، فى الوقت الذى تدرس فيه السمات المشتركة.

فدراسة مناهج التصنيف فى ظل جوانب التمايز يلقى بلا شك بمزيد من الضوء على طبيعتها وخصائصها، ويساهم فى وضع معيار للتنظير بخصوص هذه المناهج[3].

ومع ما قدمنا من صعوبات فإننا وجدنا العديد من مؤلفات العلماء المتقدمين، والتى اعتنوا فيها بالكلام عن التأليف مطلقا وآدابه، أو أرخوا لحركة الكتاب فى الحضارة الإسلامية، وقد استفدنا من هذه النصوص كثيرا فى موضوع البحث، ومن هذه النصوص: ١) طبقات الأمم لابن صاعد. ٢) الفهرست لابن النديم. ٣) التعريف بآداب التأليف للإمام السيوطى.

على أن أكثر ما سعدت بالوقوف عليه فى مجال البحث، وإن كان ذلك قد حدث بعد سنوات طوال من العمل وقد قارب البحث على الانتهاء، هو دراسة متميزة للعلامة الأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة نشرت تحت عنوان: ((مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب))، وما إن طالعت العنوان حتى أخذ الكتاب بلبى وقلبى، يقول الدكتور الشكعة فى مقدمته: ((منذ سنوات عديدة كانت فكرة إصدار كتاب يعالج مناهج التأليف عند العلماء المسلمين تراودنى وتروق لى، ولكن ما إن كدت أبدأ فى التنفيذ حتى أرانى أحجم وأتردد، وقد تمثل أمامى خطر الموضوع الذى أحاول علاجه لأنه من الاتساع والعمق بحيث يتناول تراث أمة عظيمة، تبلورت عظمتها فى عقيدتها وتراثها: لغة وأدبا وفكرا، فلما كانت السنوات الأخيرة ألحت فكرة الكتاب على خاطرى بحيث لم أستطع منها فرارا، على الرغم من اقتناعى بأن مثل هذا العمل يحتاج إلى فريق من العلماء يضطلعون به، ويسهرون عليه، ويولونه كل اهتمامهم ويضمنونه ثمرات تجارهم وحصاد أفكارهم، فاستخرت الله وقررت أن أبدأ فى إصدار هذا المجلد، وجعلته خاصا بمناهج التأليف فى الأدب، آملا إن وهبنى الله القدرة وفسحة الأجل أن اضطلع بمتابعة الجهد فى إصدار كتب تالية تتناول مناهج التأليف فى بقية موضوعات التراث))[4].

لقد أثلج كلامه صدرى، وتمنيت لو أننى نجحت فى تحقيق رغبة الدكتور الشكعة فى أن يمتد بحثه إلى مجالات أخرى، كما أنه خفف كثيرا من وطأة المعاناة والشعور بالعجز أمام الموضوع الذى تخيرته للدراسة، والذى ظللت الشهور طويلة أحاول الإمساك به، ويأبى إلا الإفلات منى، فما هجمت عليه إلا فر، ولا يأست منه إلا كر، ولا أدرى بعد سنوات مضت

---

(١) أ/د حامد طاهر، حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر، (ص ٥١).

(٢) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٧٦ – ٧٧).

(٣) الكثير من الأفكار حول أهمية الموضوع أثارها فى فكر الكاتب قراءة بحث: ((الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث))، للدكتور حمدى على الفرماوى. حيث جذبنى عنوانه للبحث عما قد يفيد فى مجال الدراسة، رغم كون تخصصه الأصيل فى علم النفس، إلا أن اعتبار التصنيف نوعا من الأساليب المعرفية أو من التعبير عنها، وكونه مجلى لاستعمال الأساليب المعرفية المختلفة فى سبيل الوصول إلى المعرفة من ثم كتابتها وتسجيلها، وسأقتصر على الإشارة الإجمالية هنا لقيمة هذا البحث وأثره على الدراسة نظرا لعدم الأخذ المباشر منه إلا فى مواضع محدودة تم توثيقها منه فى محلها.

(٤) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٩ م، (ص ٦).

كسنى يوسف أو أربت، هل وقفت إلى شىء يستحق أن يعد من البحث العلمى.

ورغم حزنى أولا على عدم وقوفى مبكرا على بحث الدكتور الشكعة، إلا أنه رب ضارة نافعة، فـإن اتحـاد فكـرة الدراسة كان سيجعلنى – ضرورة - أقع تحت أسر هذا البحث الفريد للدكتور الشكعة لو كنت وقفت عليه أول العمل فى الدراسة، وما كنت استطعت فكاكا من سطوته فى خطته وفكره ومنهجه[1]، ولكن شاء الله تعالى أن يحجبنى عنه، وأن أمضى فى بحثى عن مناهج التصنيف الفلسفية خالص التوجه إلى مجال الفلسفة والمنهج بصفة عامة مما كان له – فى حدسى – أثره فى طبع البحث بطابع ا ال الفلسفى. ولكن كان السير على غير قياس جلى، وإنما قرائن وإشارات من هنا وهنـاك أخـذت تتبلور حتى كانت هذه الدراسة، ومن سار بلا دليل كان إلى العطب أقرب من النجاة، وإلى الهلاك أقرب من السلامة. فهل رزقت فيه النجاة والسلامة، نسأل الله ذلك، على أنى لم آل جهدا إلا وبذلته.

خطة البحث ومنهجها:

ينقسم البحث إلى تمهيد وقسمين، وخاتمة، بحيث يدور التمهيد عن مشكلة البحث وأهميته وأهدافه ومجاله وصـعوباته ومنهجه وخطته، بينما يكون القسمان فى مناهج التصنيف، واختص القسم الأول بالتنظير عرضنا فيه من خلال بـابين محاولـة لتنظير مناهج التصنيف، واختص القسم الثانى بالتطبيق حيث جعلنا لكل علم من العلوم الفلسفة الإسلامية الثلاثة بابا خاصا به.

أما بابا القسم الأول (التنظير) فأتيا كالتالى:

الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج. وفيه فصلان:

الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه.

الفصل الثانى: علاقات منهج التصنيف وآثاره.

الباب الثانى: مناهج التصنيف من الداخل. وفيه فصلان أيضا:

الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزاؤه.

الفصل الثانى: شروط منهج التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته.

---

(1) عرض الدكتور الشكعة لمنهجه فى مقدمة الكتاب، مؤكدا على أنه حاول أن يقدم منهجا وسطا بعيدا عن التداخل بريئا من التعقيد، فجعل الكتـاب فى أحد عشر بابا: ١- فجر التحرك العربى. ٢- الكتابة والإنشاء. ٣- رواد التأليف الأدبى غير المتخصص. ٤- التأليف الأدبى المنهجى. ٥- العقد الفريد والأغانى. ٦- كتب الأمالى. ٧- طبقات الشعراء. ٨- الاختيارات الشعرية والحماسات. ٩- كتب التراجم. ١٠ – التأليف والمؤلفون فى التـراث الأدبى الأندلسى. ١١- الموسوعات العربية.

وتعانى الدراسات الأكاديمية فى هذا ا ال من ندرة واضحة، فبحسب الإصدار الثالث لقاعدة بيانات الرسائل الجامعية (حتى ٢٠٠٥ م)، فهنـاك بعض الأطروحات للماجستير والدكتوراه تناولت مناهج التأليف أو التصنيف، بعضها أتى العنوان صريحا فى تحديد مجال البحث أنه فى مناهج التأليف أو التصنيف، منها: - كريم حسن ناصح، مناهج التأليف النحوى من سيبويه إلى ابن هشام، كلية الآداب، جامعة بغداد، ماجستير، ١٩٨٦م. - كمـال جاموس، مناهج التأليف فى تراجم الأدباء فى المشرق العربى حتى القرن ٧هـ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب، ماجستير، ١٩٩١ م. - الأمين الجباري، أدب التراجم بالأندلس فى القرنين الخامس والسادس للهجرة: دراسة تحليلية لمنهج التأليف وأسلوب الكتابة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٩٦ م (تاريخ التسجيل). - عبد اللطيف لشهب، منهج التصنيف فى فقه تراجم الحديث، جامعة مولاى إسماعيل - مكنـاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ماجستير، ١٩٩٩م.

وبعضها لم تأت عناوينها صريحة فى ذلك، وإن كان الظاهر من العنوان أ ا فى ا ال ذاته، ومنها: - حسين رجب حسين سالم، وجهة نظر فى تصنيف النحو العربي، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ماجستير، ١٩٦٨م. - سعود بن غازى بن ضيف الله أبوتاكي، خصائص التأليف النحوى فى القرن الرابـع الهجري، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، دكتوراه، ١٩٩٥ م. - ماجد بن عمر القرني، منهج التأليف الصرفى بين ابن الحاجب وابـن مالـك، الجامعـة الإسلامية، كلية اللغة العربية، ماجستير، ١٤٢٠هـ (تاريخ التسجيل). - صالح عبد العزيز آل عبد اللطيف، مناهج المنظومات النحوية التصريفية إلى ايـة القرن السابع الهجري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، ماجستير، ١٤٢٠هـ. - جايد زيدان مخلـف، اتجاهـات التـأليف فى القراءات القرآنية مع تحقيق كتاب البديع لابن خالويه (٣٧٠هـ)، جامعة بغداد، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٨٦م. كما سنجد بعض الدراسات الأكاديمية التى تؤرخ لحركة التأليف فى ا ال الأدبى من بعض وجوهها. وجميعها كما رأينا فى ا ال اللغوى والأدبى، إلا واحدة ففى مجال القراءات القرآنية، وأخرى فى مجال الحديث الشريف وعلم الرجال، مما يعنى أن ا ال الفلسفى الإسلامى لم يحظ ذا النوع من الدراسة حتى تاريخه.

أما القسم الثانى (التطبيق) فأتى فى مدخل وثلاثة أبواب، على النحو التالى:

مدخل: مناهج تصنيف عامة

الباب الأول: مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية). وفيه مدخل وفصلان:

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية.

الفصل الثانى: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات فلسفية.

الباب الثانى: مناهج التصنيف فى علم الكلام. وفيه مدخل وفصلان أيضا:

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى علم الكلام.

الفصل الثانى: تحليل مناهج التصنيف لخمسة اتجاهات وشخصيات كلامية.

الباب الثالث: مناهج التصنيف فى التصوف. وفيه مدخل وفصلان أيضا:

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى التصوف.

الفصل الثانى: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية.

ومداخل الأبواب الثلاثة تناولنا فيه بعض القضايا التى ظننا أ ا تساعد على الاقتراب من منهج التصنيف فى هذا العلم.

أما الخاتمة: فذكرنا فيها أهم نتائج البحث.

ورغم أن العادة – وربما أيضا الترتيب الوضعى الصناعى فى منهج التصنيف التقليدى – جرت على تقديم التعريـف بالمصطلحات أولا، باعتبار أنه توضيح للمفهوم الذى يجرى الكلام عليه، وذلك يجب تقديمه صناعيا أولا، كما جرت العادة على تقديم الكلام على ما يتعلق بالذات أولا – كالتعريف – على ما يتعلق بالعرض.

إلا أننا نظرا لصعوبة موضوع البحث حاولنا ذلك أولا فلم يوصلنا إلى شىء، فجرينا على قاعـدة أخـرى بالبـدء بالبحث فى الموضوع أولا من الخارج متدرجين فى حركة البحث من الخارج إلى الداخل، ثم كتبنا البحث كـذلك لتـأتى الصناعة موافقة لحركة الفكر، معرضين عن الترتيب الآخر المعتاد بتقديم ما هو بالذات على ما هو بالعرض، فيذكر الباحث فى تصنيفه – فى الطريقة المعتادة – أولاً ما توصل له بفكره آخرا، وليجد المتلقى أو القارئ نفسه يواجه محاولة التعرف على الموضوع بالابتداء من أصعبه (التعريف الذات).

سائرين على هذه الطريقة (من الخارج إلى الداخل) فى تناول موضوع البحث، حيث إن من يتناول ظاهرة ما جديدة عليه بالبحث والتحليل، فإنه فى أول الأمر تكون كالمغلقة أمامه أو كالكتلة الواحدة التى لا يظهر منها كثير تفاصيل، فيبـدأ أولا بالتعامل (الظاهرى - الخارجى) معها، ومع تراكم المعرفة بالظاهر تبدأ تفاصيل الخارج، ثم تفاصيل الداخل فى الظهـور وتتاح فرصة التعمق الداخلى أكثر وأكثر فى اتجاه مركز الظاهرة أو ذا ا أو تعريفها.

وهذا بالفعل هو ما حدث أثناء دراسة الموضوع، ورغم أن الباحث هو صاحب فكرته، إلا أنه اصطدم ومنذ اللحظة الأولى بصعوبة الدخول إليه، وظل يدور حوله كثيرا يبحث عن الإشارات فيه هنا وهناك، وكلما يأت إشارة عنـه كلمـا اقترب أكثر منه، ولهذا كانت حركة البحث بالفعل وعلى أرض الواقع من الخارج إلى الداخل، من ثم آثرنا أن يأتى العمـل بكتابة البحث مطابقا للحركة الفكرية السابقة أو المصاحبة له، لتساوق حركة الفكر حركة العمـل، معارضـين فى ذلـك للفلسفة المشائية الأرسطية التى لا تساوق بينهما فى الحركة بل تجعل الحركة بينهما عكسية ((أول الفكرة آخر العمل، وآخر الفكرة أول العمل))[1]، وهذه الفكرة الأرسطية الفلسفية وإن ناسبت البناء المادى، والتى كان من الممكن أن نمشى عليهـا صناعيا – كما جرت العادة - فى ترتيب كتابة البحوث، بحيث يأتى أول العمل (البحث) ما كان أتى آخر الفكـرة، مثـل ماهية منهج التصنيف نفسه، وأركانه، وشروطه، والتى لم نتبينها إلا آخرا، إلا أنه ليس من الضرورى أن تكون مناسبة للبناء البحثى أو المعنوى، ولهذا آثرنا الخروج عن ذلك محاولين الفكاك من أسر الأرسطية الحاكمة لكثير من حركتنا العقلية بلـه

(١) انظر بخصوص إيضاح هذا المبدأ: ابن خلدون، مقدمة، (ص ٣٩١ - ٣٩٢).

الفلسفية، وحيث لا ضرورة صناعية أو عقلية أو علمية أو طبيعية تلزمنا بذلك فى بحث علمى، فلماذا إذن لا تأتى الصناعة موافقة لحركة العقل بحسب طبيعة الأشياء التى واجهها وتحرك من خلالها.

ولهذا تأخر التعريف وما كان كلاما عن منهج التصنيف بالذات إلى الباب الثانى من القسم الأول (التنظير)، وتقدم ما كان من الخارج أو بالعرض إلى الباب الأول. وقد سرنا على ذلك أيضا فى القسم الثانى، فالحركة فيه أيضا تأتى من الخارج إلى الداخل، ومن العام إلى الخاص.

ومن المؤكد أننا سنجد جذور هذا المنهج الذى سرنا عليه عند فلاسفة الإسلام الحقيقيين كما وصفهم بحق الدكتور النشار، مقررا – بعد البحث – أنهم لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى، وأنهم وضعوا منطقا يخالف هذا المنطق، وهذا المنطق الأصولى فى الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمى الذى وضعه الأصوليون، وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا بما جعله منطقا عمليا يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية، وينقسم إلى مبحثين: مبحث الحد – ومبحث الاستدلالات، والحد عندهم جميعا إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره[1].

والحركة من الخارج إلى الداخل تستدعى حركة موازية من العام إلى الخاص، لنصنف – طالما كان بحثنا عن مناهج التصنيف – "مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية " وسط الإطار العام للعلم والفكر الإسلاميين، بحيث يمكن أن تكتشف العلاقات بين الفلسفة الإسلامية وسائر العلوم الإسلامية. ثم يحاول البحث بعد ذلك الوصول إلى العناصر المشتركة بين العلوم الفلسفية الثلاثة محل الدراسة (الفلسفة – علم الكلام – التصوف)، فمن الضرورى البحث عن العام وامتداده فيها، وتعميق ذلك، ثم الكلام عن الخاص الذى يتعلق بكل علم على حدة.

والبحث عن مناهج التصنيف هو بحث عن العلاقات، ما كان وما ينبغى أن يكون، فهو بحث وصفى بالأساس يبحث عن مناهج التصنيف التى يستخدمها العلماء بالفعل، بناء على أن موقف فلسفة العلوم - التى ربما يندرج مجال البحث فيها - أنها لا تستهدف فرض مناهج على العلماء بل تنصب دراستها على فحص المناهج التى يستخدمونها بالفعل[2]، لكنه لا يخلو من جانب نقدى، حيث يستشرف إلى اكتشاف المعايير المثلى للتصنيف فى الفكر الإسلامى، وتوجيه النقد المنهجى التطبيقى من خلال تلك المعايير.

وكما أن لكل علم خصائصه ومناهجه، فإن لكل حضارة خصائصها ومناهجها العامة التى تنشر فيئها على العلوم التى نبعت تحت ظلال تلك الحضارة. وبما أن البحث فى الفلسفة الإسلامية فلا بد أن يتطرق الكلام إلى المنهج الفلسفى بما أنه بحث فى الفلسفة، وبالقدر نفسه – بل وأولا - لا بد أن يتطرق إلى المنهج فى الإسلام وحضارته بما أنه بحث يدرس نطاق الفلسفة الإسلامية وعلومها، التى أينعت فى ظل الحضارة الإسلامية، والتى نتوقع من الفلسفة الإسلامية - وينبغى لها - أن تتفيأ ظلالها.

ولهذا يأتى الحديث كثيرا من العام إلى الخاص، ولنطرح تساؤلا عاما: هل هناك خصائص عامة لمناهج التصنيف فى الحضارة الإسلامية ككل، بنى على أساس من الأصول الإسلامية، وأثر أو كان ينبغى له أن يؤثر فى حركة التصنيف فى شتى فروع المعرفة تحت راية الإسلام، تتأثر فى حركتها بخصائص الإسلام نفسه، التى يعود بعضها إلى عقيدته وبعضها إلى شريعته

---

(١) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٨٩ - ٩١) باختصار واسع. وقد قام فى عمل آخر تحت عنوان (المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة) برد مسائل المنطق عند الإسلاميين إلى أصولها فى المنطق اليونانى أرسطيا كان أو رواقيا. ومن الإشارات المهمة فى هذا المضمار ما ذكره أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور (محاضرات فى الفلسفة، ص ٨) فى معرض حديثه عن تعريف الفلسفة أن بعض المؤرخين للفلسفة رأوا ألا نبدأ فى حديثنا عن الفلسفة بتعريفها، بل ينبغى أن نؤخر ذلك إلى ما بعد الحديث عن موضوعاتها ومنهجها وخصائص الموقف الفلسفى الذى يميز الفلسفة عما سواها من المناهج الأخرى، وربما كان فى ذلك عون لدارس الفلسفة على أن يحدد موقفه من الفلسفة وأن يختار بنفسه تعريفا لها فكأننا نساعده على أن يتحول من دارس للفلسفة إلى أن يقترب من أن يكون فيلسوفا. وهو ما أكده أيضا أ/د يحيى هويدى بقوله: ((البحث فى التعريف مهمة شاقة عسرة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، لأن الإنسان لا يصل إلى تحديد موضوع دراسته وتعريفه تعريفا جامعا شاملا إلا بعد أن يكون قد ألم بمختلف ميادينه))، انظر: مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ١٩).

(٢) أ/د محمد فتحى الشنيطى، المعرفة، (ص ٣٥).

وبعضها إلى حضارته[1]، ولا شك أن خصائص كل هذا سيصبغ حركة التصنيف صبغا، ولتأخذ الحركة الإسلامية للتصنيف صفتها تلك أ ا إسلامية، ثم ينطلق كل علم من هذا العموم الإسلامى الشامل ليتلمس مناهج التصنيف الخاصة به فى ضوء مسائله وموضوعاته ومميزاته.

وفى ضوء ما تقدم سيحاول البحث أن يستثير من مجمل أصولنا الحضارية ما يصلح لوضع تصور لمنهج عام للتصنيف فى الحضارة الإسلامية، ننتقل منه إلى الخاص وهو منهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية، ثم منه إلى الأخص وهـو منـهج التصنيف فى كل علم من علوم الفلسفة الرئيسية الثلاثة التى يتناولها. ومن هنا تأتى بعد محاولة تنظير منهج التصنيف رحلـةُ البحث فى التراث الإسلامى – عامة – عن إشارات علماء المسلمين عن خصائص منهج التصنيف كمدخل للقسم الثانى.

ومهما رجع البحث – فى ضوء الإطار الذى قدمناه – إلى مصادر ومراجع فلسفية أو غير فلسفية فإنما يرجع إليها لاستكناه تلك الخصائص العامة لمناهج التصنيف الإسلامية التى سرت فيها جميعا.

وليكون الاستناد إلى هذه الخصائص العامة بعد ذلك عند الحديث عن الفلسفة الإسلامية ومناهج التصنيف الخاصة ا. لكن البحث بتناوله مناهج التصنيف فى القسم الثانى من الدراسة يحاول أن يفتح الباب أمام حركة الفكر العكسية من الخاص إلى العام، فإن تميز منهج تصنيف ما وقدرته على تنظيم المعلومات والمباحث العلمية لا بد أن يوضع فى إطار حضارى عام والنظر إليه من خلال إطار أوسع، هل أدى مصنف ما دوره فى إطار حضارته أم لا، فلا شك أن هناك العديد من المؤلفات التى حملت على عاتقها عبء التقديم لحضار ا أو لبعض وجوهها، وإبراز خصائص تلك الحضارة أو أسسها.

وأخيرا فإننى وجدت للأب قنواتى عبارة تعبر تماما وبصدق عن حالتى الآن ((واليوم وقد انتهيت إلى هذا الجهد أقف مذهولا أمام الجراءة التى حفزتنى على القيام بمثل هذا العمل ويعترينى شىء من القنوط عندما أرى الفرق الشاسع بين ما كانت أؤمله وما حققته فعلا))[2].

إننى ومنذ قرأت عبارة توملين وهو يصف جهده فى دراسة فلاسفة الشرق أ ا ((لا تزال أقل من أن تكون هيكلا... إن كل ما فعلناه هو أننا خدشنا السطح فحسب))[3]، وأنا موقن أننى فى هذه الدراسة - بمجالها الواسع - عريض الدعوى فى محاولة المنهج والتنظير والتطبيق، ولم أُقِم ولا حتى هيكلا، ولم أبلغ أن أخدش هذا السطح.

---

(١) للحديث عن خصائص الإسلام راجع مبحث (من خصائص الإسلام) عند: أ/د عبد الحميد مدكور، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٢ - ٢٩).
(٢) الأب ج. قنواتى، مؤلفات ابن سينا، (ص ١٣).
(٣) أ. ف. توملين، فلاسفة الشرق، (ص ١١، ١٣).

القسم الأول: التنظير
(نحو محاولة لتنظير مناهج التصنيف)

مدخل

الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج. وفيه فصلان:

الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه

الفصل الثانى: علاقات منهج التصنيف وآثاره

الباب الثانى: مناهج التصنيف من الداخل. وفيه فصلان أيضا:

الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزاؤه

الفصل الثانى: شروط منهج التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته

القسم الأول: التنظير
(نحو محاولة لتنظير مناهج التصنيف)

مدخل: محاولة فى المنهج

فى إطار التأثر والإعجاب بمنهج الانتخاب - والذى سيأتى الكلام عنه[1] - والذى تتمثل فيه روح التصوف الإسلامى الحقيقية، وقد وجدنا الإمام الشافعى (صاحب المذهب) يتمثل تلك الروح ويتمنى أن ينشر علمه كله ولا ينسب له منه حرف رغم أنه إبداعه المحض – كان الأولى بنا أن نؤثر الصمت حين يتكلم من هم أعلى وأعلم مقرين لهم بالأستاذية والتقدم، مؤثرين حين يتكلمون أن يقتصر دورنا على التحليل والتركيب[2] فى إطار موضوع البحث، وهذا المنهج فيما نظنه أصعب فى العمل من أن يتكلم الباحث فى المنهج من تلقاء نفسه فيكتب ما يعن له من أفكار يظنها منهجية، أما أن يؤصل لأفكاره هذه ويجمع لها الشواهد والدلالات من هنا وهناك فإنه أمر أشد صعوبة من مجرد التفكير الحر المطلق، ورب أمر توصلت إليه الملاحظة أثناء البحث، دون الوقوف أول الحال على كلام فيها لأحد العلماء والباحثين، ومع تقدم البحث نجد إشارة لها هنا وهناك، فيتم تعديل الكلام حوله وتعاد صياغته بناء على ما ذكره هذا العالم أو ذلك، حيث ظهر أن السبق إليه سبق موهوم لا حقيقى، فمن باب أولى ما وقفنا عليه من نتاج عقولهم ابتداء كانوا أحق بنسبته إليهم، وقد أعطانا النبى صلى الله عليه وسلم إشارة منهجية رائعة فى هذا المضمار عندما قال: ((المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبى زور))[3]، وهذا الحديث الشريف يعطينا قاعدة أساسية فى روح الأمانة العلمية.

لقد جعلنا من كثرة الاستشهاد وتدعيم البحث بالنصوص[4] - وإن طالت فى بعض الأحيان - الركن الأصيل والأساسى فى البحث، متعاملين معها بالاختصار فيما قبله دون أن يخل بمقصود الاستشهاد، نظرا لكون موضوع البحث من حيث طبيعته هو بحث وصفى - فى المقام الأول - يقوم على رصد الموضوع وتتبعه بغية رصد ما كانوا يقومون به بالفعل وتحليله، ومحاولة تركيب منهج للتصنيف من خلال ذلك.

ومع كون البحث كذلك، فليس هو من باب تحصيل الحاصل، ولكنه من باب إظهار ما استبطن، والتصريح بما اقتصروا فيه عادة على التلويح، أما كثرة الاستشهادات والنقول والنصوص – فرغم محاولة تنويع طريقة التعامل معها بما عهد فى مجال البحث العلمى – فقد حاولنا أيضا توظيفها توظيفا منهجيا، فى ضوء افتراض منهج للبحث تمت الاستفادة فيه مما قدمه علماء المنهج من جهود فى دراسته وتنظيره خاصة فى ضوء المنطق الحديث أو المنهج التجريبى القائم على أن كل

---

(١) انظر هنا: (ص ١٣١).

(٢) للتوسع بخصوص التحليل والتركيب كجزء من المنهج العلمى الحديث، راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٢٠٠ - ٢١٨). أ/د زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، (ص ١٤ – ٢٨).

(٣) الحديث أخرجه البخارى (ح ٤٩٢١)، ومسلم (ح ٢١٣٠).

(٤) وقد اتبع هذا المنهج أيضا آدم ميتز فى كتابه (عصر النهضة فى الإسلام) والذى نشرت ترجمته العربية تحت عنوان (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام)، وكان ذلك مثار إعجاب الدكتور أحمد أمين فقال فى تصديره لترجمة الكتاب التى قام بها الدكتور أبو ريدة (١/ الصفحة هـ): ((فأعجبنى منها دقة البحث وحسن الاستقصاء والاعتماد على المصادر الكثيرة المتنوعة اعتمادا يدعو إلى الدهش، ويستخرج العجب من الصبر على البحث والدأب فى العثور على مادة الموضوع، وقد أحاط المؤلف بنواحى الحضارة الإسلامية... وكانت طريقة معالجته تكاد تقتصر على جمع النصوص الكثيرة المتعلقة بالموضوع من مصادر متعددة والاكتفاء بها من غير أن يدخل شخصيته وآراءه فى المسائل إلا فى القليل النادر)). وكذلك د/ بدوى فى مذاهب الإسلاميين حيث يقول فى تصديره: ((وقد حرصنا أثناء العرض على الإكثار من إيراد النصوص بحروفها، أولا ليتعود القارئ على أسلوبهم وعباراتهم، وللمزيد من التدقيق فى العرض ثانيا، حتى يتسم بالموضوعية التامة، بعيدا عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة مما هو آفة كثير من الدراسات فى هذا الميدان)).

منهج فى البحث لا بد أن يكون منهجا فرضيا استنتاجيا، وأن هذا المنهج العام فى التفكير تختلف تفاصيله باختلاف طبيعة الموضوعات التى يعالجها فى مختلف العلوم، ومن هنا تنشأ الأساليب المنهجية الخاصة بكل علم منها[١]، ومن هنا فالمنهج الذى جرى العمل فى البحث على أساسه يقوم على الخطوات التالية:

١) افتراض مجموعة من الأسئلة الأساسية، تتولد منها أسئلة أخرى فرعية، بافتراض أنه يتكون منها هيكل البحث الأساسى، دون أن توضع هذه الأسئلة فى قائمة نهائية، بل فى قائمة مفتوحة مرنة قابلة للإضافة والحذف والتعديل، بوضعها دائما تحت الاختبار والتمحيص لاستبانة مدى أهميتها بخصوص البحث، ومصداقيتها فى خدمته.

٢) الفحص والتفتيش عن أجوبة هذه الأسئلة الافتراضية من خلال ما وصلت إليه اليد من أعمال علمية داخلة فى إطار موضوع البحث، أو يتوقع وجود ما يصلح للمساعدة فيها، وإن لم تكن بالأصالة متخصصة فى الفلسفة الإسلامية.

٣) تبدأ حركة الأسئلة دائما من العام إلى الخاص، فمثلا السؤال الأول فى البحث: هل هناك منهج تصنيف أساسا ؟ وهل كان علماء الفلسفة الإسلامية من مشائين ومتكلمين وصوفية يراعون مناهج ما أثناء عملية التصنيف ؟ وهل أشار إلى ذلك أحد ؟ وهل عمل به أحد ؟ وإذا كان موجودا فما صورته، وشروطه، وأركانه، وخصائصه... ؟ وما مفهومه ؟ وما علاقته بغيره من العمليات العقلية والعلمية والأدوات الأخرى المصاحبة لعملية التصنيف والتى يستخدمها العالم أثناء التصنيف ؟ وهل يمكن التمييز بينها ؟ وإذا كان هناك منهج تصنيف فهل يمكن صياغة نظرية علمية حوله عن طريق عملية التحليل والتركيب؟ ومع محاولة صياغة هذه النظرية فهل يمكن رصدها من خلال نماذج تطبيقية من مصنفات العلماء فى مجال الفلسفة الإسلامية ؟ وهل هناك خصائص عامة تشمل التصنيف ككل، أو التصنيف فى علم بخصوصه من علوم الفلسفة الإسلامية، وأخرى خاصة نجدها عند عالم دون آخر ؟ وهل يمكن من خلال عملية التحليل والتركيب القيام برصد منهج التصنيف عند عالم ما من المصنفين، بالاعتماد فى ذلك على ما صرح به أو ضمنه فى كلامه ؟ وهل أثّر اختلاف علوم الفلسفة الإسلامية باختلاف مبادئها كالموضوع والمسائل والغاية... إلخ فى اختلاف مناهج التصنيف فيها ؟ وما هى مظاهر هذا الاختلاف ؟... إلى آخر الأسئلة التى افترضت ابتداء أو ثارت أثناء البحث.

٤) ومن خلال محاولة الإجابة على هذه الأسئلة جرى السعى إلى بناء هذا البحث من خلال رحلة الإجابة عنها فى خضم مصادر الفلسفة الإسلامية ومراجعها، وجرى ذلك على النحو التالى: القيام أولا باختبار صحة السؤال ومدى أهميته للبحث، ثم بالفحص عن الجواب فى ضوء افتراض علمى أن مزيدا من النصوص سيعطى مزيدا من الأجوبة، ويعطى أيضا مزيدا من الأسئلة التى لم يفترضها البحث ابتداء، وسيساعد ذلك على تنقيح الأسئلة والأجوبة وتوجيه حركة البحث واتجاهاته.

٥) ودائما وأبدا كانت حركة البحث تأخذ الشكل التالى: من الأحدث إلى الأقدم، ومن حيث انتهى المعاصرون فى مراجعهم، إلى حيث بدأ المتقدمون فى مصادرهم، باعتبار أن ما قدمه المعاصرون: هو أولا مفتاح للفهم لأن من احتشد لدراسة مذهب فيلسوف أو متكلم أو صوفى أو موضوع بعينه سيكون أكثر إلماما بأطرافه ودقائقه ممن يقرأه مستطلعا ما يتعلق بموضوع خاص كمنهج التصنيف. وهو ثانيا فروض علمية توضع على محك الاختبار من خلال عرضها على النصوص الأصلية[٢].

٦) فقد جرت حركة البحث عامة على أن المراجع تقدّم الفروض العلمية، والمصادر تؤكد صحتها أو تنفيها.

٧) وفى الاتجاه العكسى يتم توجيه النقد إلى أية فروض علمية جديدة تقترحها حركة التواصل مع المصادر بعرضها على المراجع المتخصصة تصحيحا لحركة الفهم، وتواصلا مع جهود الباحثين فى المجال الفلسفى، ومن هنا أتت حركة البحث فى صورة جدلية تبدأ أولا من المراجع إلى المصادر، ثم تعود من المصادر إلى المراجع.

---

(١) أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٤ من المقدمة)، ويعتبر الكتاب ككل شرح لعبارته تلك الموجزة.

(٢) تتلاءم هذه الخطوة المقترحة فى المنهج مع ما ناقشه علماء المنهج حول تحصيل العلم عن طريق النقل، وما سموه مصدر الثقة، ومدى صلاحيته كمصدر للعلم، ولا ينفى هذا الإقرار منهجيا بأن رأى صاحب الخبرة أو الدراية بالمشكلة أكثر قيمة ووزنا من رأى من يفتقد إلى ذلك، راجع: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٤٦ - ٤٧، ٥٩).

٨) تقسيم البحث إلى محاور، مع تقسيم المصادر والمراجع إلى مجموعات أو (ملفات)، يساعد كل ملف منها فى محور من محاور البحث، فمثلا: محور يتعلق بالفلسفة العامة وما يمكن أن تفيده فى مسائل البحث (ملف مراجع الفلسفة العامة)، محور مناهج البحث (ملف المراجع المختصة بعلم المنهج، ونظرية العلم، ومناهج البحث)، محور الفلسفة الإسلامية (وتم تقسيمه إلى عدة ملفات مثلا: ملف مراجع التأريخ للفلسفة الإسلامية - ملف مراجع المداخل العامة والنقدية للفلسفة الإسلامية - ملف المراجع المختصة ببعض قضايا الفلسفة الإسلامية) - محور الفلاسفة (ملف مختص بالمراجع التى دارت حول كل فيلسوف، يرافقه ملف مختص بمؤلفات كل واحد منهم)، وهكذا فى علمى الكلام والتصوف. وقُسم كل ملف - بحسب طبيعته - إلى مدارس فكرية، فمثلا: ملف الفلسفة الإسلامية أو ملف علم الكلام أو التصوف قُسم كل منها إلى مدرسة دار العلوم ومدرسة الأزهر ومدرسة الآداب ومدرسة الشام (أساتذة الفلسفة بجامعات دمشق وبيروت والأردن) ومدرسة المغرب العربى، بحيث تقرأ كل مدرسة معا فى نفسها، وبالمقارنة بغيرها، وقد اتضح بالفعل أثناء القراءة وجود قسمات مشتركة وخصائص مميزة لكل مدرسة من هذه المدارس العلمية العريقة، أو يمكن القول - باستعارة تعبيرات الصوفية -: لكل مدرسة نفَس علمى خاص.

كما تم تصنيف وتوزيع الكتب (على رف المكتبة) بنفس طريقة الملفات، مما ساعد على عملية القراءة، وساعد على عملية رصد مناهج التصنيف، فى محاولة لجعل كل خطوات العمل فى البحث مع متسقة فى نظام واحد يؤدى بعضه إلى بعض، ليتسق الذهنى مع الخارجى، وليدور الجميع - منهج البحث (العقلى)، وخطواته العملية، ومنهج القراءة، وخطة البحث، وتوزيع الكتب على أرفف المكتبة - حول فكرة واحدة سعيا لخدمتها هى (منهج التصنيف)؛ لقد ساعد ذلك إلى حد كبير على القراءة المنظمة لمواد البحث، ورصد مناهج التصنيف العامة، واكتشاف ما هى الكتب غير المصنفة، واكتشاف الثغرات الموجودة فى البحث ومحاولة استكمالها وسدها. فصارت الكتب أولا: مصنفة بناء على مناهج التصنيف أو غير مصنفة، وغير المصنفة صارت تطرح سؤالا: لماذا هى غير مصنفة، مما يساعد على الكشف عن ثغرات الموجودة فى عملية رصد مناهج التصنيف وفى البحث نفسه، ثم أخذ يتضح شيئا فشيئا الملفات التى قاربت على الاكتمال وتسمح بالعمل فيها، والملفات الناقصة، وأماكن النقص، وهكذا.

٩) أما بخصوص منهج القراءة: فعند العمل فى أى محور من محاور البحث يتم جمع كل ما أمكن من أهم مصادر الموضوع ومراجعه، والاحتشاد للاطلاع عليها فى فترة واحدة للنقد والضبط والمقارنة بينها[١]، وجرت القراءة على أساسين يمثلان منهج قراءة محدد أولهما: (الاطلاع على الجميع فى ضوء الموضوع)، وثانيهما: تقسيم المصادر والمراجع إلى نوعين (للاستفادة / للاستزادة)، ونقصد بمصادر ومراجع الاستفادة تلك التى أسهمت إسهاما مباشرا، والتى للاستزادة تلك التى أسهمت إسهاما غير مباشر، وكان دورها الضبط والنقد وتحديد الاتجاهات العامة وتحاشى شذوذ الفكر وشطح الرأى، ففى ضوء الأساس الأول (الاطلاع على الجميع فى ضوء الموضوع) تم افتراض أن الجميع للاستفادة ابتداء، ومع المضى قدما فى مطالعة هذا المرجع أو ذلك المصدر بحثا عما يفيد البحث فائدة مباشرة فيصبح من قسم (الاستفادة) أو لا يقدم فائدة مباشرة فيصير من قسم (الاستزادة)، فالقسمة هنا منهجية وموضوعية، وليست ببليوجرافية، وليست قائمة الاستزادة تدور حول فكرة اقتراح ثبت بأهم مراجع الموضوع التى نجدها فى بعض الدراسات والبحوث، وتلك الطريقة التى اتبعت فى هذا البحث والتى ساعدت إلى حد كبير فى إثراء البحث وتوسيع آفاقه، وتحقيق أكبر إنجاز ممكن - فى أقل وقت - لمسائل البحث والإجابة على أسئلته المطروحة ونقدها وتعديلها والإضافة عليها، وقد ساعد منهج القراءة هذا على سرعة الوقوف على الاتجاهات العامة للجماعة العلمية داخل كل ملف، ومواضع التميز والتفرد لكل عالم وباحث على حدة. ومهما كان لمصادر ومراجع الاستفادة الأثر المباشر والأكبر فى بناء البحث، فإن الأثر الأهم المباشر - فضلا عن الآثار المهمة غير المباشرة -

(١) تأثرت هذه الخطوة كثيرا بمنهج هارى أ. ولفسون، وسيأتى الحديث عنه بالتفصيل (ص ٨٦)، كما كان لروح منهجه أثرها الذى لا ينكر على روح منهج البحث المقدم هنا بعامة، وإن كان ثمة فروق بينهما.

لمصادر ومراجع الاستزادة هو الضبط والنقد الدائمين لاتجاهات البحث وحركته، مما حماه من الوقوع - فيما نحسب - فى الشطط والمغالاة فى الأفكار، أو الشذوذ والشطح فى الاختيارات، فقد ساعدت مصادر ومراجع الاستزادة على التماس الاعتدال والوسطية، اللذين هما من أعظم صفات الحضارة والفكر الإسلاميين، ونتمنى أن يكون البحث قد استطاع بهذا المنهج الاقتراب منهما، ومن ثم كان من حق الجميع علينا أن تشملهما قائمة المراجع، وسيظهر نوعا المراجع جميعا فى هوامش البحث، بطريقة توضح مساره، وترسم معالم تطوره، وإن كانت مراجع الاستزادة ستظهر دائما فى أوائل كل موضوع، بينما مراجع الاستفادة تظهر فى ثناياه، ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن مراجع الاستزادة ليست قائمة مقترحة بأهم مراجع الموضوع، والتى نراها عند بعض الباحثين خاصة من المستشرقين، ولكنها قائمة فعلية لما تم بناء البحث فى ضوئه وفى إطار المنهج السابق، وإن كنا بطبيعة الحال قد حاولنا طاقتنا الرجوع لأهم مراجع ومصادر الموضوع وإن فاتنا فى كثير من الأحيان بعضها، كان هناك ثمة معرفة بها من خلال المراجع والمصادر الأخرى، لكن لم يتيسر الاطلاع عليها، من ثم لم نذكرها هنا، بينما لو كان الغرض عمل ثبت بأهم مراجع الموضوع كان من الممكن ذكرها، وهذا هو الفارق بين القائمة بأهم مراجع الموضوع، وقائمة الاستزادة التى جرى عليها البحث(1).

فعند تناول منهج التصنيف عند فيلسوف مثلا كالكندى أو الفارابى أو ابن رشد يتم جمع أكبر عدد ممكن من المصادر والمراجع، له وحوله، والبدء بالمراجع ثم المصادر، ثم العودة للمراجع فالمصادر كما ذكرنا، مع تقسيم المراجع أيضا إلى عدة ملفات أصغر: الأعمال التى تتناوله عامة، والأعمال التى تتناوله من زاوية معينة أو نظرية ما، وعند العمل فى الكندى مثلا - يتم التفرغ البحثى تماما له ولفلسفته ومنهج التصنيف عنده، فإذا فرغنا من ملف الكندى انتقلنا إلى ملف آخر، وهكذا.

ومن ناحية أخرى: كنت أتمنى أن أسير فى الواقع من خلال التعامل بطريقة (الملفات) مع خطة البحث بطريقة منظمة تبدأ بالملفات التى تتعلق بالمنهج فالقسم الأول وأبوابه وفصوله، فالقسم الثانى وأبوابه وفصوله، ولا شك أن هذه الطريقة كانت ستؤدى إلى اتساق الفكر والواقع فى حركتهما، كما أن السير على أى طريقة منظمة لا ريب له ثمرته، لكن على أرض الواقع حرصت على ذلك قدر المستطاع، بيد أنه لم تتيسر دائما عملية حشد المراجع والمصادر المختصة بكل ملف بالصورة المرجوة، مما عوق حركة البحث مدة زمنية لا يستهان بها حتى أمكن جمع بعض الملفات التى يمكن البدء بها، وإن لم تكن كلها متوالية منطقيا بحسب خطة البحث، ولا شك أن أى باحث لا بد أن يتوقع الاصطدام بمشكلات ومعوقات أثناء عملية البحث، وعند تطبيقه لمنهجه الذى اختاره لعمله، وكانت هذه رغم كونها مشكلة إجرائية أحد المشكلات المهمة والمعوقة، وللتغلب عليها حرصنا على البدء بالملفات الأولى منطقيا ولم نقبل التنازل عن ذلك: ملف المناهج - الفلسفة العامة - ملفات (التأريخ - والمداخل العامة والنقدية) بالنسبة لكل علم من العلوم الثلاثة، ثم بعد الفراغ من هذه الملفات، عملنا فى أى ملف بعد ذلك بحسب ما تيسر اجتماعه بشرط أن تتم إعادة النظر

---

(1) تبلورت هذه الفكرة فى ضوء الإصرار على البحث عن طريقة منهجية ما تسمح بولوج عالم الفلسفة الإسلامية وبحرها المتلاطم بكثرة المصادر والمراجع والاتجاهات والأفكار، دون الغرق فى ذلك كله، وبحيث تتسم بالعملية وتكون نابعة من منهج التصنيف نفسه، وقد تبلورت شيئا فشيئا أثناء العمل، ومع كون ملف (مؤلفات الدكتور المرحوم عبد الرحمن بدوى) قد عملت فيه فى مرحلة وسيطة أثناء البحث عند العمل فى محور الفلسفة، إلا أننى كنت قد فصلت عنه كتاب (الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى من الفتح العربى حتى اليوم) للمستشرق الفرنسى الكبير ألفرد بل، والذى قام بترجمته د/ بدوى، وآثرت ضمه إلى ملف الملل والنحل، وهو آخر ملف عملت فيه فى البحث ضمن محور علم الكلام الذى كان ككل آخر محور تم العمل فيه نظرا لقلة مصادره ومراجعه بالمقارنة ببقية محاور العمل، فأرجأت العمل فيه آملا الحصول على مزيد منها، وعندما اطلعت على كتاب ألفرد بل هذا القيم وجدت شيئا قريبا من هذه الفكرة عنده، حيث صدر كتابه أولا بإشارات إلى المراجع العامة (ص ١٠-٣٨)، ثم يذكر فى أول كل فصل ثبتا بمراجعه فيه، وقد بلغ مجموعها حوالى (٨٠) صفحة من إجمالى صفحات الكتاب البالغة (٤٦٢ص)، ويقول فى مقدمته (ص ١٠): ((لا نقصد هنا ولا فى مطالع الفصول القادمة إلى إيراد ثبت كامل بالمراجع، وإنما نرمى من الإشارات إلى المراجع إلى أن ندل القارئ على بعض المظان الأساسية للأخبار المستندة إلى الوثائق، كى يتهيأ له إن شاء أن يوسع ميدان أبحاثه فى المشاكل المختلفة التى نتناولها فى هذه الدراسة))، فأسعدنى منه أمران أولهما أن صنيعه من حيث الظاهر شد عضد الفكرة المطروحة هنا، وثانيهما أن صنيعه من حيث الروح مختلف تماما، فالفكرة دارت عنده فى إطار تقليدى بالاقتراح على القارئ بالمراجع التى يرجع إليه. بينما الفكرة هنا لا تبغى إطلاقا الاقتراح على القارئ، وإنما تم توظيفها منهجيا فى إطار المنهج المحدد الذى تم شرحه.

فى كل ما يسبقه منطقيا قبل الشروع فيه، فى سعى - نرجو أن يكون قد حالفه التوفيق - لتحقيق الاتساق والتواصل الذى كنا نتمناه بالعمل المنظم المرتب من أول الأمر.

١٠) معاودة النظر فى بعض الملفات جزئيا أو كليا فى ضوء الوصول إلى بعض النتائج المهمة المؤثرة غير المتوقعة، أو المخالفة لبعض الآراء السائدة، والتى توجه حركة البحث توجيها جديدا، ومن ثم تظهر الحاجة إلى إعادة القراءة بعين جديدة نافذة ومتثبتة من صدق هذه النتائج، وقد تم هذا أكثر من مرة خاصة فى القسم الثانى من البحث (التطبيق)، فمع اكتشاف بعض خطوات مؤثرة عن منهج التصنيف عند شخصية علمية ما، تلح ضرورة العودة مرة أخرى إلى مطالعة مصادره فى ضوئها فيساعد ذلك على ضبط المكتشف والوصول إلى خطوات جديدة أخرى فى منهجه، وهو ما حدث بالفعل - وعلى سبيل المثال - فى البحث عن منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى أو الكلامى عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى أو الصوفى عند ابن عربى حيث رأى العديد من الباحثين - كما سيأتى - افتقاد مصنفاتهم للمنهج، لكن الوصول إلى ملاحظات خاصة حول منهج التصنيف عندهم جعل تلك الآراء محل نقد وحتم ضرورة العودة إلى مصادرهم أكثر من مرة، كما أن ملف (مناهج البحث) تمت العودة إليه كليا فى آخر البحث، وذلك لضبط النتائج والتحقق من صدقها وموافقتها لما اختطه علماء المنهج.

١١) لقد اقتضت طبيعة الموضوع – فيما يحسب الباحث – هذا المنهج، ثم اقتضى هذا المنهج محاولة الوصول إلى كل ما أمكن من المصادر والمراجع بحثا عن إجابة لأسئلة لم تتوقف عن التوالد والتفرع، مكونة لبنيان البحث، ورب مرجع أو مصدر أعطى البحث فكرة أو سؤالا بطريق غير مباشر، فيحمد له البحث ذلك حمده لآخر أجاب عن سؤال أو أكثر بطريقة مباشرة، ونأسف - أسفا حقيقيا وعميقا - لفوات فرصة الوقوف على مزيد من المصادر والمراجع التى يعتقد أنها كانت ستفيد الدراسة، إما لعدم تيسرها، وإما لنفاذ الوقت.

١٢) فى إطار الخطوات السابقة فلعل أنسب قالب للبحث – بحسب ما يذكره علماء المنهج والبحث العلمى – هو ما يسمونه بـ (البحث الكامل)، والذى يعتمد على العوامل المحددة التالية: أ- وجود مشكلة تستدعى الحل. ب- وجود الدليل القائم على حقائق تم إثباتها. ج- تحليل الدليل وتصنيفه واختباره وتطبيقه على المشكلة. د- استخدام الوسائل العقلية والمنطقية لترتيب أى حجج أو إثباتات حقيقية يمكن أن تؤدى إلى حل المشكلة. هـ - الحل المحدد – الذى نأمل الوصول إليه – والذى يعتبر إجابة على مشكلة البحث. فهذه العوامل التى تحدد الشكل المثالى لقالب (البحث الكامل) كانت نصب العين أثناء العمل، سائلين الله تعالى أن نكون قد وفقنا إلى تطبيقها بصورة لا تكون بعيدة عن القبول، وأن تكون هذه الخطوات كافية لتجنيب البحث المخاطر التى تكتنف عادة البحث العلمى[1].

١٣) لقد بدأت هذه (المحاولة فى المنهج) تلقائية، وانتهت تأملية[2]، وظل الجدل بينهما يوجه دائما حركة العمل أثناء البحث، وما سبق من خطوات كمحاولة فى المنهج، لم يجتمع بهذه الصورة إلا مع آخر حرف خط فى هذا البحث، والبون شاسع إلى أقصى تقدير بين المخطط المبدئى (بل البدائى) التلقائى الذى بدأ به البحث خطواته الأولى، وبين الصورة المنهجية التأملية الأخيرة التى وصل إليها، والتى يرجع الفضل المحض فيها إلى تلك العقول الإنسانية الكبيرة التى أثرت المجال الفلسفى من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، ومهما يكن من ضعف أو خطأ فى هذه النتائج أو المحاولات المنهجية التى قدمها الباحث فإنه يرجع إلى قصوره الذاتى وضعف البصر والبصيرة عن الرؤية العلمية الصحيحة.

١٤) لقد حاولت - كما سبقت الإشارة - أداةُ (منهج التصنيف) تطوير نفسها بنفسها فى أثناء البحث بحيث تكون أداة منهجية عامة، سعيا لئلا يكون هناك ما هو خارج قدرتها على التصنيف، وكان - وما زال - تطوير هذه المقدرة على التصنيف والتعامل مع كل المصنفات هو التحدى الأكبر أمام هذا البحث بغية الوصول إلى أداة عامة قادرة على التصنيف

(١) راجع بخصوص قالب (البحث الكامل)، والمخاطر التى تكتنف البحث العلمى كتكوين نتائج مبتسرة، وتجاهل الأدلة المضادة، وعدم الدقة فى الملاحظة، والتأثر بالأحكام الشخصية والتحيزات المسبقة... إلخ: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٢٧- ٣١)، (٦٨ - ٧١).

(٢) انظر بخصوص المنهج التلقائى والتأملى: أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٥- ٦).

والتعامل بصورة فاعلة، إن الأساس العقلى الذى يقوم عليه هذا الافتراض (قدرة منهج التصنيف كأداة عامة على التعامل مع كل المصنفات) هو: أنه لا يعقل أن يقوم مصنف عاقل بالتصنيف والتأليف والكتابة إلا بناء على منهج تصنيف ما، وما علينا إلا اكتشافه، وهذه فى الحقيقة هى قضية البحث فى صور ا البسيطة ا ردة، فثمة مناهج وراء كل مصنف: منـهج بحـث، ومنهج تصنيف. وفى سعيها الحثيث للتطور حاولت ألا تقف بوظيفتها عند حد الوصف، الذى كانت تتمنى فى أول الأمر أن تحسنه، وأن تتطور مرات قليلة فى آخر البحث نحو النقد، فاستطاعت أن تساهم فى نقد بعض الأفكار والآراء حول أصـالة هذا الفيلسوف أو ذلك المتكلم أو الصوفى، أو نقد بعض الآراء حول قيمة مصنفاته، كما ساعدت من خلال نقـد منـهج تصنيف بعض المصنفات فى ترجيح أو نفى نسبتها لمؤلفيها.

١٥) وأخيرا فإنه يبدو أن ثمة علاقة متبادلة قامت بين ذات الباحث وأداة (منهج التصنيف)، تارة تحاول الـذات أن تطور الأداة، وتدفع ا إلى الإمام، فإذا ظنت الأداةُ أ ا ارتفعت شيئا التفتت وراءها ومدت يدها آخذة بالذات ترفعها إليها، وهكذا بين حركة دفع ورفع مضى البحث، وإذا بالذات والأداة معا يتحولان إلى باحث ومبحوث، فالذات تحاول تطـوير الأداة، فإذا تطورت الأداة شيئا عادت إلى الذات تحاول تطويرها بحثيا لتكون هى الأخرى على قدم المساواة معهـا. لقـد كانت هذه العلاقة تتم بوعى فى أحيان قليلة حيث حرصت الذات على استقلال الأداة دائما عملا على إخراجها من ضيق الذاتية إلى رحابة الموضوعية؛ سعيا وراء منهج وأداة بحث عامة، وبدون وعى فى أول الأمر غالبا ليتم اكتشافه بمحض الصدفة أثناء عملية البحث، ثم محاولة توظيفه لخدمة البحث والمضى به قدما.

هذا هى محاولة فى المنهج تمت الدراسة فى ضوئها، فما كان فيها من توفيق فيرجع الفضل فيه بعد الله عز وجـل إلى أستاذى الحبيب وشيخى الجليل الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور حفظه الله تعالى، حيث تعتبر هذه الدراسة ومنـهجها المذكور هنا الثمرة المباشرة للحوار العلمى الدائم معه طوال سنوات البحث، فلم يأل -جزاه الله خيرا- جهدا ولا وقتا ولا علما ولا نصحا ولا إرشادا إلا وقدمه، وكنت دائما أجد منه السند والمدد المتواصلين عندما يبلغ الإجهاد والمعاناة مبلغهما، فيبث فى روحا من روحه تعين على مواصلة المسير، وكانت ملاحظاته الدقيقة والثرية كفيلة دائما - ليس فقط بتـصحيح العمل - وإنما بإحداث ثورة فيه، فإن أدرك البحثُ الصوابَ والتوفيق فهو بفضل ما بذره وزرعه ورعاه، وإن تكن الأخرى فمردها إلى قصور تربة الباحث، حيث لم تثمر رغم حسن العناية والرعاية التى قُدمت لها.

الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج. وفيه فصلان:

الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه

الفصل الثانى: علاقات منهج التصنيف وآثاره

الباب الأول: مناهج التصنيف من الخارج

الفصل الأول: أهمية منهج التصنيف وأغراضه ووظيفته والمؤثرات فيه

أولا: أهمية مناهج التصنيف	ثانيا: أغراض منهج التصنيف
ثالثا: وظيفة منهج التصنيف	رابعا: المؤثرات فى منهج التصنيف

أولا: أهمية مناهج التصنيف:

ترجع أهمية مناهج التصنيف فى جانب منها إلى كون التصنيف داخلا فى مرتبة من مراتب الوجود؛ إذ للوجود أربع مراتب: (الكتابة – العبارة – الأذهان – الأعيان)، والأوليان مجازيان، والأخير هو الوجود الحقيقى الأصيل، وأما الثالث وهو الوجود الذهنى فمختلف فيه(١).

فإذا كانت الكتابة هى إحدى مراتب الوجود ولو مجازا، فإن الكلام على مناهج التصنيف هو كلام على كيفية تنظيم إحدى مراتب الوجود حيث لا ينبغى أن يبرز إلى الوجود دون منهج تصنيف أو طريقة محددة.

ولقد اعتنى علماء الإسلام وفلاسفته ومفكروه بتنويع مناهج التصنيف فى العلوم الإسلامية المختلفة، كما اهتم بعض الباحثين بدراسة هذه المناهج والكشف عن خصائصها، ففى علم التفسير مثلا سنجد (المنهج اللغوى – المنهج الأثرى – المنهج الفقهى...)، وكان للدكتور الذهبى دورا مهما فى دراسة هذه المناهج(٢).

أما الحديث الشريف، فكان نصيبه من التنويع كبيرا، فكان هناك مناهج للتصنيف على الأبواب: كالجوامع – الصحاح – السنن – المصنفات – المستدركات – المستخرجات – الموطآت – الزوائد. وهناك التصنيف على الأسماء: كالمسانيد – الأطراف – المعاجم – المشيخات. وهناك التصنيف على الألفاظ كالكتب المصنفة على أوائل الحديث، إلى غير ذلك من أنواع التصنيف فى علوم الحديث الشريف. ولكل نوع من هذه الأنواع مناهج تصنيف متعددة قامت عليها، وقد اعتنى علماء مصطلح الحديث بالكلام عن هذا كله.

كما تنوعت مناهج التصنيف فى علم الفقه بين المذاهب الأربعة، بل سنجد داخل كل مذهب مدارس متعددة أثرت بلا شك فى التصنيف المذهبى، فعند الشافعية مثلا: طريقة الخراسانيين وتميل إلى القياس أكثر – وطريقة العراقيين وتميل إلى النقل أكثر(٣)، ولا شك أن هذا الاختلاف فى أساس الطريقتين أثر على التخريج الفقهى وأثر على التصنيف فى علم الفقه، فأكثر الخراسانيون من التفريع والتخريج وفرض المسائل، بينما انصبت عناية العراقيين على صحة نقل مذهب الشافعى، ونقل كلامه فى المسائل والفروع الفقهية.

هكذا تنوعت مناهج التصنيف فى هذه العلوم الإسلامية الكبيرة، فماذا عن علوم الفلسفة الإسلامية، هذا ما نحاول رصده فى هذا البحث. ولا تخلو مصادرنا الإسلامية المتقدمة من إشارات متناثرة عن إدراك المصنفين المسلمين لمناهج التصنيف، ومراعاتهم لها فيما صنفوه من كتب.

---

(١) طاش كبرى، مفتاح السعادة (٧٥/١). ولمزيد من التفصيل راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتى، دراسات فى علم الكلام، (ص ١٧ - ١٨).

(٢) قدم الزركشى فى البرهان فى علوم القرآن، والسيوطى فى الإتقان فى علوم القرآن جهودا مهمة فى الكلام على أنواع علوم القرآن، وبيان ما ألفه العلماء فى كل نوع، لكن قدم أخرج الدكتور محمد حسين الذهبى دراسة متخصصة فى مجلدين تحت عنوان (التفسير والمفسرون)، تناول فيها مناهج التصنيف فى علم التفسير محللا لنماذج من مناهج العلماء فيه.

(٣) النووى، المجموع شرح المهذب (٦٩/١)، وللتوسع راجع: أ/د على جمعة، المدخل، وهو دراسة موسعة حول المذاهب الأربعة الفقهية وطرقها ومدارسها وأهم المصنفات فيها.

ففى الفهرست لابن النديم مثلا، والذى جمع فيه ما صنف حتى سنة (٣٧٧ هـ) العديد من تلك الإشارات التى لا تخلو من طرافة، كما لا تخلو من فائدة فى مجال بحثنا هذا:

ومن تلك الإشارات قول ابن دريد فى شأن أبى حاتم السجستانى (ت ٢٥٥ هـ) وكلاهما من أئمة العربية: ((وكان يتبحر فى الكتب، ويخرج المعمى، حاذقا بذلك، دقيق النظر فيه)).

ومن كان – كابن دريد - هذا شأنه فى القراءة، فنراه ستكون مؤلفاته كذلك، على أنه كما يلفت نظرنا ما وصف به أبا حاتم، لا بد أن يلفت نظرنا إدراك ابن دريد المبكر بعد حوالى قرن من بداية حركة التصنيف فى الإسلام لأسس النقد للمصنفات، فلا بد من: التبحر – كشف المعمى – الحذق – دقة النظر.

ويصف الإمام اللغوى ثعلب منهج تصنيف الإمام الفراء (أبى زكريا يحيى بن زياد ، ت ٢٠٧ هـ) بقوله: ((وكان الفراء يتفلسف فى تأليفاته ومصنفاته)).

ولسنا مع ابن النديم فى تفسيره لذلك بقوله بعده: ((يعنى يسلك فى ألفاظه كلام الفلاسفة)).

بل نرى أن هذا التفلسف وصل مع الفراء إلى مدى أبعد من مجرد التأثر بألفاظ الفلاسفة إلى التأثر بمناهجهم وتفكيرهم فى التأليف، مع كونه أحد أئمة العربية الكبار، وربما يشير إلى ذلك ما أورده ابن النديم نفسه من ثبت لأحد رسائل الفراء، وهى رسالة أسماء الحدود، قال: ((وهى على هذا الترتيب: حد الإعراب فى أصول العربية، حد النصب المتولد من الفعل، حد المعرفة والنكرة...))، وهكذا سيطرت فكرة الحدود المنطقية على خطة تصنيف الفراء النحوية.

وقريب من هذا ما ذكره ابن النديم فى ترجمة أبى زيد أحمد بن سهل البلخى، حيث يقول: ((وكان فاضلا فى سائر العلوم القديمة والحديثة، تلا فى تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه... وكان يرمى أبو زيد بالإلحاد، فحكى عن البلخى أنه قال: هذا الرجل مظلوم – يعنى أبا زيد – وهو موحد، أنا أعرف به من غيرى، وإنا نشأنا معا، وإنما أتى من المنطق، وقد قرأنا المنطق، وما ألحدنا بحمد الله))(1).

وهذا النص واضح من ابن النديم فى إدراك المسلمين الواضح للفرق بين المضمون العلمى للتصنيف، ومنهج التصنيف، فالمضمون العلمى لمصنفات البلخى يغلب عليها الأدب واللغة، أما منهج التصنيف فقد تلا فيها طريقة الفلاسفة.

ثانيا: أغراض منهج التصنيف:

أما أغراض منهج التصنيف: فالعلوم البشرية – فيما يذكر ابن خلدون - خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذى يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بتصور الحقائق أولا، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانيا، فإذا استقرت من ذلك صورة علمية فى الضمير فلا بد من بيانها لآخر، إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة لصقل الأفكار فى تصحيحها. وذلك البيان إنما يكون بالعبارة، وهى الكلام المركب من الألفاظ النطقية التى خلقها الله فى عضو اللسان مركبة من الحروف، وهذه رتبة أولى فى البيان عما فى الضمائر، وإن كان معظمها وأشرفها: العلوم، وبعد هذه المرتبة الأولى من البيان رتبة ثانية، يؤدى بها ما فى الضمير لمن توارى أو غاب عن شخصه وبعد، أو لمن يأتى بعد ولم يعاصره ولا لقيه، وهذا البيان منحصر فى الكتابة، وهى رقوم باليد تدل أشكالها وصورها بالتواضع على الألفاظ.

وأحد قسمى هذا البيان يدل على ما فى الضمائر من العلوم والمعارف فهو أشرفها، وأهل الفنون معتنون بإيداع ما يحصل فى ضمائرهم من ذلك فى بطون الأوراق بهذه الكتابة، لتعم الفائدة فى حصوله للغائب والمتأخر، وهؤلاء هم المؤلفون.

والتواليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثيرة ومتنقلة فى الأجيال والأعصار وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول.

وأما العلوم الفلسفية فلا اختلاف فيها لأنها إنما تأتى على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية فى تصور الموجودات على ما هى عليه، فإن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف فى العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف

(1) انظر النصوص السابقة عند ابن النديم، فى الفهرست فى المواضع التالية على التوالى: (1/58، 66، 67، 138).

خارج الخبر.

ثم إن الناس – فيما ذكر ابن خلدون - حصروا مقاصد التأليف التى ينبغى اعتمادها وإلغاء ما سواها فعدوها سبعة:

أولها: استنباط العلم بموضوعه وتقويم أبوابه، وفصوله، وتتبع مسائله، أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق يحرص على إيصالها لغيره لتعم المنفعة به.

ثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتواليفهم فيجدها مستغلقة على الأفهام، ويفتح الله له فى فهمها، فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه لتصل الفائدة لمستحقها، وهذه طريقة البيان لكتب المعقول والمنقول، وهو فصل شريف.

ثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ فى كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله، ويستوثق من ذلك بالبرهان الواضـح الذى لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذر محوه ونـزعه بانتـشار التـأليف فى الآفـاق والأعصار وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع ذلك فى الكتاب ليقف الناظر على بيان ذلك.

رابعها: أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلع على ذلك أن يتمم ما نقص من تلك المسائل، ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

خامسها: أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة فى أبوا ا، ولا منتظمة، فيقصد المطلع على ذا ـك أن يرتبـها ويهذ ا، ويجعل كل مسألة فى با ا.

سادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة فى أبوا ا من علوم أخرى، فينتبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذا ـك الفـن، ويظهر به فن ينظمه فى جملة العلوم التى ينتحلها البشر بأفكارهم.

سابعها: أن يكون الشىء من التواليف التى هى أمهات للفنون مطولا مسهبا فيقـصد بالتـأليف تلخـيص ذا ـك بالاختصار والإيجاز للمتكرر إن وقع، مع الحذر من حذف الضرورى لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول.

يقول ابن خلدون: ((فهذه جماع المقاصد التى ينبغى اعتمادها بالتأليف ومراعا ا، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة))، ونبه على أن أرسطو قد عدد هذه المقاصد[١].

ويرى بعض العلماء أن حركة التصنيف تمثل عملية تقريب العلم ونقله بصورة مفهومة من عصر ماض إلى عـصر آت، فيقول وهو بصدد كلامه عن التصنيف فى علم التصوف: ((اعلم أيها الطالب أن كتب الطريقة كثيرة، واضحة شهيرة، ولكن لا بد كما قال بعضهم لكل عصر من مترجم يترجم كلام أهل العصر الذى قبله، حتى يفهمه أهل العصر الذى بعده، ولـولا هذا الذى ذكرناه لما كثرت التصانيف، وبلغت هذا الحد لأن الكتاب والسنة متكفلان ببيان جميع الأحكام والمسائل))[٢].

ثالثا: وظيفة منهج التصنيف:

أما وظيفة منهج التصنيف: فمنهج التصنيف – فى أساسه - وصفى بمعنى أنه يصف ما وقع بالفعل من المـصنفين فى علوم الفلسفة الإسلامية من مناهج للتصنيف فى مؤلفا م.

والجانب الوصفى وإن كان يقف عند حدود وصف الواقع فإنه يبتغى من وراء ذلك الكشف عن أحد أوجه عبقرية الحضارة الإسلامية فإن هذا الواقع الذى ينبغى وصفه هو فى كثير من أوجهه كان واقعاً مشرقاً مجيداً ممثلا على أتم تمثيـل لحضارة الإسلام.

فالبحث فى مناهج التصنيف هو بحث فى وجه من وجوه تمدن الحضارة الإسلامية وكشف عن وجه أصيل من وجوه أصالتها وتاريخ الأمة الحقيقى – كما يقول جورجى زيدان – إنما هو تاريخ تمد ا وحضار ا لا تاريخ حرو ا وفتوحها[٣].

وبقدر ما يمكننا استخدام مناهج التصنيف كمعيار وصفى يمكننا أيضا فى مرحلة متقدمة أخرى من البحث المنهجى أن نستخلص منها معياراً نقدياً يمكننا من خلاله نقد المؤلفات المصنفة تحت عنوان الفلسفة الإسلامية لمعرفة هـل تعـبر تلـك

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٩٧ - ٥٠٠) باختصار وتصرف.

(٢) الخانى (محمد بن عبد الله بن مصطفى الخانى الخالدى النقشبندى ت ١٢٧٩)، البهجة السنية فى آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، (ص ٧).

(٣) ج. زيدان، تاريخ التمدن الإسلامى (١٢/١). وقد أفرد بالفعل الجزء الثالث للكلام عن العلوم فى المدنية الإسلامية.

المصنفات بحق عن الفلسفة الإسلامية أم لا.

فأى هؤلاء أكثر أصالة فى مناهجهم: الفلاسفة الإسلاميون – المتكلمون – الصوفية، وأيهم أكثر تعبيرا عن الحضارة الإسلامية بعمقها، وأصالتها، وخصائصها ؟ أم أنهم جميعا كانوا كذلك ؟

لقد قال الدكتور النشار: ((إن الشافعى لم يصدر فى هجومه على المنطق الأرسطى عن اتجاه خاص ومزاج فردى ولكن عن الإسلام ذاته هذا الإسلام الذى لم يكن يمثله ويتطابق معه أرشد تطابق، لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية، وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء وعلى رأس كل هؤلاء الشافعى))(١).

فهل حقًّا لم يمثل المتكلمون والفلاسفة والصوفية الإسلام ؟

إن مصنفات هؤلاء هى مجلى تأثرهم بالإسلام، ومجلى لقربهم أو بعدهم عنه، ومن هنا يحاول هذا البحث أن يقدم أداة توضح لمستخدمها حقيقة أصالتهم الإسلامية.

ويمكننا أن نضع فى إطار الوظيفة النقدية لمنهج التصنيف تلك المحاولة القيمة التى قدمها الدكتور حامد طاهر فى نقده لحركة التأليف فى العالم العربى المعاصر، مستبطنا فى تحليله لهذه الحركة: ما ينبغى أن يكون عليه التصنيف الصحيح والفاعل والمؤثر فى حركة المجتمع، وتوصل من خلال هذا إلى عشر ظواهر تتسم بها حركة التأليف العربية المعاصرة:

١- غياب التخصص فى موضوع واحد فى مجال معين. ٢- المؤلف يكتب فى موضوعات مختلفة، أو متباعدة فى موضوع معين. ٣- المؤلف الواحد يكتب فى أكثر من مجال.

٤- المؤلف الواحد يكتب بمستويات متفاوتة فى مجال واحد أو فى مجالات متعددة. ٥- العناوين الفضفاضة.

٦- موضوعات لا تعبر عن مشكلات حقيقية. ٧- غياب الحلول المبتكرة أو الرؤى الجديدة.

٨- عيوب لغة التأليف. ٩- غياب الأعمال الأساسية والأدوات اللازمة للبحث العلمى.

١٠- عدم متابعة حركة التأليف بالتصنيف والنقد(٢).

<u>ومن وظيفة منهج التصنيف:</u> استنباط الجديد وشرح المستغلق وسد الخلل: فيرى أبو بكر الخوارزمى العالم الرياضى المسلم العظيم أن المؤلف – أى مؤلف -: ((إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجا قبله فورثه من بعده، وإما رجل شرح مما أبقى الأولون ما كان مستغلقا فأوضح طريقه، وسهل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد فى بعض الكتب خللا فلم شعثه وأقام أوده، وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه، ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه)) (٣).

فهذه هى وظيفة منهج التصنيف عند الخوارزمى، والتى تتفرع إلى ثلاثة محاور: ١- استنباط الجديد. ٢- شرح المغلق وتوضيحه. ٣- سد خلل المتقدمين.

<u>ومن وظيفة منهج التصنيف:</u> الإحاطة بالعلم المُصنف فيه: وهذه من الوظائف الأساسية لمنهج التصنيف، ونجد لهذه الوظيفة إشارة واضحة وقوية عند ابن صاعد حيث يقول: ((ولا أعرف كتابا ألف فى علم من العلوم قديمها وحديثها، فاشتمل على جميع ذلك العلم، وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب: أحدها المجسطى لبطليموس. والثانى: كتاب أرسطاطاليس فى علم صناعة المنطق. والثالث: كتاب سيبويه البصرى فى علم النحو العربى. فإن هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعه إلا ما لا خطب له)) (٤).

هذه الوظيفة (الإحاطة بالعلم المصنف فيه) جعلها ابن الجوزى أيضا محك النظر حين انتقاده للكتب المصنفة فى علم تفسير القرآن الكريم مثلا، فإذ به يقول: ((لما رأيت جمهور كتب المفسرين لا يكاد الكتاب منها يفى بالمقصود كشفه، حتى

---

(١) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (ص٧٣).

(٢) أ/د حامد طاهر، حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر، (ص ٥١ - ٦٢).

(٣) الخوارزمى، الجبر والمقابلة، (ص ١٥ من نشرة على مصطفى مشرفة ومحمد مرسى أحمد، القاهرة ١٩٣٩ م، مطبوعات الجامعة المصرية)، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ١٧٣ بالهامش).

(٤) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٤٤) بتصرف يسير.

ينظر الآية الواحدة فى كتب، فرب تفسير أخل فيها بعلم الناسخ والمنسوخ، أو ببعضه، فإن وجد فيـه لم يوجـد أسـباب النـزول، أو أكثرها، فإن وجد لم يوجد بيان المكى من المدنى، وإن وجد ذلك لم توجد الإشارة إلى حكم الآية، فإن وجد لم يوجد جواب إشكال يقع فى الآية إلى غير ذلك من الفنون المطلوبة، وقد أدرجت فى هذا الكتاب من هذه الفنون المـذكورة مع ما لم أذكره مما لا يستغنى التفسير عنه ما أرجو به وقوع الغناء ذا الكتاب عن أكثر ما يجانسه، وقد حذرت من إعـادة تفسير كلمة متقدمة إلا على وجه الإشارة، ولم أغادر من الأقوال التى أحطت ا إلا ما تبعد صحته، مع الاختصار البالغ... وقد انتقى كتابنا هذا أنقى التفاسير، فأخذ منها الأصح والأحسن والأصون، فنظمه فى عبارة الاختصار...))[١].

وفى الحقيقة فإن كلام ابن الجوزى ثرى بالعديد من النقاط المفيدة ال بحثنا فى مناهج التصنيف بداية مـن فكـرة الإحاطة بمقصود العلم المراد، وألا يبدأ المصنف عمله إلا بعد الإحاطة بجمهور الأعمال المصنفة قبله فى هذا العلم، ووعـى المصنف بمشكلات هذا العلم (ففى التفسير: الناسخ والمنسوخ، أسباب النـزول...)، جمع الأقوال، عدم التكرار، انتقـاء الأصح، استبعاد الضعيف، الاختصار البالغ.

رابعا: المؤثرات فى منهج التصنيف:

هناك العديد من المؤثرات التى لها تأثير على عملية التصنيف، وإن اختلفت درجة التأثير من أمر إلى آخر، فمثلا:

١- جمهور الخطاب: فالكتاب للمبتدئ، غير المتوسط، غير المنتهى.

٢- الموضوع: حيث يؤثر الموضوع بشكل مباشر على منهج التصنيف.

٣- المنهج العلمى الذى يتبناه المصنف، له تأثير واضح على طريقته فى التصنيف.

٤- طريقة الاستدلال، ففى مجال الفلسفة الإسلامية من يقدم العقل على النقل فى الاستدلال ستختلف طريقتـه فى ترتيب الأدلة ومن ثم منهجه فى التصنيف عمن يقدم النقل على العقل.

٥- الرد على المخالفين أو الاقتصار على الراجح.

ولا شك أن هناك العديد من المؤثرات التى تحتاج إلى الوقوف عندها بشىء من التفصيل، وهذا ما سنحاول تناولـه فيما يلى:

أ- <u>تأثير القرآن الكريم فى علوم الفلسفة:</u> لقد أثر القرآن الكريم فى تفكير العـرب وفى اتجاهـات التفلـسف لديهم، ومن الخطأ أن يطلق القول بأن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية، ولا شك أن جميع مـن شـغل مـن المسلمين بالتفكير الفلسفى حاول أن يستند إلى القرآن الكريم[٢].

ويؤكد مؤرخو الحضارة الإسلامية حتى من غير المسلمين على محورية القرآن الكريم فى نشأة علوم الإسـلام، فـ ـ ((جملة القول أن ما اشتغل به المسلمون فى صدر الإسلام من العلوم مرجعه إلى القرآن فهو المحور الذى تدور عليـه العلـوم الأدبية واللسانية فضلا عن الدينية))[٣].

وكتابة المصحف الشريف تعتبر بحق أول جمع وتدوين فى الإسلام – إن جاز التعبير – وقد اختلف الصحابة فى كتابة المصحف (كمصحف أبى – مصحف ابن مسعود – مصحف على...) حتى كتب سيدنا عثمان بن عفان المصاحف، وأمـر بإحراق ما سواها، وهذا معروف من الناحية التاريخية[٤]، ويستفاد منه:

١- أسس التصنيف متنوعة، ولهذا اختلفوا فى مصاحفهم، حتى كتب عثمان المصحف الإمام، ملتمسا منهج ذلـك من خلال ما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم.

٢- ضرورة التزام معايير معينة فى التصنيف.

---

(١) ابن الجوزى، زاد المسير فى علم التفسير (٦/١) باختصار طفيف.

(٢) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/ ٢٩ – ٣٤).

(٣) ج. زيدان، تاريخ التمدن، (٤٣/٣).

(٤) راجع للتوسع: التطور الموضوعى للكتابة العربية، والتى تبدأ بكتابة القرآن الكريم فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم: أ/د عبد الفتاح مصطفى غنيمـة، نشر الكتاب، م س، ص ٩٧ وما بعدها.

٣- أثر التصنيف خطير على المستوى الحضارى. ٤- كما أنهم اختلفوا فى جمع السنة، واختلفوا فى خطط التصنيف فيها، بعد اجتماعهم على المصحف الإمام.

وإذا كانت مادة (ص ن ف) لم ترد فى القرآن الكريم مطلقا، بينما وردت مادة (ن هـ ج) مرة واحدة فى قوله جل شأنه {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا} [المائدة: ٤٨].

قال المبرد: عطف شرعة على منهاج؛ لأن الشرعة لأول الشىء، والمنهاج لمعظمه ومتسعه، واستشهد على ذلك بقولهم: شرع فلان فى كذا إذا ابتدأه، وأنهج البلى فى الثوب إذا اتسع فيه(١).

على أن الفلسفة القرآنية – بحسب تعبير أ/د يحيى هويدى – لم تحظ بالاهتمام اللائق بها حتى الآن، مع أننا فى مسيس الحاجة إليها... والتى تقوم على تعميق التصور الأنطولوجى لله فى الإسلام، وتتخذ من هذا التصور محور الارتكاز فى فلسفة عامة نبين فيها علاقة الله بالكون والإنسان، وخلق الله للعالم، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس وبالمجتمع الذى يعيش فيه، وقد كان حريا بالفلاسفة الإسلاميين أن يتجهوا منذ البدء هذه الوجهة، لكن إعجابهم بالتراث اليونانى عند نقلهم وترجمتهم له، وحرصهم على الإلمام بالعلوم العقلية جعلهم يبدأون من هذه العلوم، ويهملون تعميق الفلسفة القرآنية، حقا إنهم خلفوا لنا رصيدا ضخما من المعارف الإنسانية يشهد بأصالتهم وطرافتهم إلى جانب هضمهم للتراث اليونانى وفهمهم له فهما جيدا، لكن ماذا لو كانوا قد وجهوا جزءا من هذا المجهود الضخم إلى تعميق الفلسفة التى قدمها لهم كتاب الله، ولو كانوا فعلوا ذلك لكان لنا اليوم فلسفة قرآنية إلى جانب تلك الفلسفة الإسلامية، التى نقرأ آثارها المختلفة فيباعد كثير منها بيننا وبين القرآن الكريم... المصدر الحقيقى لنشأة الفكر الفلسفى الحقيقى فى الإسلام... وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التى ينبغى الاهتمام بها إذا كنا نريد حقا قيام فلسفة قرآنية إلى جانب الفلسفة الإسلامية.

من ثم فلنا أن نتساءل معه: ما هى الجهود الجادة التى بذلها الفلاسفة الإسلاميون فى استخراج ما اشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية ؟ وإلى أى مدى نستطيع أن نقول عن الفلسفة الإسلامية التى بين أيدينا اليوم: إنها فلسفة قرآنية؟

ولا يكفى فى الإجابة على ذلك أن نذكر ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة – فى محاولتهم التوفيقية – من أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة، إذ هذا الكلام العام لم يصحبه تحليل فلسفى لكل ما اشتمل القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولا يكفى أيضا سرد النظريات التى اقتبسها علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون من التراث اليونانى وحولوها حتى تتفق مع عقيدتهم، التى وإن أثرت فى الفكر الفلسفى بعامة وأضافت إليه جديدا إلا أننا يجب أن لا ننسى أنها بدأت من التراث اليونانى ولم تبدأ من القرآن الكريم، وعلينا ألا نخلط بين الدعوة إلى الاطلاع على التيارات العقلية والفلسفية، وبين الضياع وسطها وعدم تبين موقف واضح لنا من خلالها، والخط الذى كان ينبغى أن تتميز به الفلسفة الإسلامية هو قراءة القرآن الكريم من خلال ثقافة فلسفية تقوم على هضم وفهم التيارات الفلسفية وتساعد على استخراج ما فيه من فلسفة، لا تقف عند حد تدعيم وجهات نظر الآخرين المختلفة بالآيات القرآنية دون تقديم فلسفة قرآنية متكاملة.

ورغم أن القرآن الكريم ليس كتابا فى الفلسفة أو الميتافيزيقا، كما أنه ليس كتابا فى أى فرع من فروع العلم، إلا أن فيه الخطوط العريضة لمشكلة خلق الله للعالم، ومشكلة الزمان، ومشكلة الإنسان وعلاقته بالكون... ألخ ففى هذه المشكلات كان للقرآن الكريم موقف ورأى، والقرآن لا بد أن يحتوى على نظرات فلسفية من حيث إن الفلسفة والدين يلتقيان فى أنهما يقدمان لنا تفسيرا شاملا للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان وعلاقة هذا كله بالخالق(٢)، كما أن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كانا المأخذ الأساسى للمنهج العلمى الإسلامى، وهو ما سنعرض له فيما يلى.

ب- المنهج العلمى الإسلامى وأثره فى مناهج التصنيف: كل ما فى الإسلام يبدأ من القرآن الكريم، ومن المقرر أن هذا الكتاب الخالد قد زود المسلمين بمنهج للمعرفة يعتمد – فى خطوطه العامة - على مشاهدة الحس، وبداهة

(١)نقله عنه أبو هلال العسكرى فى كتاب الفروق، (ص ١١).

(٢) أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٣ – ٨، ٧٤ – ٧٦) باختصار وتصرف واسع.

العقل، ويتميز بالبساطة والوضوح، ويتجه إلى منفعة الإنسان فى دينه ودنياه[1].

ولم يكن العلماء العرب مجرد نقلة للعلم اليونانى القديم، لكنهم أضافوا إليه إضافات مبتكرة ذات أهمية عظيمة، وقد وقف مفكرو الإسلام على أهم مشكلة فى العلم تمس صميمه، وهى مشكلة المنهج، ذلك أن تقدم البحث العلمى رهين بالمنهج، بحيث يدور معه وجودا وعدما، ومن شرط قيام العلم أن يكون طريقة جامعة لشتات الجزئيات المبعثرة، لتفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين[2].

ويمكننا أن نلتمس الأسس العامة للمنهج العلمى الإسلامى فى العديد من الآيات القرآنية الكريمة تمثل الإطار العام الحاكم لعقل المسلم وفكره وقيمه وضميره، والتى أولى ما يكون بالالتزام بها هو المصنف، ومن ذلك المبادئ القرآنية التالية: الملك لله، الآخرة خير من الأولى، سخر لكم ما فى الأرض جميعا منه، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، التعقل، والتفكر، التدبر، اليقين، العلم، البيان، الهدى... إلى آخر القيم القرآنية الخالدة التى يجب أن يهتدى بها المسلم عامة، والمصنف منهم خاصة.

كما أن المنهج العلمى عند المسلمين – الذى استنبطوه من مصادر الشريعة الإسلامية - قد تنوع بتنوع مجالات البحث[3]:

١- ففى مجال الأمور الغيبية التى تتجاوز نطاق العقل البشرى (بحكم طبيعتها من ناحية وقدرته من ناحية أخرى) هناك منهج الاتباع، الذى يقوم على أساس عقلى هو التثبت من صدق من يدعى الرسالة ويخبر عن الغيب.

٢- وفى مجال العقيدة: يوجد منهج الاستقراء الحسى (القائم على الملاحظة والمواجهة المباشرة فى الظواهر)، والاستدلال العقلى القادر على إقناع الكافة.

٣- وفى مجال الشريعة: هناك منهج الاستنباط القائم على استخراج الأحكام الفرعية لكل ما يتعرض له الإنسان فى حياته من أصول الشريعة الأساسية.

٤- وفى مجال المعاملات: هناك منهج الإثبات والإشهاد، وتسجيل العقود عن طريق الكتابة.

٥- وفى مجال الأخبار المنقولة: هناك منهج التثبت والتحرى والتمحيص والبحث عن حال الناقلين للأخبار.

ومن الثابت تاريخيا أن المسلمين الأوائل قد استوعبوا جيدا هذه المناهج، وقاموا بتطبيقها على نحو يدعو للإعجاب فى مختلف المجالات، ويكفى أن نشير إلى منهجهم فى توثيق النص القرآنى على عهد أبى بكر الصديق وعثمان بن عفان، وما تم بعد ذلك بخصوص تأسيس علم القراءات القرآنية للحفاظ على سلامة الأداء القرآنى الصحيح لكى يستمر اتصال نطقه بنطق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، ثم كان البحث العلمى المنهجى الكبير الثانى لدى المسلمين هو جمع السنة النبوية الشريفة وتوثيقها، ثم كان البحث العلمى المنهجى الكبير الثالث عندهم بتأسيس المذاهب الفقهية الكبرى التى لها مناهج متعددة، وقد صحب ذلك نشأة العديد من العلوم المساعدة كعلوم الآلات وعلوم اللغة، ثم يأتى البحث الرابع عندهم فى مجال البحث الكلامى، والفلسفى – وبعد حركة الترجمة – والأخلاقى السلوكى، وفى مجال العلوم التجريبية باستخدام منهج الملاحظة والتجريب والذى كان له أثره البالغ فى النهضة الأوربية الحديثة.

ولقد تأثر المنهج العلمى عند المسلمين بالقرآن الكريم، وما أتى به من كليات أساسية تمثل أساس المنهج العلمى الإسلامى، كما تمثل فى الوقت نفسه أساسيات لا بد منها فى كل منهج تصنيف، ومن ذلك[4]:

١- العلم واستعمال العقل، قال تعالى {هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون} [الزمر، ٩]، {أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها} [الحج، ٤٦]، وقد حمل القرآن الكريم حملة شديدة على الذين لا يستعملون عقولهم.

---

(١) أ/د حامد طاهر، منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ١٣٢-١٣٣).

(٢) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩٨).

(٣) راجع: أ/د حامد طاهر، منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ١٣٣ - ١٣٥) باختصار وتصرف.

(٤) للتوسع بخصوصها، راجع: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٣٠ – ٤٩). أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٠ – ٥٥).

٢- الحرية، فالحرية والعقل صنوان، والحرية لزام الإنسانية، قال تعالى {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر} [الكهف، ٢٩].

٣- الاعتماد على الحجة والبرهان يجب أن يكون أساس كل دعوى أو نظرية، ومن ذلك قوله تعالى {وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين} [البقرة، ١١١]، وقال تعالى {ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه} [المؤمنون، ١١٧].

٤- الاعتماد على اليقين لا الظن طريقا إلى المعرفة، {وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا} [يونس، ٣٦].

٥- الإقناع بالبرهان العقلى والعملى فى وقت واحد، لتشارك الفطرةُ الفكر، وقد نوع القرآنُ الكريم أساليب الإقناع تنويعا كبيرا، من التحدى من وجوه مختلفة، بالبلاغة، وعظمة الخلق، وبفطرة الناس فى الإيمان بخالقهم، وبمراعاة السنن الكونية والاجتماعية {ولن تجد لسنة الله تحويلا} [فاطر، ٤٣]، وقد اتبع القرآن الكريم فى المحاورة منهجا ينبغى أن يتخذ أساسا وقاعدة فى مجال التفكير الفلسفى[1].

٦- الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن} [النحل، ١٢٥].

٧- استقراء الواقع، واستعمال العقل للاعتبار، والنظر فى أسرار الكون وعجائب المخلوقات، وهذه الخطوة من خصائص المنهج الإسلامى، ونجدها فى الكثير من سور القرآن الكريم، ومن أمثلته قوله تعالى {خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون...} الآيات [النحل، ٤ - ١٨].

٨- النهى عن التقليد وعدم الاستسلام للأوهام، قال تعالى {ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير} [لقمان، ٢٠]، وقال تعالى {وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا} [يونس، ٣٦]، إلى غير ذلك من آيات كريمة تأمر بالحرية واستقلال الإرادة وصدق القول، ونزاهة الفكر، وتنهى عن اتباع الهوى والظن، وعدم الاستسلام لما يحيط به من معارف تحتاج إلى نقد وتدقيق.

٩- عرض الآراء فى دقة، سواء أكانت مؤيدة له أم معارضة، وقد ضرب لنا القرآن الكريم فى ذلك خير الأمثال، حينما تحدث إلينا عن اعتراضات المشركين على الرسالة المحمدية، والإمام الغزالى يوجب عرض آراء المعارضين أحسن عرض، وتصويرها أحسن تصوير، ثم بعد ذلك يأتى دور النقد والتمحيص[2].

١٠- إنصاف الخصم، حيث نستطيع أن نقرر بوضوح أن القرآن الكريم يؤكد على وجوب وحتمية إنصاف الخصم، وإذا كان التزام العدل قيمة إسلامية رفيعة، فإن القرآن الكريم يؤكد على ضرورة ذلك بإزاء الخصم، فى الوقت الذى أكد فيه على حرية المناظرة وحرية الرأى[3].

هذه هى بعض خصائص المنهج العلمى فى القرآن الكريم، والذى يخاطب الإنسان بجمعه وكليته فيخاطب فطرته وبديهته وأحاسيسه ومداركه وعقله ونفسه، ليستقرئ الواقع ويستنبط الحقائق، وليبين لنا هذا المنهج العلمى أن الإسلام يجمع بين الدين والحياة والعلم والعمل، ويحرص على الحرية الفكرية، والشخصية الإنسانية، ويفرض استعمال العقل،

(١) قدم أ/د عبد الحليم حفنى دراسة قيمة فى هذا الصدد نشرت تحت عنوان: أسلوب المحاورة فى القرآن الكريم، كشف فيها عن طبيعة الحوار فى القرآن الكريم، ومراحله، كما قدم دراسة تطبيقية وتحليلية لنماذج من الحوار فى القرآن الكريم.

(٢) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٨).

(٣) قدم الدكتور عبد الحليم حفنى دراسة قيمة فى هذا الصدد نشرت بعنوان: إنصاف الخصم فى القرآن الكريم وأثره الإعلامى.

وبوجب الحرية الكاملة فى الاقتناع، وعدم تعطيل الفكر، أو الركون إلى أوهام وأغاليط، بهذه الخصائص من الواقعية والعقلانية والحرية والاجتهاد والاعتبار والتفكر امتاز المنهج العلمى فى القرآن الكريم[(١)].

وتأسيسا على ما مضى فكل السمات التى يتسم بها المنهج العلمى الإسلامى لا بد أن يراعيها المصنف فى تصنيفه من: العلم واستعمال العقل، والحرية، والاعتماد على الحجة والبرهان... إلخ، وبهذا يظهر مدى تأثير المنهج العلمى على منهج التصنيف.

لقد كان لعلماء أصول الفقه – وعلى رأسهم الإمام الشافعى – فضل استقراء المنهج العلمى الإسلامى القائم على الاستقراء والتجريب والاستنباط، ووضعه فى صورة قواعد وضوابط، وإعماله فى مجالات علمية، ومنهم انتقل إلى جميع العلوم، ثم انتقل إلى أوروبا فى العصور الوسطى حيث بنت عليه نهضتها الحديثة[(٢)].

كما يمكننا من خلال تأمل تطبيق علماء الإسلام لهذا المنهج العلمى، وما جرى لهم فى مناظراتهم أن نستخلص بعض الأمور الأخرى:

١- أن النزاهة العلمية فريضة دينية سواء فى تحصيل العلم أو فى تعليمه أو فى المناظرة فيه.

٢- وجوب استقراء المشاهدات والجزئيات والاستنباط المصاحب للاستقراء، مع التثبت وبذل الجهد.

٣- نسبية النتائج فيما لم يحط فيه الاستقراء بجميع الجزئيات، وقطعية النتائج فيما أحيط فيه بجميع الجزئيات.

٤- البدء فى النظر العلمى بتجرد تام، دون الالتزام برأى خاص.

٥- اطراح الأوهام والخرافات والدعاوى التى لا ينهض عليها دليل.

٦- دلالة الشاهد على الغائب، ومنها دلالة صنع الله على وجوده وقدرته سبحانه.

٧- حتمية سنن الله فى أكوانه[(٣)].

ومن جهة أخرى فإن هذا المنهج العلمى الإسلامى قد أثّر بوضوح فى فلاسفة ومفكرى عهد النهضة الأوربية، وخاصة فرنسيس بيكون والذى حاول طمس تأثير العرب العلمى، ومع هذا فإنه لا يخفى تأثره بسميه روجر بيكون الذى يصرح باستفادته من العلوم العربية[(٤)].

وترجع أهمية فرنسيس بيكون ليس فقط إلى أهمية نظرياته المنطقية، ولكن الأكثر أهمية من ذلك هو ما أحدثه من تأثير فى العقل البشرى بمثل أعلى جديد للثقافة[(٥)].

ويتأكد لنا هذا التأثر الواضح من خلال مقارنة منهج فرنسيس بيكون المشهور بالمنهج العلمى الإسلامى، ويمكننا إيراد تلخيص لمنهج بيكون ذكره الأستاذ العقاد فى النقاط التالية:

١- أن للمعرفة الإنسانية غرضا واحدا هو تمييز الطبيعة وتوجيه قوانينها إلى مصالح الجماعات والأفراد.

٢- أن القياس على طريقة أرسطو مبنى على فروض، والفروض كلمات، والكلمات رموز وخواطر، فإذا التبست الخواطر اضطرب أساس البناء القائم عليها.

٣- أن أسلوب أرسطو يصوغ القواعد على حسب الأقيسة وهى أمور كلية، ثم يبحث عن مصداقها فى ظواهر الطبيعة، وأسلوب أستاذه أفلاطون يجعل العالم المحسوس تابعا للعالم المتخيل.

٤- اختبار الواقع هو أوجز طريق إلى العلم الصحيح، وإحصاء المشاهدات جميعا غير مستطاع أو لازم لتقرير النتائج.

٥- وجوب التخلص من تأثير أوثان العقائد الموروثة: أوثان القبيلة (نزعات العقل الطبيعية) – أوثان الكهف

---

(١) راجع: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٤٩ – ٥٠).

(٢) استعرض المستشار عبد الحليم الجندى أصول الفقه كمنهج قرآنى فى الباب الثانى من دراسته المتميزة: القرآن والمنهج العلمى المعاصر (من ص ٥١ – ١٠١)، ثم استعرض انتقال هذا المنهج إلى جميع العلوم فى الباب الثالث (ص ١٠٣ – ١٦٦)، ثم تأثيره فى المنهج العلمى المعاصر فى الباب الرابع (ص ١٦٧ – ٢٣٨).

(٣) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٢٩) بتصرف يسير.

(٤) انظر بخصوص ذلك: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢١٢، ٢١٥).

(٥) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢٠٦).

(أفكار العصور السابقة) – أوثان السوق (الأفكار المتداولة بين العامة) – أوثان المسرح (قضايا الفلاسفة وأخطاؤهم).

٦- أن الاختبار على نظام من النظم المطردة ضرورة للباحث عن حقائق العلوم من وراء المشاهدات(١).

وىرى المستشار الجندى أن خلاصات الأستاذ العقاد لبيكون هى أصول المنهج العلمى الإسلامى المغاير للمنطق اليونانى الأرسطى، وللأسباب التى دعت العرب لرفضه سواء من ناحية الكنه والماهية، أو من ناحية عدم الإحاطة بجميع الأشياء، أو من ناحية مسلك أصول الفقه فى السبر والتقسيم، كما أن التعبير بالأوثان وترتيبها مماثل للتعبير الإسلامى عن أغاليط النظار التى ورد معناها مفصلا فى القرآن الكريم، وملخصا فى خطبة رسالة الإمام الشافعى، ومرتبا على لسان الغزالى(٢).

ويؤكد على هذا روجير بيكون حين يقول فى صراحة: ((لو أتيح لى الأمر لأحرقت كل كتب أرسطو لأن دراستها يمكن أن تؤدى إلى ضياع الوقت والوقوع فى الخطأ وازدياد الجهالة))، ويعلن أن ((الفلسفة مستمدة من العربية، فاللاتينى على هذا لا يمكن أن يفهم الكتب المقدسة والفلسفة إلا إذا عرف الكتب التى نقلت عنها))، ولهذا يؤكد ((بريفولت)) أنه لا ينسب إلى روجير بيكون ولا إلى سميه فرنسيس بيكون أى فضل فى اكتشاف المنهج التجريبى فى أوروبا(٣)، حيث يقول: ((إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميها العرب فى الأندلس، وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذى جاء بعده الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه اللغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة))(٤).

وفى ضوء التصور السابق للمنهج العلمى الإسلامى يمكننا القول بأن منهج الاستقراء (تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية) أو المنهج العلمى، أو منهج السمع والبصر، أو منهج الملاحظة، هو منهج إسلامى، سار عليه الإسلام، وسار عليه المسلمون قبل أن تنشأ الحضارة الأوربية الحديثة، والتى أخذته عن الحضارة الإسلامية(٥).

لقد كان العلم أحد أهم عوامل قوة الأمة الإسلامية، فقد أعطى الإسلام للعلم مكانة لم يسبقه إليها دين ولا نظام، بل يمكن القول بأن العلم بحسب نظرة الإسلام إليه وإلى الخصائص التى يتميز بها يتبوأ مكانا ليس له مثيل فى تاريخ الحضارة الإنسانية، فالعلم أولا صفة من صفات الله، ثم إذا أفاض المولى شيئا منه على بعض خلقه فهو أثر من آثار فضله تعالى وكرمه، فليس العلم إذن مصادمة لقدرة الله تعالى، ولا تمردا على إرادته كما هو الشأن فى بعض الحضارات كالحضارة الإغريقية التى تتمثل فيها المعرفة على أنها جاءت قهرا عن الآلهة، كما أن العلم فى الإسلام ليس حرفة أو مهنة بل طاعة يتقرب بها إلى الله تعالى، كما أنه ليس ترفا ولا نافلة، بل ربما ارتفع فى بعض الأحيان إلى مقام الفرض الواجب الذى يكون المقصر فيه آثما، ولهذا فالعلم فى الإسلام لا تختص به طبقة من المجتمع دون أخرى، وأيضا لا يختص بمجال العلوم الدينية بل يتسع إلى كل العلوم النافعة سواء كانت دينية أو دنيوية (٦).

إن تصورا للعلم ومنهجه بهذه الخصائص والصفات لجدير بأن يولد حركة علمية تنتج من المصنفات ما تستحق العناية بالبحث والدراسة، والكشف عن مدى تجلى هذا التصور للعلم ومنهجيته عليها، ولا شك أن مناهج التصنيف فى الإسلام تأثرت تأثرا مباشرا وواضحا وقويا بتصور العلم فى الإسلام.

---

(١) راجع: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢١٣ – ٢١٥).

(٢) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢١٦).

(٣) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ٢١٧). وقد اهتم فى موضع تال ببيان أهم وجوه النقد الذى وجه لفرنسيس بيكون، وبيان ما وقع من تضخيم لدوره، وتزييف لحقائق التاريخ على أيدى مؤرخى الحضارة الإنجليز، انظر: (ص ٢٢٥ – ٢٣٨).

(٤) نقلا عن: أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٩٨).

(٥) أ/د عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح الإسلامى فى المجتمع، (ص ١٣). ولمزيد من التوسع: انظر المرجع نفسه، (ص ٨٥ – ١٠٠).

(٦) راجع للتوسع حول هذه القضية: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، (ص ٢٧ - ٦١).

ويمكن القول – فى إطار ما سبق - بأن المنهج العلمى الإسلامى بتنوعه وثرائه وتناوله المجالات المختلفة بمناهج علمية متعددة ومتكاملة لا يفضى تعددها إلى التناقض، ليصل من ذلك إلى فهم أفضل للكون وللنفس وإلى إيمان أقوى بالله ما زال متجاوزا للمنهج العلمى الحديث والذى يرى أن ((وظيفة العلم تنحصر فى محاولة فهم الطبيعة... ولا يهدف العلم إلى البحث فى جواهر الأشياء أو فى الغاية من وجودها بل يقف عند معرفة العلاقات بينها))[1]، ويرى أن ((كل معرفة تبدأ من الحس وتتطور من المحسوسات إلى المجردات))[2].

وكما تجاهل مؤرخو الفلسفة الغربيون فى الغالب - وفى أول الأمر - دور الفلسفة الإسلامية، واعتبروها مجرد ترجمة - ربما غير أمينة - للفلسفة اليونانية، وتبعهم على ذلك بعض الباحثين المسلمين والعرب نظرا لندرة الدراسات المعنية وقلة النصوص فى أول الأمر، ثم اتضحت وجوه عديدة لأصالة الفلسفة الإسلامية بعد ذلك شيئا فشيئا مع تطور الدراسات الفلسفية، فإن مؤرخى المناهج وقعوا فى الأمر نفسه - بصفة عامة أيضا[3] - حيث أرخوا لتطور منهج البحث العلمى من المنهج الأرسطى والذى ظل متبعا ومهيمنا شرقا وغربا حتى إرهاصات المنهج الحديث على يد ديكارت وجاليلو وبيكون... إلخ، دون الوقوف بدرجة كافية على ما قدمه الإنتاج العلمى الإسلامى فى مجال المنهج فى فترة العصور الوسطى الأوروبية، وهذا أمر نجده فى الجهود التى قامت بالتأريخ للمناهج فى أواسط القرن العشرين[4]، لكن ظهرت والحمد لله - فى العقود

(1) أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٤٣-٤٥) باختصار.

(2) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٢١).

(3) على أن هناك العديد من المنصفين من مؤرخى الغرب الذين أكدوا على الدور التاريخى للحضارة الإسلامية فى تطور العلم الحديث ومنهجه، انظر على سبيل المثال: - جورج سارتون، ورأيه فى أهمية العلم العربى - كما يقول د/ عبد الحميد صبرة - معروف مشهور والحق أن الفضل يرجع إليه فى التعريف على نطاق واسع بما حققه العرب فى ميادين العلم المختلفة، ويضرب سارتون بذلك المثل على اتصال الحديث بالقديم، وانطباع الروح العلمية بطابع العالمى، لا يميز بين أجناس وشعوب، ولا يفوته التنويه فى أكثر من موضع بفضل العرب فى الإضافة والابتكار فضلا عن المحافظة والنقل، وهو القائل فى ((المدخل إلى تاريخ العلم)) بأن العلم العربى يحتل فى العصور الوسطى المكانة التى يحتلها العلم اليونانى فى العصر القديم، انظر: تصدير د/ صبرة لترجمته كتاب سارتون ((العلم القديم والمدنية الحديثة))، (ص ١٢-١٣)، وانظر بعض تعليقات لسارتون على الدور العربى فى الكتاب المذكور (ص ٧٨ - ٨٣، ١٣٣ - ١٣٧). - توماس جولد شتاين، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، والذى تناول تحت عنوان (هبة الإسلام، من ص ١٠٩ - ١٤٤)، بيان دور علماء الإسلام فى تاريخ العلم. - ج. ج. كراوثر، قصة العلم، وفيه إشارة لا بأس بها لدور المسلمين والصينيين العلمى (ص ٥٦ - ٧١). - غوستاف لوبون، حضارة العرب، وقد خص الباب الخامس للكلام عن حضارة العرب: معارفهم وتعليمهم ومناهجهم... إلخ، وختم الباب بالفصل العاشر: تمدين العرب لأوربة وتأثيرهم فى الشرق والغرب، وليتسائل فى آخره: ((لم ينكر تأثير العرب علماءُ الوقت الحاضر الذين يضعون مبدأ حرية الفكر فوق كل اعتبار دينى كما يلوح ؟ لا أرى غير جواب واحد عن هذا السؤال... وهو أن استقلالنا الفكرى لم يكن فى غير الظواهر بالحقيقة، وأننا لسنا من أحرار الفكر فى بعض الموضوعات كما نريد... والحق أن أتباع محمد ظلوا أشد من عرفته أوربة من الأعداء إرهابا عدة قرون، وأنهم عندما كانوا لا يرعدوننا بأسلحتهم... كانوا يذلوننا بأفضلية حضارتهم الساحقة، وأننا لم نتحرر من نفوذهم إلا بالأمس... وإذا أضفنا إلى مبتسراتنا الموروثة ضد المسلمين مبتسرنا الموروث الذى زاد مع القرون بفعل ثقافتنا المدرسية البغيضة القائلة بأن اليونان واللاتين وحدهم منبع العلوم والآداب فى الزمن الماضى أدركنا بسهولة سر جحودنا العام لتأثير العرب العظيم فى تاريخ حضارة أوروبة... إنه كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم فى العالم، وإن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم فلا يشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التى اعتنقت دينهم... وإن العرب هم الذين فتحوا لأوربة ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافى، فكانوا ممدنين لنا وأئمة لنا ستة قرون)) (٤٣٣ - ٥٧٩). - توبى أ. هاف، فجر العلم الحديث، والذى خصص الفصل الثانى والثالث للكلام عن العلم العربى والعالم الإسلامى والعقل والعقلانية بين الإسلام والغرب (٧١/١ - ١٧٢)، ورغم أنه يقرر - محقا فى ذلك - إخفاق العلم العربى فى أن ينجب العلم الحديث فإنه يعترف بأن العلم العربى كان على الأرجح أكثر العلوم تقدما فى العالم وقد تجاوز بكثير ما كان فى الغرب وفى الصين فى كل ميدان للبحث... (٧٣/١). - دونالد ر.هيل، العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، والذى انبثق - على حد تعبير الدكتور أحمد فؤاد باشا فى تصديره لترجمته للكتاب - حديثه من قلب ثقافة العولمة الغربية ليقدم بحيدة وموضوعية من واقع الوثائق التراثية المحققة شهادة إنصاف فى حق الحضارة العربية الإسلامية، ودورها الرائد فى تأسيس كثير من العلوم والتقنيات التى تجنى البشرية ثمارها اليوم، وقد أبرز هيل مآثر المسلمين فى عدد من العلوم الأساسية الكمية كالرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء، ثم انتقل إلى الجانب التقنى من العطاء الإسلامى وهو صاحب تعبير ((التقنية الإسلامية))، ليختم الكتاب بفصل عن انتقال المعرفة الإسلامية إلى أوروبا.

(4) انظر فى ذلك مثلا: - أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٣٠، ٤٥) بخصوص عدم تطور علمى الهندسة والميكانيكا منذ عصر اليونان إلا فى العصر الحديث، وهو أمر أعاد التأريخ المنصف لدور العرب العلمى كتابته، وإن كان د/ بدوى قد تكلم عن دور العرب فى تطور الرياضيات (ص ٤٠ - ٤٣)، ومن الواضح أن قلة النصوص والدراسات المنشورة فى ذلك الوقت (أرخ د/ بدوى مقدمته بسنة ١٩٤٤م) تقف وراء عدم وضوح دور العرب العلمى. - أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٥- ٣٠). - أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٧٣ - ٨٤). - أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام، وقصد به علاج الواقع العلمى الإسلامى المعاصر، من خلال =

التالية - العديد من الدراسات المتخصصة التى اعتنت بدراسة تاريخ العلوم والمنهج العلمى فى الإسلام، إما بصفة عامة، وإما من خلال دراسة المنهج عند شخصية علمية محددة[(١)]. وكما كتبتِ الدراسات الفلسفية الإسلامية الأكثر حداثة تاريخا جديدا لأصالة الفلسفة الإسلامية[(٢)]، فكذلك ينبغى أن يعاد تأريخ المنهج العلمى وتطوره فى ضوء أمثال هذه الدراسـات فى مجـال المنهج العلمى الإسلامى لترد للمنهجية الإسلامية اعتبارها[(٣)]، وتبرز دورها - ولو التاريخى - فى صـورها الحقيقيـة إلى أن يأذن الله لنا بنهضة علمية إسلامية معاصرة حقيقية لا نكتفى معها بالبحث عن دورنا التاريخى.

ورغم التقدم الهائل الذى أحرزه العلم الحديث فقد قام على أحادية النظرة، ودون أى ... وبن من إنجازات البشرية من خلاله[(٤)]، فإن فلاسفة العلم الغربى أنفسهم بدأوا ينتبهون إلى مخاطر العلم الحديث[(٥)]، ويرى بعض الباحثين أن الأزمة أزمـة

=التأريخ للعلم من وجهة نظر غربية، يعنى فى آخره على واقعنا عدم تمسكه بالعلم منهجا وروحا.

(١) من أمثلة هذه الدراسات التى أرخت لدور العرب فى تطوير المنهج العلمى، وبحث العلوم التطبيقية (بحسب المصطلح المعاصر) ومناهجها بخلاف ما تقدمت الإشارة إليه، والتى ينبغى الرجوع إليها للاستزادة: - جهود أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، عن تاريخ العلوم عند العرب، حيث قدم سلسلة ضافية تحت عنوان (دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب) منها: ١- مقدمات وبحوث وسيأتى الكلام عنها بالتفصيل نظرا لأهميتها فى هامش تال، ٢- منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، ٣- دور الزهراوى فى تأسيس الجراحة عند العرب، ٤ - الكيمياء فى الحضارة الإسلامية. - وفى الاتجاه ذاته مضت إسهامات العالم العربى رشدى راشد المتنوعة والواسعة حول تاريخ العلوم عند العرب خاصة فى مجال العلوم الرياضية والتطبيقية، مما كان له أثره البالغ فى تغيير نظرة الغرب للعلماء العرب، وهدم الرؤية الغربية التقليدية فى تاريخ العلوم، راجع بخصوص هذا: د/ وائل غالى، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم – بحث فى إسهام رشدى راشد. وقد قدم فى آخر البحث قائمة ببليوجرافيا بأعمال أ/د رشدى راشد التى تكشف عن دور العلماء العرب فى تاريخ العلوم، والتى تتجاوز المائة عمل، بين تحقيق ودراسة وبحث ومقالة. - أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، حيـث خص الباب الأخير (٥) منه لمناهج البحث لدى علماء العلوم الكيمائية والطبيعية والرياضية فى العالم الإسلامى (ص ٣٥٣ - ٣٨٥). - محمد علـى محمد الجندى، تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند علماء المسلمين - دراسة فى مجال العلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية، وهى دراسة فريـدة فى بابها تناول فيها دور المنهج الرياضى فى تطوير منهج الاستقراء التجريبى عند المسلمين، ودور الرياضيات فى تطوير البحث العلمى عندهم، وأخـيرا تقويم عام للمنهج الرياضى وفائدته للعلم التجريبى. - د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، وهى دراسة متميزة تناولت فيها بدايات المنـهج عند الكندى ونظريته فى المعرفة وتعدد المناهج بتعدد العلوم، وسمات المنهج العلمى عنده، وقواعد المنهج عند الكندى، ومنهجه الاستقرائى التجـريبى، والرياضى الاستدلالى، وبيان تطبيقات هذين المنهجين عنده. - أ/د عبد المنعم محمد حسين، العلم الطبيعى ومنهجه بـين الرؤيـة الفلـسفية والرؤيـة الإسلامية. - د/ نادية حسنى صقر، العلم ومناهج البحث فى الحضارة الإسلامية، وقد أهدت بحثها إلى المستشرقين المنصفين الذين اعترفوا بفضل العرب والمسلمين...، حيث أبرزت - فى دراستها القيمة - النهضة العلمية الإسلامية وبناء النهضة الأوربية على أسس إسلامية، واعتنـت بتوضـيح مـدى الإبداع العربى فى العلوم، وابتكارهم لمنهج البحث العلمى. - د/ دولت عبد الرحيم إبراهيم، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيـثم. - د/ منتـصر محمود مجاهد، منهج البحث العلمى عند الخازنى، مع تحقيق كتابه: ميزان الحكمة. - د/ سماح سامى، الطب والصيدلة عند العلماء العرب - دراسـة فى فلسفة العلوم. - د/ أحمد عرفات القاضى، الفيلسوف المصرى على بن رضوان (ت٤٥٣ هـ) - مذهبه الفلسفى، وفكره المنطقى.

(٢) انظر رصدا مهما لتغير النظرة الاستشراقية القديمة بتأثير الدراسات الإسلامية الأكثر تخصصا وتعمقا التى قام بها المنصفون من المستـشرقين والبـاحثون المسلمون بأنفسهم، موضحا لدور جيل الرواد فى عملية إحياء الفلسفة الإسلامية والدفاع عن أصالتها: أ/د حامد طاهر، مـدخل لدراسـة الفلـسفة الإسلامية، (ص ٦٠ - ٩١).

(٣) دعا أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، إلى ضرورة إعادة التأريخ للدور العرب فى تاريخ العلم، والمشكلات التى تواجه هذا التأريخ، ثم قدم طرحه المتميـز فى هذا المجال، وذلك من خلال كتابه ((دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث))، حيث تناول فى من خلال فصول الكتاب، والتى قسمها إلى قسمين: الأول مقدمات، وتشمل الفصول التالية: مصادر التراث العلمى عند العرب - نقل التراث العلمى العالمى إلى الحضارة الإسلامية فى العصر الوسيط - فى تصنيف العلوم عند العرب (الفارابى - وابن الأكفانى) - أهم العلماء العرب (من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر الميلادى). والقسم الثانى: بحوث فى المنهج عند العلماء العرب، وتشمل الفصول التالية: فى منهج البحث الكيميائى عند جابر بن حيان - الممارسة الإكلينيكية عند أبى بكر الرازى - الرؤية المنهجية عند الحسن بن الهيثم - كليات الطب عند ابن رشد. وليختم الدارسة بتذييل موجز عن التقانـة (التكنولوجيـا) فى الحضارة الإسلامية. وتأتى أهمية هذه الدراسة من طرحها منهجا لتأريخ الدور العلمى العربى ثم تطبيق هذا المنهج، وتناولها الجامع لتاريخ العلـوم عنـد العرب، وتأكيدها على المنهج العلمى العربى وإبرازه، وتقديم نماذج تطبيقية عديدة له، مع الاهتمام فى كل ذلك بالناحية التأصيلية والتنظيريـة، وذلـك بالمقارنة بالجهود الأخرى - رغم أهميتها البالغة - فقد اقتصر أغلبها على دراسة جانب واحد أو دور عالم واحد.

(٤) تحت عنوان ((العلم معنى وطريقة)) كتب عدد من علماء الغرب وفلاسفة العلم فيه مجموعة من المقالات قام بتحريرها صمويل رابورت، وهيلين رايت، وهذه المقالات توضح مفهوم العلم الغربى وبعض مشكلاته، كعلاقة العلم الحديث بالعالم وبالدين وبالتربية وبالشعور وعدد من النماذج والدراسـات التطبيقية للمنهج التجريبى... إلخ، ورغم أنها تصف - عامة - فى صدق وحماسة روح ذلك العلم فإنها تضع يد الفاحص على أحادية النظر التى يمتاز بها.

(٥) فمثلا يرى ول ديورانت، فى قصة الفلسفة (ص ١٢٠) أن الخطر الذى يواجهنا فى الوقت الحاضر أن المعلومات المستنبطة تنصب فوقنا من كل حـدب وطرف وتكاد تخنقنا الحقائق المبعثرة غير المنسقة، وعقولنا مفرقة بسبب زيادة العلوم وتفرعها التـى أدت إلى الفوضـى والاضـطراب والبلبلـة =

منهج[1]، وعلى سبيل المثال يؤكد روبرت أورنشتاين وبول إيرليش على أهمية الوعى بمشكلات العلم الحديث ومخاطره على مستقبل البشرية، وأننا نحتاج إلى عقل جديد لعالم جديد، خاصة وأن العالم الذى صنعنا قد انقضى، والعالم الذى صنعناه عالم جديد لا نملك سوى قدرة ضئيلة على تفهمه، وأن الإبداع البشرى قد خلق مشاكل، لأن قدرة البشرية على التعامل مع نتائج إبداعها قاصرة على اللحاق بقدرة البشرية على الإبداع، فالحق أن العبقرية البشرية هى السبب فى ورطتنا الكبيرة، فلقد خلقنا مفارقة لم يسبق لها مثيل: فانتصاراتنا قد تدمرنا، وبينما يقدم العلم معارف متزايدة عن الكون وعن البيئة البشرية وعن العقل البشرى، فإن كثيرا من الناس ومن بينهم كثير من العلماء يدركون أن المعلومات العلمية وحدها لن تحل مشكلات البشرية، ولقد بدأ يتضح للبعض أن طريقة التفكير فى العالم هى واحد من أهم العوامل فى مشكلتنا، وبدأ الكثيرون يعيدون صياغة تراثنا الروحى ويكيفون حقائقه الخالدة لتلائم العالم الحديث[2]. وفى نفس الاتجاه سار كرين برينتون فى محاولته لدراسة ((تشكيل العقل الحديث))، بادئا المحاولة من البحث عن كل عناصر ومكونات العقل الحالى، والاعتراف بآثار وبقايا العصور القديمة والوسيطة والمسيحية الباقية فيهم كأوربيين وغربيين، وما انبنى على ذلك من الحركات ثلاث: البروتستانتية والإنسانية والعقلانية هى أساس العصر الحديث، والتى تولد عنها عدة حركات فكرية أخرى، مؤكدا فى النهاية على أن الغرب إجمالا لم يتأثر كثيرا بأفكار الثقافات الأخرى السابقة عليه ؟! وعلى أن الثقافة الغربية على يقين من أنها بحاجة إلى مراجعة وتنقيح أكثر شمولا من مراجعة وتنقيح القرن التاسع عشر لميراثه الموروث عن التنوير[3].

وأخيرا يأتى فيرابند بكتابه الشهير والمثير للجدل ((ضد المنهج)) لينتقد النزعة العلمية المتطرفة، وليؤكد على أن صورة العلم الغربية لا تتطابق مع واقع الممارسة العلمية الفعلية من قريب ولا بعيد، مبرهنا على فساد كل القواعد المنهجية المتعارف عليها، وأن هناك دائما ظروفًا ينصح فيها لا بمجرد تجاهلها بل بتطبيق عكسها تماما، مدعما فى مقابل وحدة المنهج العلمى ضرورية المناهج المتناقضة والرؤى المتعارضة، والتأكيد على التعددية (التى تمثل الروح الليبرالية) حتى فى مجال المعرفة، ونفى السلطة المعرفية للنموذج العلمى والمنهجى الغربى، والإصرار على إتاحة الفرصة لكل الإيديولوجيات المعرفية الأخرى[4].

وإذا لم ينتهز المسلمون فرصة مراجعة الحضارة الحديثة لنفسها ولمناهجها وعلومها، ويقدموا ما لديهم من حلول لأزمة الإنسانية، فإنه من الأرجح أن نظل على تخلفنا بانتظار دورة حضارية أخرى جديدة.

ج- خصائص التفكير العلمى عند العرب وأثره على التصنيف: رغم الحملة التى وجهها المستشرقون فى أوائل القرن العشرين إلى العقلية العربية، وعدم قدرتها على التفلسف، فإن هذه الحملة قد أدت إلى وضع خصائص التفكير العلمى عند العرب محل البحث والدراسة والتجلية[5].

وقد أثار هذا أحد علمائنا المعاصرين، وهو الدكتور رشدى راشد عالم الرياضيات، فجعل من مهمته الكشف كعالم

=بسبب حاجتها إلى فكر متناسق وفلسفة موحدة.

(١) قدم أ/د حسن حنفى تحليلا لتطور المنهج الحديث فى الغرب حيث قام أولا على العقل، ثم تحول العقل إلى جدل، والتجربة إلى تحليل، فظهر المنهج الجدلى لهيجل، والمنهج الجدلى المادى لماركس والجدلى الطبيعى لأنجلز، ثم تحول التحليل من مجرد منهج إلى فلسفة (الفلسفة التحليلية)، وفى المرحلة الثالثة تجاوز الوعى الأوربى ثنائيته المنهجية الأولى (المنهج العقلى والمنهج التجريبى) وثنائيته الثانية (المنهج الجدلى والمنهج التحليلي) وذهب إلى وحدة المنهج الظاهراتى أو المنهج الشعورى (التوقف عن الحكم حتى يتم الإدراك - بناء الماهية فى الشعور - الإيضاح حتى لا تختلط الماهيات)، وفى المرحلة الرابعة والأخيرة: عاد الفكر المنهجى الغربى إلى ثنائيته العدمية من جديد فى المنهج البنيوى الذى أراد التركيب من جديد، ثم فى المنهج التفكيكى الذى أراد تفكيك البنية والانتهاء إلى لا شىء وفوضى وعدمية، ينخر التفكيك فى كل شىء حتى لا يبقى ما يفككه فيفكك ذاته، انظر: المنهج الفلسفى، بحث منشور ضمن كتاب ((قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج)) (ص ٤٨ - ٥٢) باختصار.

(٢)روبرت أورشتاين، وبول إيرليش، عقل جديد لعالم جديد، (ص ٣، ١٢، ١٤، ١٥، ٥٢، ٢١٢)، ويضع الكتاب - بشفافية عالية وقدرة على المراجعة والنقد الحضارى - أيدينا على العديد من المفارقات والأزمات التى أنتجتها الحضارة الحالية.

(٣)كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، (ص ١٥-١١١، ٢٩٥، ٣١٥).

(٤) د/ أحمد أنور أبو النور، ضد المنهج - إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة، بحث منشور ضمن ((قضايا العلوم الإنسانية، وإشكالية المنهج)) إعداد د/ يوسف زيدان، (ص ١٨٩- ١٩٠، ٢٠٥، ٢٠٧).

(٥) انظر: أ/د سعيد مراد، بحوث ودراسات فلسفية، ص ٣٠ – ٣٧.

متخصص فى الرياضيات عن الدور الحقيقى والريادى لعلماء العرب فى هذا المجال[1]. كما أنه سيأتى طرح سؤال (ما مدى أصالة الفلسفة الإسلامية)، والجواب عنه بالتفصيل[2]، بما يكشف عن أصالتها، وعن بعض خصائص التفكير العلمى عند العرب.

والذى يعنينا هنا إذا توصلنا إلى اتصاف العلماء العرب والمسلمين بخصائص التفكير العلمى السليم أن أبرز تجليات اتصافهم بهذا هو ابتكارهم لمناهج تصنيف علمية رصينة نتج عنها كل ذلك النتاج العلمى الضخم والمتراكم والصحيح فى جملته، والذى كان له أثره غير المنكور على مسار الحضارة الإنسانية ككل.

د- الجدل الفكرى وأثره على التصنيف: لقد كان لحركة الجدل الفكرى الدائر بين شتى التيارات الفكرية أثرها الواضح فى المصنفات، حيث أوجدت حركة الجدل العديد من الموضوعات، التى دار حولها الجدل أخذا وردا.

كما أن هناك موضوعات لم يكن لتطرح على الساحة الإسلامية لولا الجدل مع غير المسلمين، وأثر هذا الجدل واضح للغاية على علم الكلام الإسلامى مثلا. والأمثلة فى هذا الصدد كثيرة وشهيرة، كمسائل الإمامة ونحوها من المسائل التى أثارها الجدل مع الشيعة، وإشكالية العقل ومجاله وحجيته ونحوها من مسائل أثارها الجدل مع الفلاسفة، وغير ذلك من مسائل أثيرت فى مصنفات الفلسفة الإسلامية بسبب الجدل والحراك العلمى الدائب داخل الحياة الإسلامية.

هـ - تأثير المدارس الفكرية الإسلامية على مناهج التصنيف: ليس ثمة شك - الآن وبعد جدل طال لأكثر من قرن - فى أن هناك فكرا فلسفيا نبت فى الإسلام، له رجاله ومدارسه، له مشاكله ونظرياته، له خصائصه ومميزاته، والفكر الفلسفى الإسلامى أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها، فقد ظهر وعرف فى مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمرهم، وفى علم الكلام فلسفة، وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التى عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى وهى مشكلة الإله والعالم والإنسان[3].

ورغم كثرة الحديث عن أثر العوامل الخارجية على تفلسف المسلمين، إلا أن هناك العديد من المدارس الفكرية الإسلامية العظيمة التى أثرت وأثْرت الحركة الفكرية الفلسفية الإسلامية، ومن هذه المدارس مدرسة الإمام الحسن البصرى، والتى كان لها الأثر العظيم فى الفكر الإسلامى، وعن هذه المدرسة نشأت الفرق المتعارضة: كمدرسة الزهاد الأوائل – القدرية – المعتزلة – أهل السنة[4].

ويرى بعض الباحثين أن مدرسة المعتزلة هى المدرسة الفلسفية الأصيلة المعبرة عن روح الإسلام، بينما يرى آخرون أن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون الذين يعبرون عن روح الفكر الإسلامى[5]، فعلماء وفلاسفة العقائد الإسلامية كانوا أقرب إلى روح الفلسفة الحقة من الفلاسفة الإسلاميين التقليديين، وذلك لأن علماء العقائد تناولوا الأفكار الفلسفية بالنقد[6].

ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر على رجل مثل العلاف أو النظام المعتزليين مقامهما بين الفلاسفة، ومن كبار الأشاعرة من عد بحق فيلسوفا ومتكلما فى آن واحد مثل الغزالى وفخر الدين الرازى، ومنذ القرن السابع الهجرى وحتى أوائل القرن الثالث عشر اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية وعاشت معها جنبا إلى جنب، كما نراه فى مثل كتاب المواقف للإيجى والعقائد للنسفى ونحوها من كتب المعقولات التى كانت دعامة البحث النظرى فى معاهد العلم الإسلامية كالأزهر والزيتونة. كما عرض الصوفية ومنذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس، وعنوا بالسلوك والمعرفة، وعولوا على الذوق والعرفان، إلى أن نجد أنفسنا فى القرنين السادس والسابع أمام متصوفة هم أشبه ما يكونون بالفلاسفة كالسهروردى وابن

---

(1) راجع بخصوص هذا: د/ وائل غالى، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم – بحث فى إسهام رشدى راشد. وقد قدم فى آخر البحث قائمة ببليوجرافيا بأعمال أ/د رشدى راشد التى تكشف عن دور العلماء العرب فى تاريخ العلوم، والتى تتجاوز المائة عمل، بين تحقيق ودراسة وبحث ومقالة. كما قدم د/ عبد الحليم منتصر، بحثا متميزا عن (تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه)، منتقدا ما وقع فيه مؤرخو العلم من أخطاء.

(2) انظر هنا: (ص ١٤٦).

(3) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٧).

(4) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٣١٥).

(5) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/ ١٨).

(6) أ/د عبد القادر محمود، دراسات فى الفلسفة، (ص ٢٩).

عربى وابن سبعين، ويرمون جميعا إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية، وكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة، ولهذا ففى التصوف الإسلامى فلسفة لا يصح إغفالها. فقد تفلسف المسلمون إذن، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة أيضا بدراساتهم العلمية المختلفة من طب وكيمياء وفلك ورياضة، فكان فلاسفتهم علماء وصوفية ومتكلمون، كما كان علماؤهم ومتكلموهم وصوفيتهم فلاسفة[1].

وقد كان لهذه المدارس الفكرية المتنوعة عطاؤها المتميز، وأثرها الواضح فى حركة التصنيف الإسلامى، وما زالت هذه المدارس معينا لا ينضب ومؤثرا لم ينقطع أثره فى حركة التصنيف والبحث والدراسة فى مجال الفلسفة الإسلامية[2].

و- الأساس الدينى المعرفى لتقسيم العلوم وأثره بمناهج التصنيف: يقول الشهرستانى: ((ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا، والأصول هى موضوع علم الكلام، والفروع هى موضوع علم الفقه))[3].

ونرى بالإضافة إلى ما ذكر أن موضوع التصوف فى بعض أهم جوانبه هو المعرفة والتوحيد أيضا، فالصوفية أيضا إنما يتكلمون فى المعرفة والتوحيد، من ثم دخل علم التصوف فى المعرفة، لكن معرفة الصوفى مختلفة عن معرفة المتكلم، فتتميز المعرفتان بأدواتهما ووسائلهما، فمعرفة المتكلم مبنية على (النقل / العقل)، ومعرفة الصوفى مبنية على (النقل / الذوق).

كما أن علم التصوف من جانب آخر يتناول الطاعة وأثرها فى القلوب، فهو يعنى بجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحى والوجدان القلبى[4].

ز- تصنيف العلوم وأثره فى منهج التصنيف فى العلم[5]: تبرز فكرة تصنيف العلوم - على ما يذكر أ/د حامد

---

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٧/٢ – ٩) باختصار وتصرف.

(٢) قدم د/ إبراهيم مدكور رصدا متميزا ومركزا لما حظى به الفكر الفلسفى الإسلامى من دراسة وبحث فى مختلف مجالاته وذلك عبر حوالى مائة سنة تبدأ من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وتمتد حتى الربع الأخير أيضا من القرن العشرين (١٩٧٥ م)، سواء فى مجال الدراسات أو التحقيق أو الترجمة، راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٠/٢ – ١٩).

(٣)الشهرستانى، الملل والنحل (٤١/١).

(٤) ميز أ/د التفتازانى بين علم الكلام والتصوف بهذا الجانب الأخير وحده، ونرى أن الجانبين يميزان علم الكلام عن علم التصوف. انظر: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٥).

(٥) للاستزادة بخصوص تصنيف العلوم عند العلماء والفلاسفة المسلمين راجع: - الكندى (ت ٢٥٢ هـ)، كتاب ماهية العلم وأقسامه، نشر ضمن رسائله. - الفارابى (ت ٣٣٩ هـ)، إحصاء العلوم، والذى قصد به إعطاء فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم من علوم زمانه، ومنفعته النظرية والعملية، وقد تأثر بإحصاء العلوم كل من تناول الموضوع بعد الفارابى، أما نظرية الفارابى فى تقسيم العلوم فقد أجملها فى كتابه (التنبيه على سبيل السعادة). - الخوارزمى (ت ٣٨٧ هـ)، مفاتيح العلوم، وأساس التقسيم فيه – كما يذكر أ/د عثمان أمين – مخالف لأساسه فى إحصاء العلوم للفارابى. – ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، أقسام العلوم العقلية، وقد نشر ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة (ص ٧١ – ٨٠). - أخوان الصفا فى رسائلهم، حيث تأثروا بالفارابى، ومع هذا لهم بعض الآراء الخاصة بهم فى تصنيف العلوم.(راجع بخصوصهم: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم، (ص ١٧٥ - ١٧٧). - الغزالى فى مقدمة الإحياء، وفى المنقذ من الضلال وغيره من مصنفاته، وراجع بخصوص تصنيف العلوم عنده: أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، ص ١٥٤ – ١٥٧، وللدكتور أحمد عبد الحليم عطية دراسة عن تصنيف العلوم عند الغزالى، نشر بمجلة المورد العراقية، ج ١٨، ع ٣، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩م). – أبو حيان التوحيدى، رسالة فى العلوم. – الأكفانى (ت ٧٤٩ هـ)، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ويبدو أنه اعتمد كثيرا على الفارابى، فى الوقت الذى اعتمد على إرشاد القاصد: طاش كبرى زاده. - ابن خلدون (ت ٧٨٤ هـ)، مقدمته المشهورة، وقد خصص الباب السادس والأخير فى العلوم وأصنافها (ص ٣٩٠ – ٥٤٩)، وقد استفدنا منه للغاية فى بحثنا. – شيخ الإسلام زكريا الأنصارى (ت ٩٢٥ هـ)، اللؤلؤ النظيم فى روم التعلم والتعليم. – طاش كبرى زاده (٩٦٨ هـ)، مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، ولعله أكمل الكتب العربية فى هذا الموضوع، وقد استفدنا منه كثيرا. – حاجى خليفة (١٠٦٨ هـ)، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، حيث لخص فى مقدمته كلام ابن خلدون وطاش كبرى زاده، وغيرهما فى الموضوع. - ساجقلى زاده (ت ١١٤٥)، ترتيب العلوم، والذى حشد فيه بالإضافة إلى خطته فى تصنيف العلوم، فوائد وآداب وقواعد مهمة فى العلم والتعلم والتعليم. – صديق حسن خان (ت ١٢٠٧ هـ)، أبجد العلوم. – التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، حيث تناول فى مقدمته العلوم المدونة وذكر موضوعاتها.

وللاستزادة بخصوص الدراسات المعاصرة عن تصنيف العلوم، راجع: - المقدمة الضافية التى كتبها أ/د عثمان أمين لتحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، وقد استفدنا منه العديد من المعلومات السابقة، وقد تورك د/ على بوملحم على مقدمة أ/د عثمان أمين فى مقدمة طبعته لإحصاء العلوم، دون أن يعنى نفسه بالإشارة إلى ذلك، أو حتى ذكر طبعة الدكتور أمين ضمن ما ذكره من طبعات سابقة عليه. - أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٣٩ - ١٨٤). - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، فى تصنيف العلوم عند =

طاهر - فى فترات تاريخية معينة تتميز بخاصتين: الأولى: تزايد الكم المعرفى تزايدا كبيرا. والثانية: استمرار حدوث التقسيمات فى فروع المعرفة المختلفة. وبما أن العقل الإنسانى يميل دائما على التجريد ومن ثم إلى الوحدة، كما أنه يسعى إلى تحقيق الانسجام فى وسط الفوضى فإن محاولات ضبط العلوم وفروع المعرفة المتنامية باستمرار فى نظام منطقى معقول لم تتوقف على مدى العصور، ولعل هذا يفسر لنا الدافع الفلسفى وراء تصنيف العلوم، بالإضافة إلى بعض الدوافع العملية كإعداد المواد التعليمية، وتحقيق التوازن بين فروع المعرفة الأساسية التجريبية والإنسانية، وتنظيم المكتبات، والتخطيط الجيد لدوائر المعارف الكبرى...(1).

ومن البين أن هذا المجال شديد الفائدة بالنسبة لتوازن حركة العلوم ومدى الاهتمام بها فى المجتمع الإسلامى، فنحن نعلم أن أثناء ازدهار الحضارة الإسلامية خلال القرنين (٣، ٤ هـ) كانت مجموعة علوم الدين واللغة تسير جنبا إلى جنب مع مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية، لكن ابتداء من القرن (٥ هـ) بدأت مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية تضيق، فى حين اتسعت دائرة المجموعة الأولى ومع استمرار اتساعها اختفت للأسف تقريبا المجموعة الثانية، والاهتمام بتصنيف العلوم إذن هو الذى يقيم التوازن المعقول فى الحركة العلمية، وينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف فى أحد العلوم، أو فى مجموعة منها، فضلا عن أنه كان وراء وضع دوائر المعارف فى العالم الغربى، وهى اللبنة الأولى فى أى تقدم علمى منشود(2).

فأى تصنيف للعلوم - على ما يؤكد أ/د مصطفى لبيب - يتم إنجازه فى فترة ما من فترات التطور العلمى، فهو بمثابة مرآة عاكسة لطبيعة العلم وحدوده ونماذجه المقررة، ولما وصل إليه من تطور واكتمال، وذلك فى ضوء علاقته بالأنساق المعرفية الأخرى، وعاكسة أيضا للإطار الاجتماعى الذى تحددت من خلاله - على العموم - بنية المعرفة العلمية ذاتها، فنحن فى تصنيف العلوم إذن مع عقل الفترة التاريخية وروحها العام، ومع الفلسفة التى ألهمت العلم واستلهمته، كذلك: المؤثرة فيه، والمتأثرة به على السواء(3).

وتصنيف العلوم يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج العلمى، فالغاية من تصنيف العلوم هى بيان حدودها والعلاقات القائمة بينها، والمراد هنا من لفظة تصنيف معنيان: ١- العملية الذهنية التى يتم من خلالها إدراك التشابه أو الوحدة، ٢- عملية ترتيب الأشياء الفعلية الواقعية بحيث تمثل الترتيب المجرد، ومن هنا يتضح أن نظام التصنيف الفلسفى – بحسب المعنى الأول - عبارة عن تصور للمعرفة البشرية يوضع لشرح وتوضيح علاقات أجزاء المعرفة بعضها بالبعض الآخر، وأنه – بحسب المعنى الثانى- ترتيب العلوم من حيث العموم والخصوص(4).

فتصنيف العلوم يعتبر خطوة ضرورية منهجية، وذلك لأنها تقتضى تعريف العلم، وتحديد موضوعه، وارتباطه بسائر العلوم، ويقتضى أيضا الترتيب والتمييز بين العلوم، فالعلوم تتباين وتتميز موضوعاتها، وتختلف مناهجها، وغاية التصنيف الكشف عن طبيعة العلم، ولا نكون مغالين حين نؤكد على أن عمل الفيلسوف وفى مجال فلسفة العلوم ومناهج البحث على

=العرب - الفارابى وابن الأكفانى (ص ٧٣ - ١٠٠). - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩١ - ١٩٧). - كما قدم محمد إسماعيل السيد أحمد دراسة قيمة موجزة تاريخية لتحقيقه لكتاب ترتيب العلوم لساجقلى زاده (ص ٥ – ٥٠). - وللدكتور جلال محمد موسى بحث عن (تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين)، مجلة المسلم المعاصر (ع ٤١، ١٤٠٥ هـ). - وللدكتور أحمد عبد الحليم عطية دراسة عن (تصنيف العلوم عند الغزالى)، وسبق الإشارة إليها فى هذا الهامش. - د/ دولت عبد الرحيم إبراهيم، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم، حيث تناولت فى الفصل الثالث: تصنيف العلوم عند ابن الهيثم، (ص ٣٧-٥٣). - د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ٨٥ - ١١٢) حيث تناولت منهج الكندى فى تصنيف العلوم. - د/ صباح صدام خليفة، تصنيف العلوم عند العرب: دراسة تاريخية تحليلية مقارنة، معهد التاريخ العربى والتراث العلمي، دكتوراه، د ت.

(١) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٤١) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا، (ص ٣٣-٣٤)، مؤكدا فى الوقت نفسه على أنه لا بد من الاعتراف بأن هذا المجال الهام لا يجد حتى الآن من يعطيه العناية المطلوبة، ولا شك أنه بحاجة شديدة إلى جهود علمية كثيرة تكشف عن جهود المفكرين المسلمين فيه، وتقارن بين ما أنجزوه وما تم إنجازه فى الجانب الآخر لدى الغربيين، وخاصة فى بداية عصر النهضة الأوربية، تمهيدا لإعادة النظر فى حركة العلوم الجارية حاليا فى العالم الإسلامى.

(٣) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، (ص ٧٥).

(٤) د/ جلال محمد موسى، تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، (ص ١١).

وجه الخصوص لا يتهيأ إلا بالاستناد على قاعدة أساسية هى تصنيف العلوم، وينبغى أن تبدأ عملية تصنيف العلوم من دراسة الأمور العامة المشتركة بين العلوم، والبحث فى كلياتها ومعرفة طرقها ومبادئها، وبيان علاقاتها بعضها ببعض، حتى ينكشف الغطاء عن حدود المعلوم والمجهول ويطلع على غايات العلوم، ويرجع أكثر الظاهرة إلى وحدتها العميقة[1].

ويعتبر تصنيف العلوم فنا من الفنون العلمية التى أخذت فى الاستقلال على يد العلماء المسلمين، بعد أن كان مجرد مسألة أو مبحثا يتناوله الفلاسفة كمدخل لترتيب العلوم الفلسفية صناعيا، وبيان وجه انقسامها، والتماس وجه عقلى فى ترتيب علومها على هذا النحو أو ذلك، والإجابة عن سؤال من أين يبدأ طالب الفلسفة، ومن ثم من أين يبدأ المصنف فى الفلسفة ؟

ويتجه هذا البحث إلى تأسيس الفرق بين موضوع تصنيف العلوم، ومنهج التصنيف فى العلوم، فالإضافة فى المركب الإضافى (تصنيف العلوم) بمعنى اللام، يعنى تصنيف للعلوم (من الخارج)، أما موضوع بحثنا فهو منهج التصنيف فى العلوم (من الداخل).

من ثم فإن مجال الكلام هنا لن يتطرق إلى تصنيف العلوم - والذى يعوزه التناول المستقل له بالنظر والدراسة - إلا بالقدر الذى نظنه مؤثرا فى موضوع بحثنا (منهج التصنيف فى العلوم الفلسفية)، أما مبحث (تصنيف العلوم)، فقد وجد العناية به على مدار تاريخنا الفكرى والفلسفى بداية من الكندى والفارابى وابن النديم وانتهاء بالكثير من الباحثين المعاصرين. كما أن لتصنيف العلوم امتدادا آخر فى تخصص المكتبات، وربما أطلق عليه أيضا (علم التصنيف)، أو (فن التصنيف)، ونظرا لأنه فرع من المبحث الفلسفى الأصلى (تصنيف العلوم)، فلسنا بحاجة إلى الحديث عنه هنا، حيث يقوم أساسه الفلسفى على مبحث (تصنيف العلوم)، وتقوم طرقه المكتبية على أسس عملية لغرض ترتيب الكتب على الأرفف[2].

فى ضوء ما سبق فإنه قد ترتب على اختلاف الفلاسفة فى تعريف الفلسفة نفسها اختلافهم أيضا فى تصنيف علوم الفلسفة، فكما يصعب تقديم تعريف متفق عليه للفلسفة بينهم، يصعب أيضا أن نقدم تصنيفا واحدا للعلوم الفلسفية يحظى باتفاق الجميع، فحسب تغير معنى الفلسفة اتساعا وضيقا، ومن عصر إلى آخر تعددت تصنيفات العلوم الفلسفية تبعا لذلك، وبينما يرى أفلاطون أن الفلسفة ثلاثة أقسام رئيسية: علم الجدل ويشمل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقا – العلم الطبيعى – علم الأخلاق، نجد أن أرسطو يميز بين العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الشعرية، فالنظرية غايتها المعرفة، والعملية غايتها المنفعة، والشعرية موضوعها الفن، ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيفه للعلوم النظرية، بل جعله أداة لها. وقد تأثر فلاسفة الإسلام بتصنيف أرسطو للعلوم الفلسفية، وإن أضافوا إليه بعض التعديلات التى اختلف الباحثون المعاصرون فى تقويمها[3].

ومن جهة أخرى فإن تقسيم العلوم الإسلامية والفلسفية هو موقف تصنيفى فى أساسه، قائم على تصنيف العلوم إلى أنواع، بناء على أسس التصنيف.

وتصنيف العلوم – مثله مثل منهج التصنيف - ينبنى على نظرية المعرفة، فكل فيلسوف من المفترض أن يصنف علومه بناء على النظرية المعرفية التى يتبناها، فنقطة البداية فى نظرية المعرفة تقابلها نقطة البداية فى تصنيف العلوم، فإذا بدأ فيلسوف ما نظريته المعرفية من أن المعرفة تبدأ بإدراك الحواس كان أول العلوم عنده فى تصنيف العلوم هو العلوم المبنية على

---

(1) د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ٨٥).

(2) للاستزادة بخصوص (علم التصنيف) كعلم من علوم المكتبيات والذى تدور فكرته إجمالا على تمييز الكتب بعضها عن بعض بحسب موضوعاتها، بطرق تصنيف مختلفة، من أشهرها الآن نظام ديوى العشرى، ونظام مكتبة الكونجرس، راجع: - أحمد البدوى أبو زيد السيد، فن تصنيف الكتاب - نظام ديوى العشرى. - محمود أحمد أتيم، أسس التصنيف والتصنيف العملى (ديوى، العالمى، الكونجرس). وقد قدم علماء المكتبات مجموعة من الأدوات المكتبة للتصنيف بحاجة فى الحقيقة إلى قراءة منهجية تحليلية - لم تسعنا فى هذا البحث - للاستفادة منها فى موضوع (مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية)، ومن هذه الأدوات المكتبية التى يتم من خلالها المعالجة الفنية لأوعية المعلومات: الفهرسة - التصنيف - التكشيف - الضبط الاستنادى - التكنيز. راجع للاستزادة بخصوصها: المجموعة المتميزة من أعمال أ/د محمد فتحى عبد الهادى، مثل: المكانز كأدوات للتكشيف - المدخل إلى علم الفهرسة - التكشيف لأغراض استرجاع المعلومات - الفهرسة الموضوعية - المعالجة الفنية لأوعية المعلومات (الفهرسة - التصنيف - التكشيف - الضبط الاستنادى).

(3) راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٨٠ - ٨٤). - أ/د محمود حمدى زقزوق، تمهيد للفلسفة، (ص ٥٣- ٥٧).

الحس، وإذا بدأ آخر نظريته المعرفية من أن المعرفة تبدأ بالنقل مثلا، فسيترتب عليه أن أول العلوم عنده فى تصنيفه هى علوم النقل الشرعية واللغوية(١).

ومن جهة أخرى فالإسلام – مثلا – جاء بجملة من الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقاديات وتبحث فى علم الكلام، وبعضها يتعلق بالعمليات من العادات والمعاملات وتبحث فى علم الفقه(٢)، وبعضها يتعلق بالأخلاق والقيم الإنسانية وتبحث فى علم التصوف.

وهذا التصنيف أساسه يبدأ من مطلق الحكم: فالحكم إما عقلى أو شرعى أو لغوى، والشرعى إما علمى أو عملى.. إلخ، ومن ثم فهذا التصنيف للعلوم يعتمد مفهوم (الحكم) كأساس للتصنيف، ونجد هذا الاتجاه واضحا عند بعض العلماء المتأخرين حين يتكلم عن علم الكلام ومبادئه فيقول: ((اعلم أن الأحكام إما شرعية وإما غيرها، والشرعية المأخوذة من الشرع وهو الكتاب والسنة وما ينسب إليهما كالإجماع والقياس... وهى ثلاثة أقسام: عملية، وعلمية، وغيرهما، والعملية المتعلقة بكيفية العمل من حيث التكليف الشرعى، وتسمى فرعية، وأحكاما ظاهرية، والعلم بها هو علم الفقه، والعلمية التى قصد بها اعتقادها فقط، وتسمى اعتقادية وأصلية، ويصح تسميتها أحكاما باطنية لمقابلتها الظاهرية، والعلم بها هو علم التوحيد عند المتقدمين، ولما كثرت الاختلافات والشبه والضلالات بين الفرق الإسلامية حتى خاضوا فى القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لبسط أدلة تلك العقائد وتفصيلها، ودفع الشبه والضلالات الواردة عليها، وجعلوا المسائل المتعلقة بذلك من علم الكلام))(٣)، ففى هذا التصنيف ينبثق علم الكلام مباشرة من الحكم الشرعى، ليمثل قسما بحدته من أقسام الأحكام الشرعية، وهو الحكم الشرعى العلمى، بمعنى الذى مقصوده العلم والإدراك وليس العمل بالجوارح.

وهناك تصنيف آخر ذكره الشهرستانى حيث نقل عن ((بعض المتكلمين أنه يقسم ما جاء به الدين إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل، والطاعة فرع، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا، والأصول هى موضوع علم الكلام، والفروع هى موضوع علم الفقه))(٤).

وعند تناولنا لمنهج التصنيف الفلسفى عند كل من الكندى والفارابى وابن سينا(٥) سوف نعرض – بإذن الله – بشىء من التفصيل لمحاولة كل منهم لتصنيف العلوم، مما يظهر لنا مدى اهتمام العديد من علماء المسلمين ببيان تصنيف العلوم، وأساس تقسيمها، والغاية من ذلك هى بيان أنواع العلوم، وترتيبها من حيث أهميتها والغرض منها، وحد كل علم، والعلاقات القائمة بين العلوم.

ويمكن هنا تقديم خلاصة مقارنة لذلك بما يفيد هذا الموضع من البحث، فعلى أساس الخطة الأرسطية قدم الفارابى خطته أيضا، ولكن مع تعديلات كثيرة متأثرا بالرؤية الإسلامية(٦)، فقد قسم العلوم إلى خمسة أقسام: ١- علوم اللسان وفروعه. ٢- المنطق. ٣- الرياضيات أو التعاليم. ٤- العلم الطبيعى والإلهى. ٥- العلم المدنى وعلم الفقه والكلام. وهناك فرق جوهرى فى أساس التصنيف بين فيلسوف العرب والمعلم الثانى، فالكندى يجعل الرياضيات أسبق من المنطق، على حين يقدم الفارابى المنطق، والقسم الأول من تصنيف الفارابى مقدمة لا بد لطالب كل علم من معرفتها لأنها علوم اللغة، والمتأخرون كابن خلدون ألحقوا العربية وما يتصل بها بالعلوم الشرعية؛ لأنها علوم رواية، على حين أن العلوم الفلسفية علوم دراية(٧).

أما ابن سينا فقد اختط للتصنيف فى الفلسفة خطتين: الأولى خطة للجمهور ولكل من يريد دراسة الفلسفة على

(١) راجع تطبيقا لهذه الفكرة على تصنيف الكندى عند: أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١٠٨).
(٢) راجع: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٣).
(٣) محمد عليان المرزوقى الشافعى (ت ١٣٥٥ هـ)، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٢٢ - ٢٢٣).
(٤)الشهرستانى، الملل والنحل (٤١/١).
(٥) انظر هنا: (ص ١٩٦).
(٦) ومن البحوث المهمة فى هذا الشأن: ((رأى فى قضية تأثير خطة تصنيف أرسطو على خطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين فى العصور الوسطى، وخطط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين))، للدكتور محمد عبده صيام، مجلة المسلم المعاصر، (ع ٦٤، ٦٧، ٦٨).
(٧) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١٠٠ – ١٠١) باختصار.

طريقة أرسطو وشراحه، والثانية: كتبه التى ألفها لنفسه ولخاصته وأوصى بسترها عن عامة الناس وأودع فيها أسرار الحكمة المشرقية أو مذهبه الخاص الذى لم يتحرج فيه من مخالفة المشائين الذين يسميهم الشركاء فى الصناعة، ويبدو الفرق واضحا بين الخطتين فى تقسيم ابن سينا للعلوم بحسب كل منهما، فبحسب المذهب المشهور يقسم ابن سينا العلوم التقسيم الأرسطى المشهور وإن كان يتوسع فى أقسام العلم الإلهى ليدخل فيها موضوعات من صميم الدين لا تمت إلى الفلسفة الأرسطية بصلة، مثل النظر فى الملائكة ووظائفهم ورتبهم والنبوة، وكيفية نزول الوحى، وبقاء الروح بعد الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين، وما يسميه بعلم المعاد، وقد ظل المنطق عند ابن سينا – كما كان عند أرسطو وشراحه – خارجا عن أقسام العلوم الفلسفية بنوعيها النظرية والعملية، لأنه آلة للعلم. لكن فى المذهب المستور يفسح ابن سينا للمنطق مكانا داخل مجموعة العلوم الفلسفية، ويضيف لأقسام العلوم النظرية الأرسطية الثلاثة: الطبيعى والرياضى والإلهى علما رابعا يسميه بالعلم الكلى، كما يضيف إلى أقسام الحكمة العملية الأرسطية: الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة قسما رابعا يسميه: الناموس أو الشريعة. والأساس الذى يتخذه ابن سينا لهذا التقسيم يتعلق بالمعرفة، فتنقسم العلوم بحسب أنواع المعرفة إلى علوم دائمة الصحة أبد الدهر، أى أحكامها عامة ومطلقة، وعلوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر، أى: أحكامها تجرى فى طائفة من الزمان، ثم تسقط بعدها، أما تقسيمه المشهور فإنه يتابع فيه أرسطو فى تقسيم العلوم على أساس قسمة الأشياء نفسها، فمن الأشياء ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا، ومنها ما لا يتعلق وجودها بفعلنا ولا اختيارنا، والقسم الأول: الفلسفة العملية، والثانى الفلسفة النظرية(١).

وإذا كان تصنيف العلوم يتكلم عن العلاقات بين العلوم وبعضها البعض، فإن منهج التصنيف فى العلم يتكلم عن العلاقات بين مسائل هذا العلم، ومنهج ترتيبها الداخلى، فلكل علم مناهج تصنيف محددة وتتناول قضاياه من خلال رؤية منهجية محددة، على أنه لا بد للمصنف من معرفته بخطة تصنيف العلوم الإسلامية، حتى لا تتداخل معه موضوعات العلوم ومسائلها عند قيامه بالتصنيف فى هذا الموضوع أو ذاك، ومن هنا يمكن القول بأن معرفة خطة تصنيف العلوم أمر مهم بالنسبة للمصنف.

ومن المصادر الفلسفية المهمة فى منهج التصنيف فى الفلسفة: تحصيل السعادة للفارابى، والذى رسم فيه خطة واضحة للفيلسوف من أين يبدأ، وكيف يتدرج فى بحثه الفلسفى.

ويرى ابن خلدون رحمه الله تعالى أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها فى الأمصار تحصيلا وتعليما على صنفين: صنف طبيعى للإنسان يهتدى إليه بفكره. وصنف نقلى يأخذه عمن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية، وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ، من حيث هو إنسان ذو فكر.

والصنف الثانى: هى العلوم النقلية الوضعية، وهى كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى، ولا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلى بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسى. وهذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها فى هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التى لا فوقها، وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية فى الحسن والتنميق، وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم(٢).

فالأساس الفلسفى لتصنيف العلوم عند ابن خلدون هو: (الطبيعى - الفكرى / الوضعى).

كما أنه نبه على العديد من الأمور المفيدة فى التصنيف وهى: تهذيب الاصطلاحات – ترتيب الفنون – الحسن والتنميق – لكل فن رجال – وضع الأوضاع المفيدة للتعليم.

(١) أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه فى النفس – دراسة فى القصيدة العينية، (ص ١١ - ١٣)، ولمزيد من التوسع راجع: المصدر السابق نفسه، (ص ٣٩ – ٥٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٠٠ – ٤٠١) باختصار وتصرف يسير.

على أننا نستطيع أن نتلمس السمات المشتركة التى تربط بين كلام مفكرى الإسلام حول تصنيف العلوم وطرقهم التصنيفية ومن أهمها:

١) بيان حدود العلوم بأجمعها. ٢) بيان العلاقات بين العلوم مع اختلافها.
٣) منع الشك والالتباس فى ميدان المعرفة. ٤) تحديد المصطلحات تحديدا دقيقا.
٥) عدم الخلط بين الدينى والدنيوى. ٦) الحرص على التمييز بين النقلى والعقلى، وبين المادى الروحى.
٧) التفرقة بين ما هو شريف من العلوم وما هو وضيع منها. ٨) التمييز بين النظرى والعملى.
٩) التفريق بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. ١٠) بيان إمكان إحصاء المعرفة وتنظيمها.
١١) بيان إمكان حصر الفلسفة وعدم استعصائها على الإحصاء والمنهجة[١].

ح- تأثير البيئة العلمية على التصنيف: البيئة العلمية بسماتها وخصائصها وتنوعها من مكان لآخر لها أثرها الكبير على الفكر، ومن ثم على مناهج التصنيف[٢]، فالبيئة التى تغلب عليها العلوم العقلية سيتروج فيها هذه العلوم والمصنفات فيها، مما يساعد على ازدهار هذه المصنفات ومناهجها فيها، مثل بلاد العجم والترك والأندلس حيث كان للعلوم العقلية رواجا، من ثم سنجد مثلا أن أغلب كبار متأخرى المتكلمين من بلاد العجم كالرازى والبيضاوى والعضد والسعد التفتازانى، وعلى أيديهم اختلط علم الكلام بالفلسفة كما سيأتى بالتفصيل[٣]. أما فى البلاد التى ينتشر فيها العلوم النقلية مثل بغداد ودمشق ومصر، فقد ظل لعلم الكلام المعتمد على النقل رواجه فيها وإلى وقت متأخر.

أما التصوف فلم تختص به بلد دون أخرى، بل انتشر فى بلاد الإسلام كلها شرقا وغربا، جنوبا وشمالا، لكن تأثرت تياراته أيضا بما غلب على كل بلد، فبلاد العجم والأندلس مثلا حيث العلوم العقلية اصطبغ التصوف فيها بالناحية النظرية الفلسفية، وعنوا بالبحث فى نظريات التصوف. أما البلاد التى يغلب عليها علوم النقل كبغداد ومصر ودمشق فكما التزموا المنهج النقلى أكثر فى علم الكلام، فقد التزموه أيضا فى التصوف، وغلب على اتجاهات التصوف فيها الناحية العملية، والبعد عن الشطح، والبعد عن الإيغال فى النظريات الصوفية الفلسفية.

ط- الموقف الفلسفى وأثره فى منهج التصنيف: للموقف الفلسفى خصائص وسمات عقلية وموضوعية تميزه عن بقية مواقف الحياة العادية، كما تجعل له أثرا واضحا على منهج التصنيف الفلسفى، وأهم خصائص الموقف الفلسفى باختصار:

١) أنه موقف قلق وحيرة ودهشة. ٢) أنه موقف تفكير وتأمل، يقوم على عملية رد العالم إلى الذات، فالموقف الفلسفى يقوم على حركة الفكر من الخارج إلى الداخل، من العالم إلى الأنا، من الموضوع إلى الذات، بخلاف موقف العلمى التجريبى فإنه لا يستلزم هذا الرجوع إلى الذات، بل ينتقل الفكر فيه من موضوع إلى آخر، ومن ظاهرة خارجية إلى أخرى.

٣) أنه موقف كلى شامل، فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية لا جزئية.

٤) أنه موقف يسعى إلى وصف علاقة الإنسان بالكون، ولا يسعى إلى كشف قوانين هذا الكون كما هو شأن الموقف العلمى التجريبى. ٥) أنه موقف يهتم بالكيفيات والكميات، بخلاف العلمى التجريبى الذى ينزع إلى التكميم. ٦) أنه موقف شك، وبغير الشك المنهجى الذى ينشد المعرفة الحقيقية لا يكون تفلسف. ٧) أنه موقف تسامح وسعة صدر.

٨) أنه موقف يميل دائما إلى الاسترشاد بما يمليه العقل، وما تشير به الخبرة.

٩) أنه موقف توقف وتعليق للحكم متى لم يجد الفيلسوف دليلا كافيا على صحة القضية.

١٠) أنه موقف يجمع بين الشك والاعتقاد، فيرتفع فوق الشك الهدام المفضى إلى تعليق الحكم على الدوام، ولا يبلغ

(١) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩٥).
(٢) انظر نموذجا لهذا: أ/د سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ١٥٦ – ١٦٧).
(٣) انظر هنا: (ص ٣٠٢، ٣١٢، ٣١٤، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧).

فى الوقت نفسه التعصب فى الاعتقاد الذى يحول دون نقد الرأى المعتقد فيه.

١١) أنه موقف يتسم بالمثابرة والمرابطة والجدية المتصلة لوضع تفسير للمعضلات، دون تعجل، فالموقف الفلسفى تفكير نظرى بعيد المدى. ١٢) أنه موقف محايد، وموضوعى يتعلق بالكون ككل، بخلاف موضوعية العلم التجريبى القائمة على موضوعية الوقائع العلمية من خلال الأجهزة والقياس والتجربة العملية.

١٣) أنه موقف يسعى للوصول إلى العلل البعيدة للظواهر، بخلاف العلمى التجريبى فإنه يسعى إلى العلل القريبة[(١)].

ومن الجلى أن على المصنف فى الفلسفة أن يتخذ من خصائص الموقف الفلسفى أسسا لمنهجه فى التصنيف، وأن يتصف بها جميعا، ومن الممكن القول بأن الموقف الفلسفى هو أحد أسس منهج التصنيف الفلسفى.

ى- خصائص الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها وأثرها على مناهج التصنيف فيها: تمتاز كل فلسفة بأن لها خصائص ما تمتاز بها، تلك الخصائص التى من المفترض أن تتجلى أول ما تتجلى فى منهج البحث فى تلك الفلسفة، وفى مواقفها الفلسفية، وفى مناهج التصنيف فيها.

ولقد امتازت الفلسفة الإسلامية بخصائص وسمات عامة تميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى، فالفلسفة الإسلامية كما يذكر العديد من كبار الباحثين: فلسفة دينية روحية، فى الوقت نفسه هى فلسفة عقلية تعتد بالعقل اعتدادا كبيرا، كما أنها فلسفة توفيقية، وفلسفة وثيقة الصلة بالعلم[(٢)].

ولا بد أيضا أن نعى بمشكلات الفلسفة الإسلامية، تلك المشكلات التى واجهها فلاسفة الإسلام أثناء تصنيفهم الفلسفى، وأثرت بالضرورة فى مناهج ذلك التصنيف، فمن ذلك:

أولا: أن الفلسفة هى تأويل عقلى للوجود فى حدود الطاقة الإنسانية، يتم التعبير عنه بلغة دقيقة خاصة.

ثانيا: أن الفلاسفة المسلمين على العموم كانوا على وعى بأن الفلسفة فى جوهرها هى فاعلية عقلية، ومنهج فى التساؤل.

ثالثا: أن الوعى بمناهج التفلسف وأدواته بما فيها من تحليل لغوى، وضبط للاصطلاح وإتقان لصنعة الاستدلال، والالتزام بها كان ولا يزال هو السبيل لإزالة الغموض فى الموقف الفلسفى، وقد كان ذلك واضحا وجليا فى أذهان فلاسفة الإسلام أو كبارهم على الأقل.

رابعا: إن الفلسفة الإسلامية تمت صياغتها فى إطار حضارى محدد، وبعد استلهام متضمنات الوحى، وما يقدمه على الدوام من مدد للعقل، ولا يطرح التصور الإسلامى فى الحقيقة مفهوما للعقل الإنسانى بما هو ملكة مكتملة أولانيا، أو بما هو بنية مغلقة، ولم يتورط الفكر الإسلامى من حيث المبدأ فى النظر إلى هذا العقل باعتباره مطلق، فلا يمكن اعتبار العقل الإنسانى النسبى هو والوحى الإلهى المطلق متكافئين. وأدرك الفلاسفة المسلمون أن العقيدة الإسلامية إنما تعرض للعقل الإنسانى على مستوى الفاعلية والمنهج وتنبه إلى المخاطر التى تهدد مسيرته من تقليد أو مشايعة أو هوى.

خامسا: أن المفكرين المسلمين وفى طليعتهم الفلاسفة أدركوا منذ البداية أن العقيدة الإسلامية تطرح جملة من المناهج تتكافأ مع مستويات الوجود، وأنها تزكى الحس والعقل والقلب، وتعلى من شأن المنهج التاريخى، وتسلم بالتقدم والتطور.

سادسا: أن العقيدة الإسلامية فى جوهرها هى عقيدة توحيد وإيمان بالتعالى والتنزيه، والنتيجة الحتمية لذلك هى الاعتراف الصريح بلا معقولية مقايسة الإلهى بالبشرى[(٣)].

ك- تأثير الجدليات الفلسفية على مناهج التصنيف: المقصود هنا بالجدليات تلك القضايا المتقابلة أو المتضادة

---

(١) للتوسع بخصوص الموقف الفلسفى انظر: أ/د يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٢٤ - ٥٣). أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ١٦ – ٢٥).

(٢) لمزيد من التوسع حول هذه الخصائص انظر: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٥٤/٢ – ١٦٣). أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٢١٧ - ٢٣٢). أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٤ – ١٣٠).

(٣) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ص ٧ - ١٥).

فى كثير من أحيان والتى نتج عن مناقشتها والجدل حولها قضايا الفلسفة سواء القديمة أو المعاصرة، وهناك العديد من القضايا الجدلية سواء اقتصرت أطرافها على طرفين فقط أو زادت على ذلك، ومفهوم الجدلية بذلك يقترب كثيرا من مفهوم الجدل عند هيجل وهو عبارة عن انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما، ثم متابعة ذلك حتى نصل إلى المطلق، فلم يعد الجدل عند هيجل مجرد عملية استدلال بل طريق سير لا فى التدليل العقلى وحده، بل فى التاريخ والكون ككل[١].

وهناك كثير من الجدليات التى قام عليها البنيان الفلسفى، وللكثير منها أثر فى حركة الفلسفة الإسلامية[٢].

فمن جدليات الفكر الإسلامى جدلية: (العقل / الوجود / النقل / الوجدان = نظرية المعرفة الإسلامية)، وهذه الجدلية تنعكس بالضرورة فى علوم الفلسفة الإسلامية بفروعها الأساسية الثلاثة (الفلسفة التقليدية – علم الكلام – التصوف).

وسيأتى المزيد من الكلام على هذه الجدلية عند الحديث عن نظرية منهج التصنيف[٣]، حيث تناولنا تحتها الكلام عن نظرية المعرفة الإسلامية (العقل / النقل / الوجدان / الوجود).

والذى يعنينا هنا عند الكلام على المؤثرات أن هذه الجدليات لها تأثيرها الذى ينبغى الالتفات إليه والعناية به أثناء التصنيف، فـ (العقل / النقل) جدلية تمثل موقفا كلاميا جد مختلف عن (النقل/ العقل)، وكلاهما يختلف عن (النقل / الوجدان)، وهكذا، ونقطة البدء فى المنهج والمذهب والتصنيف مترتبة على مثل هذه الجدليات الأساسية.

ويقدم الصوفية المسلمون فى منهجهم حلا طريفا لمشكلة التناقض فى الجدليات المتناقضة التى يقابلها الإنسان فى رحلته الروحية أو الفكرية، والتى تظهر مثلا فى (تعددية/لا تعددية) المناهج والطرق التى أشرنا إليها عند كلامنا على المنهج، وذلك عن طريق علم (الوصل والفصل) الذى سبق الإشارة إليه فى التمهيد[٤]، ومن خلال هذا العلم نقف على كيفية التواصل مع التعددية مثلا حين تحقق التعددية غرضها وغايتها، ومتى الانفصال عنها والتواصل مع اللاتعددية حين يكون الوقت لها، وذلك فى إطار قاعدة هامة (أن الصوفى ابن وقته، والحكم مع الوقت ندور معه حيث دار). فعلم (الوصل والفصل) أداة ممتازة قدمها الصوفية المسلمون لمواجهة هذه الظاهرة التى لا بد للإنسان أن يتعامل معها فى جدليتها وتناقضها، وبدونها يميل الإنسان إلى أحد طرفى الجدلية، ولا يدرك وجه الجمع بينهما، رغم ملاحظته صدق طرف الجدلية الآخر فى بعض الأحيان أيضا.

ل- **تأثير الأساليب المعرفية على مناهج التصنيف:** التصنيف هو نشاط عقلى معرفى، والأساليب المعرفية المختلفة التى تدرس اليوم فى علم النفس سيكون لها أثرها فى الطرق التى سيتبعها التصنيف فيما نسميه بمناهج التصنيف، فمن هذه الأساليب المعرفية:

١- أسلوب الاعتماد – الاستقلال عن ا ال.
٢- أسلوب الاندفاع – التروى المعرفى.
٣- أسلوب تفضيل الصور الذهنية.
٤- أسلوب التركيب التكاملى.
٥- أسلوب تحمل – عدم تحمل الغموض[٥].

---

(١) راجع بخصوص تعريف الجدل باصطلاحاته المختلفة: - المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص ٥٩ – ٦٠). - ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ١٢٤-١٢٥).

(٢) انظر على سبيل المثال الجدليات التالية من المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،: التفاؤل / التشاؤم (ص ٥٠) – التقدم التراجع (ص٥١) – الجوهرية / الظاهرية (ص ٦٤) – الوجود / العدم / الحال (ص ٦٦) – الحدس / الحس (ص ٧٠، ٧٢) – الحركة / الثبات (ص ٧١) – الخارجى / الداخلى (ص ٧٩، ٨٣) – الذاتية / الموضوعية (ص٨٧) – الحكمة / الشريعة (ص٩١) – الفيض / الخلق (ص ١٠٥) – الصورة / المادة (ص ١٠٧) – الجوهر / العرض (ص ١١٨) – العينى الخارجى / ا رد الذهنى (ص ١٣٠) - المثالية / المادية (ص ١٥٩، ١٦٤، ١٦٩) – الروح / المادة (ص ١٧٦) – المقدس / غير المقدس (ص ١٨٩)، وغير ذلك.

(٣) انظر هنا: (ص ٨٨).

(٤) انظر هنا: (ص ١٢).

(٥) انظر بخصوص هذه الأساليب: أ/د حمدى على الفرماوى، الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث، (ص٤٩ – ٥٠). وانظر بخصوص أسلوب تفضيل الصور الذهنية: (ص ٧٣ - ٨١). وبخصوص أسلوب التركيب التكاملى: (ص ٨٩-١٠٣).

ودون خوض فى شرح هذه الأساليب المعرفية بما يبعدنا عن مجال بحثنا إلى موضوع علم آخر هو علم النفس، فمن الواضح أن على المصنف أن يختار الأسلوب المعرفى الأمثل فى تصنيفه، فمن الضرورى استقلاله وعدم اعتماده على الآخرين، وترويه المعرفى وعدم اندفاعه، والحرص على الوضوح وعدم الغموض... إلخ.

م- أثر مراحل ما قبل التصنيف: مرحلة التصنيف هى مرحلة متقدمة من التفكير تعمل على ترتيبه وتصنيفه وفقا لرؤية المصنف، ومن الضرورى أنه يسبقها مراحل أخرى من التفكير، مثل: وجود المشكلة – طرح الأسئلة حولها – وضع الأجوبة – تراكم الأسئلة والأجوبة – الحاجة للجمع لئلا يضيع ذلك – الجمع الأولى – التصنيف.

والمنهج المبكر فى التأليف والتصنيف لم يكن يعتمد على الخطة والتبويب والالتزام بالموضوع الذى يعالجه الكاتب، فضلا عن الاستطراد ثم العودة إلى الموضوع مرة ثانية[1].

ولا يبعد بنا القول إذا وجدنا أن المصحف الشريف نفسه مر بأغلب هذه المراحل، من وجود المشكلة بابتعاد الناس عن الدين الصحيح، وسؤالهم عن ذلك وعن الله وماهية الوجود وسبب خلقهم... إلخ، إلى نزول الوحى بالإجابة إلى ما يجب أن يعتقدوه وما يصح لهم أن يتشرعوا به، واستمر نزول الوحى واكتماله وحتى عرضه النبى صلى الله عليه وسلم على جبريل مرتين عام وفاته بعد أن كان يعرضه مرة مرة كل عام، وتوفى صلى الله عليه وسلم والقرآن مجموع فى صدور الناس، ثم ظهرت الحاجة إلى جمعه جمعا أوليا مع حروب الردة، وتمثل هذه المرحلة قصة أبى بكر وعمر وزيد بن ثابت الشهيرة فى جمع القرآن، ثم يلى ذلك مرحلة التصنيف النهائى (إذا جاز التعبير فى ما يتعلق بالقرآن الكريم) بكتابة المصحف الشريف فى عهد سيدنا عثمان، وترتيبه ترتيبا توقيفا على الصحيح عند العلماء، وقيل اجتهاديا بناء على السور التى كان يقرؤها صلى الله عليه وسلم بعضها ببعض حتى انتظم لهم المصحف الذى هو بين أيدينا اليوم.

ومن الممكن أن نجد نماذج لذلك من علم الكلام: فعن سعيد بن يسار قال: بلغ عمر بن الخطاب أن رجلا بالشام يزعم أنه مؤمن فكتب إلى أميره أن ابعثه إلى، فلما قدم قال: أنت الذى تزعم أنك مؤمن قال: نعم يا أمير المؤمنين، قال: ويحك ومما ذاك قال: أولم تكونوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أصنافا: مشرك ومنافق ومؤمن فمن أيهم كنت فمد عمر يده إليه معرفة لما قال حتى أخذ بيده[2].

فهذا الأثر يمثل إرهاصات التفكير الكلامى فى عهد الخلفاء الراشدين، وقد قبل عمر بن الخطاب هذا النموذج من التفكير آخرا بعد أن توجس منه خيفة فى أول الأمر وظن أن صاحبه يريد إثارة الفتن والشبهات.

وهناك واقعة أخرى لسيدنا عمر يرفض فيها طرح الأسئلة حول المشكل، فعن السائب بن يزيد قال: أتى عمر بن الخطاب فقيل: يا أمير المؤمنين إنا لقينا رجلا يسأل عن تأويل مشكل القرآن، فقال عمر: اللهم أمكنى منه، فبينما عمر ذات يوم جالس يغدى الناس إذ جاء وعليه ثياب وعمامة فتغدى حتى إذا فرغ قال: يا أمير المؤمنين {والذاريات ذروا فالحاملات وقرا} [الذاريات: ١-٢] فقال عمر: أنت هو، فقام إليه وحسر عن ذراعيه فلم يزل يجلده حتى سقطت عمامته، فقال: والذى نفس عمر بيده لو وجدتك محلوقا لضربت رأسك، ألبسوه ثيابا واحملوه على قتب، وأخرجوه حتى تقدموا به بلاده، ثم ليقم خطيبا، ثم يقول: إن صبيغا ابتغى العلم فأخطأه فلم يزل وضيعا فى قومه حتى هلك، وكان سيد قومه[3].

وفى رواية أخرى: عن نافع مولى ابن عمر: أن صبيغا العراقى جعل يسأل عن أشياء من القرآن فى أجناد المسلمين، حتى قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب، فلما أتاه الرسول بالكتاب، فقرأه، فقال: أين الرجل ؟ قال: فى الرحل، قال عمر: أبصر أن يكون ذهب فتصيبك منى العقوبة الموجعة فأتاه به، فقال له عمر: تسألُ محدثة، فأرسل عمر إلى رطائب من جريد، فضربه بها حتى ترك ظهره دبرة ثم تركه حتى برأ، ثم عاد له، ثم تركه حتى برأ، ثم دعا به ليعود له، فقال صبيغ: يا أمير المؤمنين إن كنت تريد قتلى فاقتلنى قتلا جميلا، وإن كنت تريد أن تداوينى فقد والله برأت، فأذن له إلى

(١) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، (ص ٢١٣).
(٢) أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان (٨٤/١، رقم ٧٤).
(٣) أخرجه اللالكائى (٦٣٥/٤، رقم ١١٣٦) وابن عساكر (٢٣، ٤١٢). وأخرجه أيضا: أحمد فى فضائل الصحابة (٤٤٦/١، رقم ٧١٧).

أرضه، وكتب له إلى أبى موسى الأشعرى: أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فاشتد ذلك على الرجل فكتب أبو موسى إلى عمر أن قد حسنت هيئته، فكتب أن ائذن للناس فى مجالسته(1).

ن- حركة التصنيف المبكرة وأثرها على مناهج التصنيف: لا يقتصر ميدان البحث الفلسفى فى البيئة الإسلامية على تلك الأسماء الشهيرة التى طالما تبادرت الأذهان والألسن إلى ذكرها عند الحديث عن فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد، أو عند الحديث عن المتكلمين المشهورين، إذ أننا سنجد آخرين كان لهم دورهم فى ميدان التصنيف الفلسفى، وإن كانت جهودهم لم تصل إلينا بعد أن أصابتها عوادى الدهر، وإن أبقت لنا الإشارات السريعة عن مؤلفاتهم فى مثل كتاب الفهرست لابن النديم صورة لما كان عليه الأمر.

وإذا كان فهرست ابن النديم يحتوى على عشرة مقالات فى أصناف العلوم، فإن ثلاثة مقالات منها تختص بعلوم الفلسفة الإسلامية وبنسبة (30%) وهى نسبة ليست بالهينة، وتدل على موضع علوم الفلسفة من الحضارة الإسلامية ومنذ بواكير هذه الحضارة، فالمقالة الخامسة فى فنون الكلام والمتكلمين، وهى خمسة فنون، خص الأربعة الأولى منها بعلم الكلام والمتكلمين، وخص الخامسة بأخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة والمتكلمين على الوساوس والخطرات وأسماء كتبهم. والمقالة السابعة جعلها فى ثلاثة فنون تحدث فيها عن الفلسفة والعلوم القديمة. والمقالة التاسعة تكلم فيها عن الفرق والمذاهب الاعتقادية، وهى على فنين: الأول فى وصف مذاهب الحرانية والثنوية... وغيرهم. والفن الثانى: فى وصف المذاهب الغريبة الطريفة كمذاهب الهند والصين وغيرهم من أجناس الأمم.

ومن الممكن أن يضم إلى ذلك – بحسب الاصطلاح الفلسفى القديم الذى يجعلها شاملة للعديد من العلوم - المقالة العاشرة التى خصها للحديث عن الكيميائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء والمحدثين. ولتصير بذلك أربعة مقالات من جملة عشرة مقالات تتناول علوم الفلسفة الإسلامية المختلفة(2).

فمن أوائل المصنفين فى علوم الفلسفة فى الإسلام: أبو زيد البلخى أحمد بن سهل، والذى كان – كما يقول ابن النديم – فاضلا فى سائر العلوم القديمة والحديثة، وتلا فى تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة، له العديد من المصنفات فى علوم الفلسفة وعلم الكلام والعلوم العقلية والتى سردها ابن النديم سردا، ويمكن لنا أن نقوم بعملية تصنيف لبعضها بما يكشف عن شىء من فكر أبى زيد واهتماماته الفلسفية والعقلية(3):

1- فله فى مجال نظرية العلم ونظرية المعرفة: كتاب أقسام العلوم، فضيلة علم الأخبار. 2- وفى مجال الفلسفة: رسالته فى حدود الفلسفة، كتاب ما يصح من أحكام النجوم، كتاب فضيلة علوم الرياضيات، كتاب فى إنشاء علوم الفلسفة. 3- وفى مجال علم الكلام له: كتاب شرائع الأديان، الإبانة عن كمال الدين، أسماء الله عز وجل وصفاته، كتاب الصورة والمصور، كتاب الرد على عبدة الأصنام، كتاب عصم الأنبياء عليهم السلام. 4- وفى مجال التصوف: كتاب العتاك والنساك. 5- وفى الطب: كتاب مصالح الأبدان والأنفس. 6- وله فى مجال الدراسات القرآنية العديد من المؤلفات منها: كتاب نظم القرآن، كتاب قوارع القرآن، كتاب جمع فيه ما غاب عنه من غريب القرآن، كتاب فى أن سورة الحمد تنوب عن جميع القرآن، كتاب البحث عن التأويلات.

ففى عناوين هذه الكتب ما يشى بشىء من الاتجاهات الفكرية عند أبى زيد البلخى، فقد نادى بكمال الدين الإسلامى، وقال بعصمة الأنبياء، وأقر بالدليل السمعى واهتم بدراسة القرآن وبيان إعجازه، كما تكلم عن فضيلة علم الأخبار، كما يتضح من كتابه (ما يصح من أحكام النجوم) أنه ما كان يقبل علوم الفلسفة القديمة على علاتها، لكن ينتقد ويرد ويقبل.

(1)أخرجه الدارمى (67/1، رقم 148)، وابن عساكر (411/23).
(2) ابن النديم، الفهرست، (3/1- 4).
(3) ابن النديم، الفهرست، (138/1).

ومن الملاحظ أننا فى هذه الفترة المبكرة من حركة التصنيف فى الإسلام سنجد العديد من الإسهامات العلمية التى تعد الآن من علوم الفلسفة الإسلامية كتبها علماء مسلمون لم يكن ذلك هو ميدانهم العلمى الأساسى، بل هم معدودون فى الأساس من علماء العربية أو التفسير أو الفقه، ونعتقد أن جهودهم فى تلك الفترة المبكرة قد أسهمت فى تطوير حركة التصنيف فى الفلسفة الإسلامية، وفى صبغها بصبغة إسلامية.

ومن ذلك: قُطْرب الإمام اللغوى الشهير (محمد بن المستنير، ت ٢٠٦ هـ)، وله كتاب الرد على الملحدين فى متشابه القرآن. ومن ذلك: أبو العباس المبرد أحد أئمة اللغة الكبار (محمد بن يزيد الأزدى، ت ٢٨٥ هـ)، له: كتاب معانى صفات الله جل وعلا، وكتاب العبارة عن أسماء الله تعالى[1].

إن هذه المشاركة المبكرة من علماء المسلمين - فى شتى تخصصات علوم الإسلام والعربية - فى موضوعات الفلسفة تعتبر أحد الموجهات الأساسية لعلوم الفلسفة الإسلامية لوجهتها الإسلامية وصبغها بصبغتها الخاصة بها.

س- مصنفات فارقة أثرت على مناهج التصنيف بعدها:

ففى الفقه مثلا نجد: الموطأ - المدونة - الأم فى الفقه - مصنفات محمد بن الحسن.

وفى أصول الفقه مثلا: الرسالة - البرهان - المستصفى - العمد - المعتمد - المحصول - المنهاج.

وفى علم النحو مثلا: الكتاب لسيبويه - أصول النحو للسراج[2]. ويمكن أن يضاف إليها: ملح الأعراب - الألفية - الكافية - المفصل - التسهيل.

وفى علم الكلام مثلا: مقالات الإسلاميين - الإبانة - مؤلفات الفخر الرازى - المواقف - المقاصد.

وفى علم التصوف مثلا: مصنفات المحاسبى - الحكيم الترمذى - القشيرى - الإحياء - الفتوحات.

وفى الفلسفة مثلا: رسائل الكندى والفارابى - الشفاء - النجاة - المعتبر للبغدادى – مناهج الأدلة....

إن أهمية هذه المصنفات لا ترجع فقط لمكانة مؤلفيها العلمية، ولكن لمدى التأثير العلمى لهذه المصنفات.

وهذا التأثير لتلك المصنفات الفارقة فى تاريخ الحضارة الإسلامية ظاهرة لا تقتصر هذه الحضارة عليها وحدها، فمن قبل كانت لمؤلفات أرسطو هيمنة على كل الثقافات التالية له حتى بداية العصر الحديث الأوربى.

كما عزا الكثيرون إلى كتاب (مقال فى المنهج) لديكارت كل النهضات الفلسفية الأوربية فى القرنين (١٧، ١٨ م)، ورآه بعضهم أنه أساس المدنية الحديثة إذ جعلوا منه أصلا للثورة الفرنسية، لأن المجتمع الفرنسى تجدد باسم مبدأ اليقين العقلى الديكارتى[3].

ع- المترجمات المبكرة وأثرها فى مناهج التصنيف[4]:

تعد الترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية فى القرون الأولى للإسلام حدثا من أهم الأحداث فى تاريخ الفكر الإنسانى، وذلك لما اتسمت به هذه الترجمة من شمول، ولما ترتب عليها من آثار... على أن الترجمة إلى اللغة العربية لها كذلك أهمية خاصة تتمثل فى أن تلك الترجمة كانت هى الوسيلة إلى نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية[5]، ويمكن القول بأننا لا نكاد نجد قبل حركة الترجمة العربية الإسلامية حركة تماثلها أو تقاربها من حيث الشمول واتساع نطاقها وتنوع مجالاتها، وضخامة آثارها والنتائج المترتبة عليها، وهذا الحكم ينطبق أيضا على أشهر حركات الترجمة التى جاءت بعدها وهى الترجمة العكسية

---

(١) ابن النديم، الفهرست، (٥٣/١، ٥٩).

(٢) انظر: د/ محمد حسن عبد العزيز، مقدمة مفاتيح العلوم، للخوارزمى، ط الذخائر، (ص١٩).

(٣) راجع: أ/د محمود الخضيرى، مقدمته لكتاب رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، (ص ٥٠- ٥١).

(٤)وللاستزادة بخصوص حركة الترجمة وأثرها على الحياة العلمية الإسلامية: - أ/د محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، (ص ١٦٢ - ١٩٣). - أ/د عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة فى الإسلام. - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٦٥ – ٨٢). - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، (ص ٣٧ - ٧١).- د/ عباس محمد حسن سليمان ، الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى، (ص ١٥ - ٤٦).

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الفلسفى الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ٦١).

من العربية إلى اللاتينية(١).

وتحدثنا المصادر عن أن أول ترجمة إلى اللغة العربية بعد الإسلام كانت على يد خالد بن يزيد بن معاوية وتحت إشرافه (سنة ٨٥ هـ)(٢)، كما ترجم ابن المقفع (ت ١٤٢هـ) كتب أرسطو الثلاثة فى المنطق وإيساغوجى، ولغة ابن المقفع فى ترجمته: بسيطة وصفية موضوعية لا تخيل فيها ولا صنعة، وتقدم وفاة ابن المقفع (ت١٤٢هـ) يؤكد وجود حركة ترجمة لعلوم الأوائل باكراً أثرت بالطبع على الحركة العقلية، وفى ذات الفترة كانت بواكير حركة المصنفين فى علوم الإسلام المختلفة من تفسير وحديث وفقه سواء من أهل الحديث أو من أهل الرأى(٣). ولما انقضى عهد الدولة الأموية وجاء عهد الدولة العباسية نالت الترجمة اهتماما ملحوظا على يد خلفاء تلك الدولة، وفى طليعتهم الخليفة المنصور (ت ١٥٨ هـ)(٤).

فقد تواكبت الحركتان الترجمة (المؤثر الخارجى) والتصنيف الإسلامى (المؤثر الداخلى) معا، ولا يمكن أن يتفرد أحدهما بالتأثير.

هناك نص مهم يكشف عن الجدل الفكرى الذى دار بين هذين المؤثرين، ومدى تأثيرهما على حركة التصنيف فى علوم الفلسفة الإسلامية، وهذا النص هو للإمام الحافظ البيهقى فى مقدمة كتابه شعب الإيمان، والذى يعد من مصنفات علم العقيدة المهمة، ويمثل جزءا من منظومة تصنيفية مكتملة حاول الإمام البيهقى أن يتناول هذا الفرع المهم من علوم الإسلام، ويأتى على رأس هذه المنظومة: الاعتقاد – الأسماء والصفات – شعب الإيمان، هذا بخلاف العديد من الرسائل الصغيرة التى تتناول موضوعات عقدية منفصلة.

قال رحمه الله فى مقدمة شعب الإيمان بعد الديباجة: ((أما بعد فإن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بفضله ولطفه وفقنى لتصنيف كتب مشتملة على أخبار مستعملة فى أصول الدين وفروعه... ثم إنى أحببت تصنيف كتاب جامع لأصل الإيمان وفروعه وما جاء من الأخبار فى بيانه... فوجدت الحليمى رحمنا الله وإياه أورد فى كتاب المنهاج المصنف فى بيان شعب الإيمان المشار إليها فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حقيقة كل واحدة من شعبه، وبيان ما يحتاج إليه مستعمله من فروضه وسننه وأدبه، وما جاء فى معناه من الأخبار والآثار ما فيه كفاية، فاقتديت به فى تقسيم الأحاديث على الأبواب وحكيت من كلامه عليها ما يتبين به المقصود من كل باب، إلا أنه رضى الله عنه اقتصر فى ذلك على ذكر المتون وحذف الأسانيد تحريا للاختصار، وأنا على رسم أهل الحديث أحب إيراد ما أحتاج إليه من المسانيد والحكايات بأسانيدها والاقتصار على ما لا يغلب على القلب كونه كذبا، ففى الحديث الثابت عن صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من حدث بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين"، وحكينا عن الإمام أبى عبد الله محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله تعالى روايته عن سفيان بن عيينة أنه قال: "حدثنى الزهرى يوما بحديث فقلت هاته بلا إسناد، فقال الزهرى: أترقى السطح بلا سلم"، وقد ذكرت إسناد هذا الحديث وهذه الحكاية فى كتاب المدخل، وأوردت فى كتاب الأسماء والصفات و كتاب الإيمان و القدر والرؤية ودلائل النبوة والبعث والنشور وعذاب القبر والدعوات، ثم فى الكتب المخرجة فى السنن على ترتيب مختصر أبى إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنى رحمه الله تعالى من الأخبار والآثار ما وقعت الحاجة إليه فى كل باب فاقتصرت فى هذا الكتاب على إخراج ما يتبين به بعض المراد، وأحلت الباقى على هذه الكتب خوفا من الملال فى الإطناب...))(٥).

فقد بدأ الإمام الحليمى وهو من أعلام الأشاعرة التأليف من موقف نقلى ((حديث شعب الإيمان))، لكنه انتقل إلى موقف عقلى بشرح الأحاديث والوقوف على معانيها دراية، وإهمال ما يتعلق بها رواية، فيأتى الإمام البيهقى ومن موقف نقلى وبناء على أنه ((على رسم أهل الحديث)) ليكمل ما أهمله، ويسند ما أرسله، ثم ينقل من كلام الحليمى من حيث

(١) أ/د عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة فى الإسلام، (ص ٧، ١١).
(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الفلسفى الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ٦٤).
(٣) راجع: د/ محمد حسن عبد العزيز، مقدمة مفاتيح العلوم، (ص ٢٤ – ٢٥).
(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الفلسفى الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ٦٥).
(٥) البيهقى، شعب الإيمان، (١/٢٨-٢٩) باختصار.

الدراية ما يتبين به المقصود، ثم يجعل كل هذا فى إطار منظومة مصنفاته العقدية بحيث لا يقع التكرار. وكل ذلك يمثل عند البيهقى (ق ٥ هـ) وعيا عميقا بمنهج التصنيف ومؤثراته وآثاره، وفى وقت مبكر نسبيا، والعلوم بعد فى طور النضج.

ف- أثر القضايا المثارة والإشكالات المطروحة: ((إن إيمان أهل الإسلام بجميع ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام كان فى عصره مستندا للقرآن الشريف، وحديث الرسول المنيف، مؤيدا بأدلة العقل السليم... خالصا من شوائب الشبه والأهواء، سليما من غوائل الأغاليط واختلاف الآراء... وقد دام ذلك فى المسلمين إلى أن أمر أحد الخلفاء العباسيين بترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين إلى اللغة العربية، وانتشرت تلك التراجم بين الأمة، ونشأ من الاطلاع عليها شبه زعزعت إيمان ضعفاء المسلمين فانبرى عند ذلك علماء الأمة المحمدية يردون القلوب الشوارد ويدفعون تلك الشبه بما يرغم أنف كل معاند، حتى رأيت كتبهم مزدانة بالدلائل القطعية على إثبات العقائد الدينية فحفظ الله بصنيعهم إيمان الأمة من الغوائل. وقد استمر الحال على هذا المنوال إلى أن ظهرت فى هذه العصور الأخيرة الفلسفة الحديثة التى خالف فيها أربابها طريقة أسلافهم الفلاسفة المتقدمين، واعتمدوا فى ذلك أصولا فى الرياضيات والطبيعيات لم تكن تعرف قبل هذا الحين، وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة فى غابر الأعوام، وصار كل عاقل يخشى على إيمان الضعفاء من غوائل هذه الشبه الجديدة، فتجدد الاحتياج إلى استئناف الردود السديدة، وتأليف كتب فى حفظ الإيمان مفيدة... فكان المطابق... تأليف كتاب مختصر يشتمل على العقائد الإسلامية ببراهينها العقلية، ويتكفل بدفع تلك الشبه التى حدثت من الفلسفة الجديدة، وسواها من الأغاليط المضرة بالعقيدة))[1].

إن هذا النص الذى توفى قائله الشيخ حسين بن محمد الجسر الطرابلسى منذ أكثر من مائة سنة (ت ١٣٢٧ هـ) يبين لنا مدى التجاوب الذى وقع من علماء المسلمين منذ بدايات الاحتكاك الحضارى مع الغرب، ويؤكد فى الوقت نفسه على عدة أمور:

١- أن التصنيف هو مرآة صادقة لثقافة العصر وتحدياته وإشكالاته، وأنه متأثر أثرا مباشرا بالقضايا المثارة.

٢- ضرورة مواكبة التصنيف للقضايا المطروحة فى كل عصر.

٣- أن العلماء المتقدمين قاموا بواجبهم فى عصورهم، وهو ما ينبغى على علماء كل عصر أن يقوموا به.

إن ما صنعه الشيخ الجسر هو ما استمر عليه العلماء المسلمون ومن بواكير نشأة الحضارة الإسلامية، ولم يزل هذا هو ديدنهم من التواجب مع ثقافة العصر، ومواكبة قضايا العصر، ذلك ما صنعه علماء الإسلام من البداية وما هم مستمرون عليه إلى اليوم.

(١) حسين الجسر الطرابلسى، الحصون الحميدية (ص ٣-٤) باختصار يسير.

الفصل الثانى: علاقات منهج التصنيف وآثاره

أولا: علاقات منهج التصنيف ثانيا: آثار منهج التصنيف

هناك العديد من الأمور التى لها علاقة مؤثرة فى منهج التصنيف: كالعمران والحضارة، والفعل الإنسانى، والقدرات العقلية، والنشاط الفكرى، والعلم البشرى، والإبداع، والإرادة والوعى الإنسانيين، والتفكير العلمى، ومنهج البحث العام أو الفلسفى، الحركة العلمية، وعلم المصنف نفسه، وغير ذلك من أمور نحسب أن لها علاقة وثيقة بمناهج التصنيف. كما أن منهج التصنيف له آثار مترتبة عليه، منها آثاره: على عقل المصنف، وعلى علمه، وأثره على بلورة المذاهب وتطوير العلوم، وغير ذلك من علاقات وآثار نعرضها فيما يلى:

أولا: علاقات منهج التصنيف:

أ- التصنيف وعلاقته بالعمران والحضارة: العلوم وما يتعلق بها من أنشطة كالتعليم والتصنيف إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب فى ذلك أن تعليم العلم من جملة الصنائع، والصنائع إنما تكثر فى الأمصار، وعلى نسبة عمرانها فى الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع فى الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف فى خاصية الإنسان وهى العلوم والصنائع، وكلما كثر العمران واستوت الحضارة زخرت فيها بحار العلم، وتفنن الناس فى اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، وإذا تناقص العمران انطوى بساط ذلك[1].

ب- التصنيف وعلاقته بالفعل الإنسانى: عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر، وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها، التى هى المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التى جعل الله لها عليها. فمنها منتظم مرتب وهى الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مرتب وهى أفعال الحيوانات غير البشر[2].

فإذا كان الأصل فى الأفعال البشرية على إطلاقها أنها منتظمة مرتبة على حد تعبير ابن خلدون، فإن أنشطة الفكر الإنسانى – ومنها التصنيف – ينبغى أن تكون فى الذروة العليا من الانتظام والترتيب.

((فإذا قصد إيجاد شىء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لابد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهى على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها، ولا يمكن إيقاع المقدم متأخرا، ولا المتأخر متقدما، وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخر عنها، وقد يرتقى ذلك أو ينتهى فإذا انتهى إلى آخر المبادئ فى مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع فى العمل الذى يوجد به ذلك الشىء بدأ بالمبدأ الأخير الذى انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التى كانت أول فكرته. مثلا لو فكر فى إيجاد سقف يكنه انتقل ذهنه إلى الحائط الذى يدعمه، ثم إلى الأساس الذى يقف عليه الحائط، فهو آخر الفكر، ثم يبدأ فى العمل بالأساس ثم بالحائط، ثم بالسقف، وهو آخر العمل، وهذا معنى قولهم أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل، فلا يتم فعل الإنسان فى الخارج إلا بالفكر فى هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض، ثم يشرع فى فعلها... ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام فى الأفعال الإنسانية، أما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر، الذى يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس، ومدركاتها مفترقة خلية عن الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر... وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات فى الفكر مرتبة تكون إنسانيته، فمن الناس من تتوالى له السببية فى مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها،

---

(١) راجع: ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٠٠).
(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩١).

ومنهم من ينتهى إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى))[1].

والتصنيف هو أحد أنواع الفعل الإنسانى، والفعل كما يقول الكندى: ((تأثير فى موضوع قابل للتأثير))، ويرى الكندى أن العمل أرقى من الفعل، لأنه يعرف العمل بأنه ((فعل بفكر))، ولهذا يمكننا اعتبار التصنيف فى العلوم أنه عمل بفكر فى موضوع علم من العلوم ومسائله. كما يعرف العمل من حيثية أخرى بأنه ((الأثر الباقى بعد انقضاء حركة الفاعل))، والتصنيف كذلك فهو أثر باق بعد انقضاء حركة المصنف. والتصنيف فى الأساس لا بد أن يتم عن اختيار، والاختيار كما يعرفه الكندى: ((إرادة قد تقدمها روية مع تمييز))[2].

ويتجاوز ابن سينا بالأمر من مجرد الاختيار إلى اختيار الجميل فيقول: ((العمل الإنسانى: اختيار الجميل والنافع فى القصد العبور إليه بالحياة العاجلة، وسد فاقة الشقة على العدل، ويهدى إليه عقل يفيده التجارب، ويفيده التأديب، فيؤتيه العيش بعد صحة العقل))[3]، فإذا كان هذا هو تعريف مطلق الفعل الإنسانى – الذى التصنيف والتأليف فرد من أفراده – فإنه بالانطباق على فعل التصنيف أولى، فلا بد أن يقوم التصنيف من باب أولى على اختيار الجميل، والنافع، وسد حاجة المتعلم أو العلم، وأن يقوم التصنيف على العدل، وعلى العقل، والاستفادة من التجارب، والتأدب. فكل هذه الصفات ينبغى توافرها فى التصنيف، بل فى كل فعل إنسانى على ما يراه ابن سينا.

وقد وضع الكندى تعريفا واضحا للمؤلف فيقول: ((المؤلف مركب من أشياء متفقة طبيعة دالة على المحدود دلالة خاصيته، ويقال: هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس مختلفة فى الحد))[4].

ويقول أيضا: ((فإذ قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا فنتل ذلك بما يتلوه تلوا طبيعيا))[5]، فهو يرى أن ثمة علاقة طبيعية بين المسائل بحيث تقتضى هذه الطبيعة ترتيبا ما بين المسائل، ولهذا فالمؤلف مركب من أشياء متفقة طبيعة.

والتصنيف من الأعمال الإنسانية التى كما تقع عن فعل وفكر، فلا بد أيضا أن تقع عن إرادة، والإرادة عند الكندى: ((قوة يقصد بها الشىء دون الشىء))[6].

ويقول العلامة الشيخ الأمير فى معرض الكلام على حكم الشروع فى تعلم العلم: ((اعلم أن الشروع فى العلم من أفعال العاقل الاختيارية وهى تصان وجوبا عقليا عن العبث المحض؛ إذ لا يتصور عقلا أن يقصد فعل بدون فائدة أصلا، بل لا بد من فائدة ما، ولو مجرد تحقق المفعول، وعن الجهالة المحضة إذ لا يتصور عقلا قصد المجهول المحض، بل لا بد من معرفته بوجه ما، ثم يستحسن صونها (الأفعال الاختيارية للعاقل) عن العبث والجهالة العرفيين، وذلك بأن يعلم المشروع فيه بتعريفه وموضوعه وغايته))[7].

فإذا كان هذا هو شأن مجرد الشروع فى العلم، فمن الطبيعى أنه لا بد للمصنف أن يستصحب كل ذلك، فالتصنيف عملية علمية أكثر فنية وأدق من عملية الشروع فى العلم.

فالتصنيف بناء على ما تقدم:

١- فعل اختيارى للمصنف. ٢- مصون عن العبث المحض.

٣- مصان عن الجهالة المحضة، إذ لا يتصور عقلا التصنيف فيما يجهله المرء، بل لا بد من معرفته.

٤- مبنى على قواعد وأسس وتصورات ونظريات ومبادئ ارتآها المصنف، وأبرزها فى تصنيفه.

---

(١) ابن خلدون، مقدمة، (ص ٣٩١ - ٣٩٢).

(٢) الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٤، ١٣٠، ١١٥) على التوالى.

(٣) ابن سينا، رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٦١).

(٤)الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٦ - ١١٧). مع إصلاح كلمة طبيعة، وقد أثبتت هكذا: ((طبيعية))، ولعل الصواب ما أثبتناه، وقد نبه المحقق الدكتور أبو ريدة على أنه استشكل عليه قرائتها. وقد رجحنا هذه القراءة على ما ذكره المحقق، لما ذكرنا من توجيه أعلى الصفحة، والله أعلم.

(٥) الكندى، فى رسالة الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ٣٧).

(٦)الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٧).

(٧)حاشية الأزهرية فى علم العربية، للعلامة الشيخ محمد الأمير المالكى (ت ١٢٣٢ هـ)، ص ٣.

ج- التصنيف وعلاقته بالقدرات العقلية: التصنيف كنشاط عقلى رفيع على علاقة وثيقة بالقدرات العقلية، من ثم فإن معرفة القدرات العقلية المختلفة سيساعد المصنف على تبنى منهج فى التصنيف متلائم مع القدرات العقلية، سواء مع قدرات نفسه أثناء التصنيف، أو مع قدرات المتلقين أثناء تواصلهم مع ما صنفه، ومن هذه الوجهة يظهـر العلاقـة المهمـة والوطيدة التى ينبغى أن يبنيها منهج التصنيف مع القدرات العقلية.

وتدرس الآن نظرية (القدرات العقلية) فى علم النفس، وتقوم فى مجملها على وجود ظاهرة الفروق الفردية، ودراسة خصائصها، وأنواعها، وطرق رصدها، ودراسة العمليات المعرفية كالإحساس والانتباه والإدراك، وقدرات التفكير المختلفة كالتفكير الانتقائى والتباعدى والاستدلالى والحدسى والتقويمى (الناقد) والابتكارى (الإبداع)، وقدرات الذاكرة وعلاقتـها بعملية التعلم، ومفهوم الذكاء وأنواعه كالذكاء الموضوعى والاجتماعى والشخـصى، والقـدرات العقليـة المتخصـصة كالقدرات اللغوية والرياضية والجسمية الحركية والتكنولوجية، وقدرات العلوم الطبيعية والفنية والإنـسانية والاجتماعيـة والسلوكية...[1]. ويبدو أن على المصنف المعاصر أن يدرس إلى جانب هذا أساليب التفكير المختلفة، سواء التقليديـة، أو الحديثة التى تعينه على مقصوده من التصنيف بطريقة منظمة باستعمال ما يناسب عمله من أساليب التفكير المتنوعة[2].

د- التصنيف وعلاقته بمراتب العقل: للعقل الإنسانى مراتب عدة، تكلم عنها فلاسفة الإسلام وغيرهـم مـن العلماء كابن خلدون، حيث يرى أن أول مراتب العقل هو العقل التمييزى التى تقع به الأفعال الإنسانية علـى الانتظـام والترتيب بواسطة الفكر، ثم العقل التجريبى، الذى يتعلم به الناس إيقاع ذلك على وجوه سياسية وقوانين حكمية، ينكبـون فيها عن المفاسد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن، بعد أن يميزوا القبائح والمفاسد بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربـة صحيحة وعوائد معروفة بينهم، وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك فى أقرب من زمن التجربة إذا قلـد فيهـا الآباء والمشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغنى عن طول المعاناة فى تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى وهـذه المعانى التى يحصل ا ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر بل كلها تدرك بالتجربة، و ا تستفاد، لأ ـا معان جزئية تتعلق بالمحسوسات، وبعد هذين مرتبة العقل النظرى الذى تكفل بتفسيره أهل العلوم ... فالإنسان من جـنس الحيوانات ميزه الله بالفكر الذى جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزى، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبى، أو يحصل به فى تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هى عليه وهو العقـل النظرى[3].

فإذا كان التصنيف كنشاط عقلى ينبع من مرتبة العقل النظرى التى هى ثالث مراتب العقل، التى ا يدرك صحة النظر فى المسائل، فإنه بحاجة أيضا إلى مرتبتى العقل الأولتين: العقل التمييزى الذى به انتظام الفعل وترتبه، والعقل التجريبى الذى يحصل عن طريق نقل الخبرة عن الأكابر، أو التجربة الشخصية. ولهذا فالتصنيف بحاجة إلى العقل بمراتبه الثلاثة.

هـ - التصنيف وعلاقته بالنشاط الفكرى: التصنيف هو نشاط ناتج عن فكر الإنسان، بل هو فى أعلى أنشطة الفكر الإنسانى. أما أدناها أو أولها والذى به يحصل الفكر، فهو الإدراك، وهو ((شعور المدرك فى ذاته بما هو خارج عن ذاته، وهو خاص بالحيوانات فقط من بين سائر الكائنات والموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذا ا، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بـالفكر

---

(١) انظر بخصوص هذا: أ/د فؤاد أبو حطب، القدرات العقلية، والذى تناولها بشكل واسع ومتخصص.

(٢) انظر مثلا: إدوار دو بونو وكتابيه، ((التفكير العملى))، ((التفكير المتجدد - استخدامات التفكير الجانبى)). حيث يعرف فى الأول التفكير بأنه ما يحدث فى الفاصل الزمنى بين أن يرى المرء شيئا ما وأن يهتدى إلى ما سيفعله تجاهه، فالتفكير هو أن يهتدى المرء إلى ما سيفعله، باسـتخدام الغريـزة والـتعلم والفهم، ثم يشرح ذلك متوسعا بصفة خاصة بالكلام عن الفهم وطرائقه الصحيحة والخاطئة، واستخدامات التفكير، والعمليات الذهنية الأساسية لـه، والخيال، والإبداع، وطرق الانتباه والاستدلال، وليختم كتابه بطرح طريقة جديدة للتفكير والتفاهم. ويعرض فى الثانى إلى أسلوب الـتفكير الرأسـى (النمطى - المنطقى- التبريرى)، وما سماه بـ (التفكير الجانبى) والذى يقوم على ضرورة استكشاف كل الطرق المختلفة للنظر إلى مشكلة ما، بدلا من قبول الطريقة المنطقى التى تبدو واعدة بالحل والاكتفاء ا عن البدائل.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٢ – ٣٩٣، ٣٩٥) بتصرف واختصار.

الذى يدرك به ما وراء حسه. وذلك بقوى جعلت له فى بطون دماغه ينتزع ا صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صورا أخرى، والفكر هو التصرف فى تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة فى قوله تعالى {وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة} [السجدة، ٩]، وهو على مراتب:

الأولى: تعقل الأمور المرتبة فى الخارج ترتيبا طبيعيا أو وضعيا ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصورات، وهو العقل التمييزى الذى يحصل منافعه، ومعاشه ويدفع مضاره.

الثانية: الفكر الذى يفيد الآراء والآداب فى معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشىء إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبى.

والثالثة: الفكر الذى يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل، فهذا هو العقل النظرى، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة، فتفيد معلوما آخر من جنسها فى التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوما أخر كذلك، وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك فى حقيقته ويصير عقلا محضا ونفسا مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية))(1).

و- التصنيف وعلاقته بالعلم البشرى: علم البشر هو حصول صورة المعلوم فى ذواتهم، بعد ألا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب، والبشر جاهل بالطبع، للتردد الذى فى علمه، وعالم بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية. وبناء عليه فالأصل فى التصنيف فى العلوم والمعارف أنه صناعى، ومكتسب، وفى نفس الوقت متراخ عن حصول العلم والمعرفة، وربما يكون فى بعض الأحوال مصاحبا لحصول شىء منهما كما هو مشاهد من أحوال المصنفين، حيث ربما ينتج أثناء الاشتغال بالتصنيف بعض الفتوح أو الكشوف العلمية التى لم تكن حاصلة قبله، إلا أن التصنيف قطعا لا يكون سابقا لإجمالى علم المصنف، بل تاليا له أو مصاحبا لبعضه.

ويرى بعض علماء المناهج أن هناك عدة عناصر ضرورية لكل علم:

١- الموضوع: أى المجال الذى يقتصر هذا العلم على دراسته.

٢- المنهج: وهو طريقة البحث التى تفرضها طبيعة العلم فتكون الطريقة التجريبية فى العلوم المادية مثلا، أو الاستدلالية فى العلوم الرياضية.

٣- القوانين: وهى النتائج التى يتوصل إليها العلماء من دراسة الظواهر الخاصة بمجال العلم موضع البحث، وهذه القوانين تكون مادة العلم الأساسية.

٤- التنبؤ والتطبيق العملى: وهو أن القوانين المكتشفة تعطينا إمكانية التنبؤ بما يحدث لبعض الظواهر إذا وجدت فى ظروف معينة(2).

فى ضوء هذا التصور للعناصر الضرورية للعلم، يتضح لنا أن التصنيف فى العلم ليس عنصرا ضروريا لكى يصير العلم علما، وإنما هو عنصر خارجى عن ماهية العلم نفسه، فالكتابة والجمع والتدوين والتأليف والتصنيف إنما هى أوعية لنقل العلم وحفظه وتسهيل تداوله، مع ملاحظة أنه كلما اتجهت عملية كتابة العلم نحو التعقد والتركيب باتجاه التصنيف كلما ازدادت علاقة التأثير المتبادل بينهما، وكلما زادت درجة اعتمادية كل منهما على الآخر وتداخلهما، ظهرا أحيانا من شدة الاختلاط وفى المراحل الحضارية العليا من التصنيف – الأبعد عن الشافهية والأكثر اعتمادا على الكتابية - أن عملية الفصل بينهما مجرد تجريد ذهنى.

ز- منهج التصنيف والإبداع: منهج التصنيف هو نشاط حضارى كما أنه أحد أوجه الثقافة، وعلى علاقة وثيقة بالإبداع، الذى هو أحد معايير الأصالة. والإبداع يستخدم فى عدة معانى منها:

توافق العناصر الذاتية أو النظرية مع العوامل الخارجية.

١- القدرة على خلق شىء جديد وإخراجه إلى حيز الوجود.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٠ – ٣٩١).

(2) عبد المجيد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، (ص ٢٥).

٢- امتلاك القدرة العملية النفسية على ابتكار شىء جديد ذى قيمة [١].

٣- وهو بالمعنى الثالث المراد هنا، وفى النشاطات الإنسانية عامة.

ح- مناهج التصنيف وعلاقتها بالإرادة والوعى: الإرادة: هى تصميم واع على أداء فعل معين يستلزم هـدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف والعمل الإرادى وليد قرار ذهنى سابق[٢]. وقد أشار الدكتور النشار إلى أن المناهج تنقسم إلى: منهج تلقائى، ومنهج إدراكى واع[٣].

ومن المفترض أن يكون أى منهج تصنيف فى الفلسفة وعلم الكلام: إدراكى واع، بينما سيتنوع منهج التصنيف فى التصوف بين التلقائية والإدراك الواعى.

وفى ضوء هذا التعريف للإرادة، يمكن إطلاق القول بأنه لا يكون تصنيف إلا عن إرادة، وذلك لأن التصنيف فعـل يستلزم هدفا ووسائل، ويكون وليدا لقرار ذهنى مسبق، ومن ثم فإن التصنيف عمل إرادى بلا شك.

ولكن قارن هذا مع منهج التصنيف حسب الوارد عند ابن عربى والـشعرانى، أو التـصنيف حـسب التجليـات والمحادثات والمخاطبات والإلقاء ونحو ذلك عند ابن عربى، وإن كنا ذهبنا إلى أن منهجه إدراكى واع أيضا رغـم دعـواه، حيث إنه يؤلف تحت سيطرة العقل الواعى والإرادة الإنسانية، وإن كان يبنى كلامه على ما وقع له من وجدانيات وأذواق. فهل حقا من الممكن أن يتخلص الصوفى أثناء تصنيفه من إرادته، هذا ما سنحاول الإجابة عنه بالتفصيل عند الحديث عـن مناهج التصنيف فى التصوف[٤].

ط- منهج التصنيف وعلاقته بالتفكير العلمى: التصنيف هو نشاط علمى صرف، أو هكذا ينبغى أن يكون له، ومن هنا تأتى أهمية أن يلتزم المصنف بأصول التفكير العلمى حين يصنف كتابه، ((فجوهر التفكير العلمى يتمثل فى ترتيبات وإجراءات بخصوص إنجاز مسألة التحليل والتركيب، إذن فهو فى الأساس مسألة تنظيم أكثر منه مسألة ذكاء، ذلك يعنى أن الالتزام بطريقة التفكير العلمى يكفل النجاح والإنجاز لكل من يطبقه بصرف النظر عن شدة الذكاء))[٥]، وفى الحقيقة فـإن ممارسة المنهج العلمى والتفكير العلمى بحاجة إلى الالتزام بترتيب الأفكار بنظام أكثر من حاجته إلى الذكاء.

كما أن التزام المؤلف بأصول التفكير العلمى ستجعل عمله يحقق الفوائد المرجوة المترتبة على التمكن مـن الـتفكير العلمى، وأولها القدرة على التنظيم والتحليل والتركيب، ثم القدرة على التأكد من حقيقة المعارف المطروحة، والقدرة علـى اكتساب قيم علمية مضافة من خلال عمله، والقدرة على طرح الأسئلة الموصلة لمعرفة الحقيقة محل البحث، والقدرة علـى التعامل مع المستجدات، والقدرة على التصحيح السريع للأخطاء، والقدرة على ممارسة التفكير، واكتساب النظرة العلمية.

ومن جهة أخرى فإن اتباع التفكير العلمى أثناء التصنيف تحفظ حركة المصنف العقلية من الوقوع فى أسـر أنـواع التفكير غير العلمى مما يؤثر سلبا وحتما على مدى علمية مصنفه، كالتفكير بالتمنى، والتفكير المغلق أو الـضيق، والـتفكير العاطفى... إلخ أنواع التفكير غير العلمى[٦].

ى- منهج التصنيف وعلاقته بمنهج البحث العلمى وعلم المنهج: لقد أصبح علم المنهج – والـذى يعـنى بالبحث فى الطرق التى يستخدمها الباحثون لدراسة المشاكل العلمية والوصول إلى الحقيقة - علما مستقلا(٧)، وصـارت

---

(١) انظر: تعريف الحضارة والثقافة والإبداع فى: المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص ٣٧، ٣٩، ٤٠). وللاستزادة بخصوص الإبـداع عامـة راجـع: - ألكسندرو روشكا، الإبداع العام والخاص، ترجمة د/ غسان عبد الحى أبو فخر. وبخصوص الإبداع (حقيقته - منهجه - مصادره) من وجهـة نظريـة إسلامية راجع: أ/د عبد العظيم المطعنى، مصادر الإبداع بين الأصالة والتزوير. - زهير منصور المزيدى، مقدمة فى منهج الإبداع - رؤية إسلامية.

(٢) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص٧).

(٣) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٣٥/١).

(٤) انظر هنا: (ص ٥٢١ ، ٥٨٣).

(٥) أ/د محمد رؤوف حامد، التفكير العلمى، (ص ٣٤).

(٦) راجع بخصوصها: أ/د محمد رؤوف حامد، التفكير العلمى، (ص ٢١، ٣٠ – ٣٨).

(٧) انظر بخصوص المقصود بعلم المنهج: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٣٣ - ٣٥).

دراسة المناهج العلمية أحد الموضوعات الرئيسية فى الفلسفة المعاصرة، التى تخلت عن بعض موضوعاتها القديمة كالميتافيزيقا، أو تنازلت عن بعض فروعها الأخرى لعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرهما، ويمكن القول بأن المنهج العلمى هو أداة العمل الأساسية فى مختلف البحوث التى تجرى فى العالم المعاصر، ويحاول الباحثون فى مجال العلوم الإنسانية الاستفادة من المنهج الحديث فى مجالاتهم بعد أن نجح نجاحا باهرا فى العلوم التجريبية[1]، مما أدى إلى ما يعرف فى مجال العلوم الإنسانية بأزمة المنهج[2].

وإذا كانت مناهج البحث فى العلوم من الأمور التى قد تستخدمها العلوم بطريقة فطرية، دون دراسة نظرية، فيأتى علم المنطق حديثا وأصبح من موضوعاته دراسة مناهج العلوم التى تختلف بحسب الظواهر التى تدرسها[3]، فليس لنا أن نعجب أن يكون منهج التصنيف أيضا يستخدم فى كثير من الأحيان بنفس الطريقة الفطرية التى يستخدم بها منهج البحث نفسه، ومن هنا يحاول هذا البحث أن ينتقل بمنهج التصنيف من تلك الحالة الفطرية إلى الحالة النظرية، مستعينا فى ذلك بجهود العلماء السابقين وإشاراتهم المختلفة والمتناثرة فى بطون مصنفاتهم.

ومنهج البحث هو فى الأساس – ورغم استقلاله الآن - فرع من المنطق ينصب على دراسة المنهج بوجه عام، وعلى دراسة المناهج الخاصة للعلوم المختلفة[4]، ويمكن تعريفه بأنه: ((مجموع الخطوات التى يتبعها الباحث لكشف حقيقة، أو البرهنة على صحتها فى العلوم)) [5].

و ((المنهج هو الطريق الواضح الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه وباستخدامه إلى غاية معينة، والمنهج العلمى هو مجموع الأساليب الموصلة إلى الحقيقة فى صياغاتها العامة، والعلم فى ماهيته الأصيلة ليس شيئا غير البحث المنهجى عن المعرفة، وصفة المنهجية تميزه عن ضروب المعرفة الأخرى التى تفتقر إلى التنظيم... ولا يعنى ذلك أن للعلم فى مجموعه أو للعلم المعين منهجا ثابتا بإطلاق لا محيد عنه، فالمناهج أيضا تتغير مع تقدم العلوم، ولكن المقصود هو أن وجود المنهج - أى منهج – سمة أساسية من سمات التفكير العلمى، ووحدة كل علم تتكون أساسا من منهجه لا من مادته أو موضوعه، والعالم الذى يصنف الوقائع من أى نوع كانت، والذى يصف تتابعاتها المضطردة ويرى علاقاتها المتبادلة إنما يطبق العلم)) [6].

ومن الواضح – من خلال النص السابق – أن التنظيم والتصنيف يعتبر كل منهما جزءا أساسيا من عمل الباحث ومن الخطوات الأولى لبحثه العلمى، ويستمر هذا التنظيم والتصنيف مصاحبا له فى أثناء عمله حتى يخرج فى صورته النهائية المصنفة فى صورة مكتوبة.

وإذا كان المنهج هو: طريق البحث عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية[7]، فإننا يمكن بناء على هذا التعريف للمنهج أن نعرف منهج التصنيف بأنه: ((طريقة ترتيب وتنظيم ما ينتجه البحث بواسطة المنهج العلمى عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية بحيث يمكن نقله وتعريفه للآخرين بصورة واضحة وصحيحة)).

فكما ينبغى أن يتبع الباحث فى أثناء بحثه منهجا علميا ما، فإنه ينبغى أيضا أن يتبع فى تصنيفه لنتائج بحثه منهج تصنيفٍ ما لترتيب نتائجه وإبرازها فى صورة منظمة، واطلاع الغير عليه بسهولة ويسر.

---

(1) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص 5-7) باختصار وتصرف.

(2) اهتم مجموعة من الباحثين العرب بدراسة هذه الأزمة، فتناول أ/د على عبد المعطى موضوع ((البحث عن منهج فى العلوم الإنسانية))، واعتنى أ/د حسن حنفى بمشكلة ((المنهج الفلسفى))، ود/ محمد على الكردى بمشكلة ((المنهج فى دراسة الحضارات))، ود/ ناجى بدر بمشكلة ((المنهج الرياضى فى العلوم الاجتماعية))، ود/ مصطفى عمر ((إشكالية المنهج فى الأنثروبولوجيا))، وقدم د/ عبد الرحمن العيسوى رؤية نقدية لـ ((مناهج البحث فى علم النفس الحديث))، وقدم د/ حسن وجيه رؤية إمبريقية لـ ((منهجية علم التفاوض الاجتماعى والسياسى))، وأخيرا يأتى د/ أحمد أنور أبو النور ببحثه ((ضد المنهج - إطلالة على أزمة العقلانية الغربية المعاصرة)) من خلال عرض أهم آراء الفيلسوف الغربى المابعدحداثى فيرابند، والأبحاث كلها منشورة ضمن كتاب: ((قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج)) إعداد د/ يوسف زيدان.

(3) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص 41).

(4) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص 196).

(5) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص 15).

(6) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص 45) باختصار.

(7) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (1/36).

لقد تعرض منهج البحث العلمى خلال تاريخ الإنسانية إلى عدة تطورات كبرى حتى انتهى إلى المنهج العلمى التجريبى، فعلى نحو بطىء، مارا من الكيف إلى الكم، ومن التفسير الميتافيزيقى إلى الفرض، ومن الملاحظة الفردية إلى الملاحظة المستندة إلى التجربة، ومن النظرية الخطابية إلى النظرية الرياضية(١).

ويرى علماء المنهج أنه لا ينبغى على الباحث (سواء فى بحثه أو تصنيفه العلميين) أن يعتبر المنهج أمرا ثانويا فى مجال البحث العلمى، لأن وضوحه - فضلا عن وجوده – فى ذهن الباحث هو الذى يضفى على إنتاجه التماسك والتطور اللازمين لتقدم عمله، ويجعل منه لبنة حقيقية تضاف إلى صرح العلم، بدلا من أن تكون عالة عليه، وما أشبه ذلك بقطع الحجارة أو الأخشاب والرمل والحصى الملقاة على الأرض ثم إذا ما كلها وقد انتظمتها خطة هندسية (منهج البحث ومنهج التصنيف) فتجمعها جمعا مترابطا لكى ينهض منها بناء ينتفع الناس به(٢).

وغرض بحثنا هذا هو محاولة رصد وتحليل سلوك علماء الفلسفة الإسلامية الفعلى أثناء عملهم العلمى المكتوب، مع رصد ما قد صرحوا به أو أشاروا إليه من إشارات منهجية فى مجال البحث، ومنهج التصنيف مثله مثل المنهج العلمى ((هو سلوك العلماء الفعلى أثناء عملهم، وليس ما يقوله عنه الآخرون، ولا يشغل عالم نفسه بالتساؤل عما إذا كان يسلك سلوكا منهجيا أم لا، وعما إذا كان يستخدم بالفعل المنهج اللازم... والعالم يشعر بحرية كاملة فى الاستفادة من أى منهج أو وسيلة يسمح ما موقفه الراهن وصولا للإجابة الصحيحة، وهو فى اقتحامه للمشكلة المحددة لا يعانى من أى ضغط يلزمه باتباع سلوك محدد، بل يتبنى أى مسار تقترحه عبقريته، ولا يستطيع المرء أن يتنبأ من خارج بما سوف يفعله العالم، وعلى ذلك فهناك من المناهج العلمية بقدر ما يوجد من العلماء))(٣)، ((والواقع أن المناهج العلمية لا بد أن تعدل، بل وترفض من جيل إلى جيل، إذا ما ثبت عدم صلاحيتها، فإن التطبيق العلمى فى اختلاف مستمر، والمنهج بالتالى لا بد أن يعدل على الدوام، والنتيجة لهذا إذن أن المناهج العلمية فى تغير))(٤).

وتعدد مناهج البحث العلمى بتعدد العلماء هى ملاحظة جديرة بالعناية فى مجال بحثنا، حيث يتجلى تعدد مناهج البحث تجليا مباشرا على تعدد مناهج التصنيف، مما يلقى بمزيد من الصعوبة على مجال البحث، ويصبح كل غرضه هو محاولة اكتشاف سلوك هذا العالم أو ذلك، أو محاولة الوصول إلى بعض التعميمات التى تنطبق على ما يؤديه مجموعة من العلماء، ومنهج التصنيف مثله مثل ((المنهج العلمى بإطلاق قائم على التجريد والتعميم والصورية، طالما أن القدرة على التجريد هى ماهية العقل))(٥).

وإذا كان الكلام السابق يتناول منهج البحث العلمى بصفة عامة وعلاقته بمنهج التصنيف، فإننا وفى إطار بحثنا فى الفلسفة الإسلامية، لا بد أن ننتقل من العام الإنسانى إلى الخاص الإسلامى وفى هذا الإطار يطرح الدكتور النشار سؤالا غاية فى الأهمية: ما هو منهج الحضارة الإسلامية ؟

وهذا السؤال يرتبط إلى حد كبير ببحثنا، لأنه بحث فى جزء من هذا المنهج، أو هو بحث عن تجل أو مظهر من تجلياته ومظاهره.

يعرض الدكتور النشار موعة من المناهج فهناك المنهج الاستدلالى (= المنهج الأرسطى)، وهناك المنهج الاستقرائى (= منهج المسلمين)، وهناك المنهج التكوينى أو الاستردادى (= منهج علماء الحديث والمؤرخين المسلمين)، وهناك المنهج الجدلى. ويؤكد الدكتور النشار على أن منهج المسلمين هو المنهج التجريبى الإسلامى بخصائصه وأسسه(٦).

بينما يرى باحثون آخرون أن من أهداف المذهب الوضعى القضاء على أسلوب التفكير الذى تعالج به المشكلات

(١) رينيه ليكليرك، تطور المنهج التجريبى ومستقبله، ترجمة أ/د حامد طاهر، ضمن كتاب: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٢٩٥). وانظر بخصوص المنهج الرياضى وتطوره: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٢١٩ - ٢٦٠).

(٢) أ/د حامد طاهر، منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ١٣٢)، مع إضافات بين الأقواس.

(٣) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٤٦ - ٤٧) باختصار.

(٤) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ١٢).

(٥) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٤٨).

(٦) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٣٦/١ - ٣٩) باختصار.

الميتافزيقية وهو الأسلوب العقلى الذى يقوم على أساسه كل من الفلسفة الميتافزيقية وعلم الكلام والاكتفاء بأسلوب المنهج التجريبى، والقضاء نتيجة لكل ذلك على القيم الروحية والمعنوية من ألوهية ونبوة ومسئولية أخروية، وما تتضمنه كل هذه الأصول من معان سامية(1).

وفى لجة هذا الجدل المنهجى فلعل الصواب هو التوسط بين الفريقين، فالمنهج الإسلامى فى أخذه بالمنهج التجريبى لا ينكر المنهج العقلى، ولا ينكر مباحث ما وراء الطبيعة، ويجعل لكل من الطبيعة وما وراء الطبيعة مجاله ومنهجه وأصوله وقواعده، وأنه من الخطأ أن يتجاوز المنهج التجريبى إلى ما لا مدخل له فيه من الغيبيات، كما أن للعقل حدوده التى ينبغى أن يقتصر عليها. بل إن منهج البحث العلمى الحديث نفسه يقر بالدور الهام الذى تقوم به عناصر أخرى غير عقلية فى التقدم العلمى، كما أن المنهج التجريبى لا يستطيع أن يستغنى تماما عن الاستدلال المنطقى(2).

ومن هنا فعبقرية المنهج الإسلامى تكمن فى استعماله كل منهج أو أداة بحث فى مجالها بالعدل، ولا يجاوزها مجالها الذى وضعت من أجله. وأيا ما كان منهج البحث الذى يستعمله الباحث، فإنه لا بد له من منهج محدد فى التصنيف يتسق مع منهجه فى البحث ويعبر عنه.

ويمكن فى ضوء ما سبق استخلاص ما يوضح الفرق بين منهج البحث العلمى، ومنهج التصنيف العلمى، والعلاقة بينهما والتأثير المتبادل، فمنهج البحث يبين كيفية الوصول إلى المجهول فى هذا العلم أو ذلك، بينما منهج التصنيف – أو هكذا يحاول أن يصل البحث - هو كيفية ترتيب معلومات علم ما ومسائله، وتركيبها فى صورة تكشف عنه. فإذا تصورنا وضع العلوم قبل التدوين نجد أن العلماء كانوا يستخدمون منهج البحث العلمى دون منهج تصنيف، فعلم الفقه مثلا، أو علم أصول الفقه، هى علوم كانت موجودة ولها منهج البحث العلمى الخاص بها قبل حركة التدوين والتصنيف، ومع بداية حركة التصنيف بدأت تتبلور مناهج ما للتصنيف فيها، وقد ساعد التصنيف - فيما نظن - على تطور العلوم وتطور منهج البحث العلمى فيها، ومع تطور العلوم وتطور مناهج البحث تطورت أيضا مناهج التصنيف فيها. فعلاقات التأثير والتأثر متبادلة بين الجميع، لكن من حيث الوجود بالخارج: فمن حيث النشأة يبدأ العلم أولا بالحاجة إليه مستبطنا لمنهجه، ومع التراكم العلمى يتبلور المنهج وقد يستقل وينفصل فى علم خاص، ويتأخر عنه ثم يسايره منهج التصنيف فى العلم. أما بعد استقرار العلوم فربما اختلط فى الذهن منهج البحث العلمى بمنهج التصنيف فى العلم، وهو ما يسعى هذا البحث إلى محاولة تمييزه واستكشاف الحدود والأطر المنظمة له.

ويبدو - فى حدود التصور السابق - أن الفرق بين منهج البحث العلمى ومنهج التصنيف فى العلم هو فرق حقيقى وجوهرى وخارجى وليس ذهنيا، ولا هو مجرد اختلاف بالاعتبار أو الحيثية(3).

ومما يساعد على تأسيس هذا التصور السابق ما يذكره العلماء المسلمون من أن أسماء العلوم كالنحو والكلام والفلسفة وغيرها مشتركة بين ثلاثة معان إجمالا: ((المسائل، وإدراكاتها، والملكة الحاصلة من تكرر تلك الإدراكات))(4)،

---

(1) أ/د سليمان دنيا، التفكير الفلسفى الإسلامى، (ص 38).

(2) راجع: لوى دى بروجلى، دور العناصر غير العقلية فى مجال البحث العلمى، (ص 303 - 312). ورينيه ليكليرك، تطور المنهج التجريبى ومستقبله، (ص 296، 298). والبحثان ترجمهما أ/د حامد طاهر، فى كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق.

(3) من الإشارات المهمة التى تساعد على تأسيس الفرق بينهما: مسلك أ/د يحيى هويدى فى نقده لموقفه الدكتور أحمد أمين من العقلية العربية وأنها تتصف بضعف المنطق، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلا دقيقا، يقول د/ أحمد أمين: ((وإذا نظرت فى كتاب كالأغانى أو العقد الفريد أو البيان والتبيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعا واحدا ألقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة ثم وضع فى مكان واحد، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة))، فيقول أ/د يحيى هويدى فى نقده: ((لكننا نلاحظ أنه إلى جانب هذه الأمثلة من الكتب التى اختارها المرحوم الدكتور أحمد أمين هناك أمثلة أخرى من الكتب نلتقى فيها لهذه النظرة الموحدة فى التأليف، فكتاب المواقف للإيجى، والملل والنحل للشهرستانى، والفصل فى الملل والنحل لابن حزم، ونهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى أيضا، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى والمباحث الشرقية له أيضا... إلخ فيها هذا التبويب فى التأليف، ثم إننا لا نرى أن افتقار الكتب التى أشار الدكتور أحمد أمين إلى التبويب لا يرجع إلى نقص تعاب به العقلية العربية بوجه عام، بل هو نقص عام فى منهج التأليف المعروف حينذاك، وهو المنهج المعروف بالمنهج الموسوعى)). انظر: أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص 16 - 17).

فأفاد أن نقد الدكتور أحمد أمين هو لمنهج التأليف وليس لمنهج التفكير، وأن هناك فرقا بينهما، كما أفاد أنه لا بد من ملاحظة تطور منهج التأليف، ومراعاة كون الأمثلة التى ذكرها الدكتور أحمد أمين هى فى بواكير التأليف الإسلامى.

(4) ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص 88).

فالمسائل هكذا على الإطلاق تشمل المسائل سواء فى صورها غير المدونة، أو بعد التدوين، وكلتا الصورتين يطلق عليه علم، وهكذا يصير العلم يطلق على أربعة معان على التفصيل: المسائل قبل التدوين، والمسائل بعد التدوين، وإدراكها، والملكة الحاصلة.

والمسائل قبل التدوين: تحتاج فقط إلى منهج البحث العلمى.

والمسائل عند التدوين وبعده: تحتاج إلى منهج البحث العلمى ومنهج التصنيف فى العلم.

وإدراك المسائل قبل التدوين: يحتاج إلى إدراك منهج البحث العلمى، وسلامة القوة الذهنية المدركة.

وإدراك المسائل بعد التدوين يحتاج إلى إدراك منهج البحث العلمى، ومنهج التصنيف فى العلم، وسلامة القوة الذهنية المدركة.

وهكذا يمكن أن يقال فى الملكة الحاصلة (وهى القدرة على استحضار كل مسألة كلية من مسائل العلوم متى يرد عليك جزئى من جزئيات تلك المسألة)، ويضاف لحصول الملكة: التكرر، ومعرفة القواعد الكلية، وتكرر تذكرها، واستنباط أحكام بعض جزئيات موضوعها منها، ثم تكرر تلك الاستنباطات[1].

أما عن اتجاه حركة منهج التصنيف، فمن الملاحظ أن منهج البحث الأرسطى المبنى على المنطق الصورى يبدأ بإقرار القضايا الكلية لكى ينتقل منها إلى إقرار القضايا الجزئية التى تندرج تحتها، أى أن حركته تتجه من أعلى إلى أسفل، بينما منهج البحث الاستقرائى الإسلامى – والذى أخذ به الفلاسفة المحدثون أمثال ديكارت[2] وفرانسيس بيكون – يأخذ الاتجاه المقابل، حيث يبدأ بالجزئيات لكى ينتقل منها إلى الكليات، أى إن حركته تتجه من أسفل إلى أعلى[3]، وفى ضوء هذا فلا بد أن نتساءل: وماذا عن اتجاه حركة منهج التصنيف؟

يبدو لنا أن منهج التصنيف يساير منهج البحث فى اتجاهه الصاعد أو النازل، وهذا ما يمكن أن نلاحظه من خلال مصنفات الفلسفة الإسلامية – والتى صيغت بصفة عامة فى ضوء المنطق الإرسطى ومنهجه – حيث تعنى أولا بالكليات وتنتقل منها إلى جزئيات، فهى دائما تتحرك بالاتجاه النازل، بينما تتجه العديد من الدراسات الفلسفية المعاصرة – تأثرا بالمنهج الحديث – إلى الصعود.

ومهما ذهبنا إليه من فرق بين منهج البحث العلمى ومنهج التصنيف العلمى، فإنهما يتفقان جميعا فى وجوب اتصاف الباحث بالروح العلمية (الموضوعية – الصرامة – القدرة النقدية – التسليم بمعقولية الطبيعة – العمل فى فريق)[4]، فالروح العلمية لا تقل أهمية عن منهج البحث العلمى، وهما شرطان أساسيان لا بد أن يتحققا فى أى باحث مقدم على التصنيف فى موضوع ما وبتحقق الشرط الثالث: منهج التصنيف العلمى يكتمل له الشروط الأساسية لتصنيف علمى منهجى رصين.

وفى ضوء الفرق بين منهج التصنيف ومنهج البحث، يمكن تحقيق استفادة أكبر من تعقيب للدكتور أبو ريدة على قول دى بور: ((جاء القرآن بدين، ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا فيه أحكاما ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد))[5]، فيعلق عليه أ/د أبو ريدة بقوله: ((... وليست الفلسفة فى الواقع هى الفلسفة المبوبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التى لا تعدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية فحسب (لاحظ يتكلم عن منهج التصنيف)، بل هى التى ينبثق أساسها فى النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة، ناشئا عن موضوع الفكر مباشرة (لاحظ يتكلم عن منهج البحث) وبعد هذا يأتى الدور الثانى الذى هو دور الترتيب والعرض فى صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها)).

وهذه ملاحظة قيمة للغاية، فغفلة دى بور عن الفرق بين منهج البحث ومنهج التصنيف أدت به إلى مثل هذا الحكم المتسرع كعادته، وكان وعى المرحوم الدكتور أبو ريدة رائعا بالفروق المنهجية بين الفلسفة وبين منهج البحث فيها من ناحية، وبين منهج التصنيف فيها من ناحية أخرى.

---

(١) بخصوص الملكة الحاصلة راجع: ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ٨٨-٨٩).

(٢) انظر بخصوص الاستقراء عند رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، (ص ٧٦)، ومقدمة أ/د الخضيرى له (ص ٤٥).

(٣) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٥ - ١٦) باختصار وتصرف.

(٤) للتوسع بخصوصها راجع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٠٩ - ١١٦).

(٥) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٦٦). وتعليق أ/د أبو ريدة، (ص ٦٩) بالهامش.

ك- العلاقة بين حركة العلم وحركة التصنيف: إن العلاقة بين حركة علم ما وحركة التصنيف فيه هى علاقة تأثير وتأثر مستمر، فتتأثر حركة التصنيف تأثرا مباشرا بعوامل نشأة العلم موضوعه وأسسه الفكرية، كما تتأثر حركة العلم بحركة التصنيف تأثرا مباشرا باعتبار أن التصنيف أحد أهم مجالى الحركة العلمية.

وربما أثر تصنيف ما بالإيجاب أو السلب فى الحركة العلمية، ومن أشهر أمثلة التأثير السلبى من وجهة نظر المدافعين عن الفلسفة هو كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى والذى أصاب الحركة الفلسفية فى مقتل؛ ((فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالى موقف الدفاع، وأصبحت موضوعا لهجوم متصل يشنه علماء الشريعة والكلام...، فلقد كان كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى موجها إلى ابن سينا بصفة خاصة، وهو كتاب دفع التأمل الفلسفى فى الإسلام إلى أن يتخذ موقف الدفاع، بحيث لم يستطع ابن رشد نفسه أن يعيده إلى موقفه السابق))[1].

أما التأثير الإيجابى لحركة التصنيف على الحركة العلمية فلا يحتاج لضرب أمثلة إذ أنه هو الأصل فى التأثير، وهناك المئات إن لم يكن الألوف من المصنفات التى أحيت الحركة العلمية فى عصرها وما بعده باشتغال العلماء وطلبة العلم به تدريسا وقراءة وإقراء وشرحا....

ل- العلاقة بين التصنيف وعلم المصنف: يقول الإمام الرازى عند تفسير قوله تعالى {أنزله بعلمه} [النساء ١٦٦]: ((والمراد من قوله { أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ } وصف القرآن بغاية الحسن و نهاية الكمال، وهذا مثل ما يقال فى الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم إذا صنف كتاباً واستقصى فى تحريره: إنه إنما صنف هذا بكمال علمه وفضله، يعنى أنه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة إلى تصنيف هذا الكتاب، فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة و نهاية الحسن))[2]. فعلم المصنف هو الأداة الأساسية التى يقوم باستخدامها عند التصنيف.

وكل واحد – كما يقول أرسطو – إنما يجيد الحكم على الأشياء التى يعلمها وفى هذه الأشياء يوجد حاكما عادلا، فالحاكم الحاذق فى كل واحد من الأشياء هو الأديب فى ذلك الشىء.

م- منهج التصنيف الفلسفى وعلاقته بالتفلسف وسمات الفيلسوف: فى ضوء تعريف التفلسف بأنه عملية عقلية متوازنة، يقوم بها المفكر لمعرفة حقائق الظواهر وأصولها، أو هو البحث عن حقائق الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض[3]، يتجلى لنا أن التصنيف هو أحد وسائل المفكر لإبراز تفلسفه ونقله إلى غيره، واتباع منهج معين فى التصنيف بحاجة إلى عمليات عقلية متوازنة تتفحص الموضوع محل البحث والتصنيف، وتنظر فى حقائقها وعلاقة بعضها ببعض.

ولهذا فإننا نرى أن منهج التصنيف الفلسفى هو عملية تفلسف محضة، ومما يؤكد هذا أن منهج التصنيف الفلسفى يحتاج إلى كل ما تحتاجه عملية التفلسف كما يبعث عليه كل بواعث التفلسف، كما لا بد أن يتمتع صاحب منهج تصنيف الفلسفى بسمات وخصائص النظرة الفلسفية أثناء وضعه لمنهجه.

أما بالنسبة إلى ما تحتاجه عملية التفلسف - وكذلك منهج التصنيف - فإنها تحتاج إلى مفكر على قدر من النضج العقلى، وتحتاج إلى ميدان يجرى فيه المصنف أو المتفلسف أبحاثه ويطيل فيه تأملاته، وموضوع يتمثل فى العلاقات المتبادلة بين الظواهر محل البحث، كما يحتاج التصنيف مثله مثل التفلسف إلى غاية وهى الوصول إلى إجابات كافية محددة حول الحقائق المدروسة. أما بالنسبة إلى بواعث التفلسف فإنها باعثة أيضا على التصنيف المنهجى الدقيق، فمن بواعث التفلسف: القدرات العقلية المتميزة، تكامل الحواس وسلامتها، الدهشة والاستغراب، حب المعرفة والبحث عنها، ونحو ذلك من بواعث على التفلسف، كما يختص التفلسف الإسلامى بوجود الوحى المنزل الذى حث على التفكير وكان له دوره فى عملية التفلسف. أما بالنسبة إلى سمات النظرة الفلسفية وخصائصها كالقلق الفلسفى، والتسامح الفكرى، والتأمل الجاد مع المرونة، وتراكم الخبرة، ونقد الأحكام المسبقة، وغير ذلك من سمات النظرة الفلسفية التى لا بد أن تتسم بها عملية التفلسف، كما ينبغى على الفيلسوف أن يتسم بلزوم العدل والعفة والإقلال من مماحكة الناس، ولزوم الرحمة والفضل والنصح والمحبة

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ١٢، ١٣) باختصار.
(٢) الفخر الرازى، التفسير، (٤٤٤/٥).
(٣) أ/د محمد حسينى موسى، التفلسف – مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ٢٧).

للناس، وإيثار الخير على الشر فى الأفعال، والحق على الباطل فى الاعتقادات، والصدق على الكذب فى الأقوال، وتزكية النفس، ولزوم الشريعة... وغير ذلك من سمات ذكرها فلاسفة الإسلام كالرازى ومسكويه وابن سينا، تدل على أنه لا تلازم مطلقا بين الروح الفلسفية الحرة وبين الإلحاد، وأن الفيلسوف المؤمن أكثر وفاء للنظرة الفلسفية من الفيلسوف الملحد(١).

ومن الجلى أن منهج التصنيف بحاجة إلى كل ذلك، فلا يمكن التصنيف الفلسفى دون قدر كاف من النضج العقلى، كما لا بد من وجود موضوع وغاية للبحث، كما أن منهج التصنيف الفلسفى بحاجة إلى وجود بواعث التفلسف تلك وبصورة كافية وواضحة، وكل ذلك مما يؤكد أن اتخاذ الفيلسوف لمنهج خاص به فى التصنيف ينبغى أن يكون نابعا من عملية التفلسف نفسها التى يمارسها أثناء تكوينه لمذهبه الفلسفى، كما أنه بحاجة واضحة إلى أن يتسم بسمات النظرة الفلسفية من القلق والنقد والتأمل... إلخ.

والفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية، والعالم (بالمفهوم الغربى الحديث) يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة، فالاختلاف بينهما إذن اختلاف فى نقطة البدء وفى المنهج، ولكن ليس معنى هذا أن نقطة الانتهاء مختلفة، وطبيعة الدراسة الفلسفية توصف بأنها كلية لا باعتبار أنها تحصيل حاصل، أو جمع بعض النظرات الجزئية الخاصة التى قدمها التجريبيون، بل باعتبار أنها تمثل زاوية شمولية يطل منها الفيلسوف على الوجود والحياة، وإذا كانت الفلسفة دراسة نظرية تأملية فليس معنى هذا أنها لا تتخذ من دنيا الأفعال والواقع موضوعا لها، فالتأمل الفلسفى لابد أن يمتد لهما ولا يدور فحسب حول حياة الفيلسوف الباطنية(٢).

وهذه النظرة الكلية الممتدة داخلا وخارجا التى تتصف بها عملية التفلسف لا بد أن نجد أثرها واضحا على منهج تصنيف أى فيلسوف، بحيث لا ينبغى له فى تصنيفه أن ينظر نظرة جزئية، أو يجعل موضوعه محدودا بالداخل وحده أو بالخارج وحده.

ن- <u>منهج التصنيف وعلاقته بمنهج البحث الفلسفى:</u> تساءل أحد كبار الباحثين فى مقدمة بحث له عن مناهج البحث الفلسفى عما إذا كان هنالك منهج محدد للبحث الفلسفى، يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته... فبين علماء الرياضيات والطبيعيات إجماعا على مناهج البحث فى هذه العلوم، فمنهج البحث فى الرياضيات هو: النسق الاستنباطى تسبقه دفعة حدس واضح. ومنهج البحث فى العلوم الطبيعية هو المنهج الفرضى الاستنباطى يتلوه خطوة التحقيق التجريبى حين يكون ذلك ممكنا. لكن طالب الفلسفة قد لا يعرف بوضوح منهج البحث الفلسفى، كما أنه ليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد محدد يلتزمون به، فهل هذا الغموض فى أذهان طلبة الفلسفة عن جهل فيهم، أم أن الفكر الفلسفى يقتضيه، وهل هذا التباين بين الفلاسفة فى مناهجهم مرض يتطلب علاجا، أم أنه من طبيعة الفكر الفلسفى؟(٣).

وبدورنا لا بد أن نتساءل: هل هناك مناهج تصنيف فى العلوم الفلسفية تعتبر أهم مجلى لمناهج البحث فيها ؟

نعتقد أنه إذا اكتنف الكلام عن مناهج البحث الفلسفى الغموض، فإننا سنتوقع غموضا أكثر فى الكلام عن مناهج التصنيف فى علوم الفلسفة.

فهذا البحث يتساءل هل هناك منهج محدد للتصنيف فى علوم الفلسفة يلتزم به المصنف – فيلسوفا كان أم متكلما أم صوفيا – حين يكتب فى الفلسفة بعلومها المختلفة ؟

وما أثر اختلاف منهج البحث الفلسفى فى منهج التصنيف الفلسفى، ((فليس بين الفلاسفة إجماع على منهج واحد محدد يلتزمون به))(٤).

---

(١) انظر بخصوص ما تحتاجه عملية التفلسف، وبواعثها، وسمات النظرة الفلسفية: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ٣٧ – ٣٩). - أ/د محمود حمدى زقزوق، تمهيد للفلسفة، (ص ١٥-٢٣). - أ/د محمد حسينى موسى، التفلسف – مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ٤٨- ٤٩، ١٠٩ – ١٥٦، ١٥٩ - ٢٠٦).

(٢) أ/د يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٢٢-٢٤).

(٣) الدكتور محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٥)، بتصرف.

(٤) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٥).

وإذا كان هناك مشكلات عميقة فى الفحص عن منهج البحث الفلسفى، إلى درجة أن هناك من الفلاسفة - مثل كانط وهوسرل - من يذهب إلى أن الفلسفة رغم المنهج الديكارتى لا زالت تفتقر إلى منهج، فلا شك أننا سنواجه مشكلات أعمق وأصعب فى رحلة البحث عن مناهج التصنيف. إن أى علم له ثلاث مقومات أساسية: موضوعات بحث محددة تميزه من العلوم الأخرى – منهج محدد يتفق عليه كل المشتغلين به – نتائج مثمرة بحيث يبدأ الباحث عمله حيث انتهى سلفه[1].

من ثم تساءل الدكتور محمود زيدان: عما إذا كان هنالك منهج محدد للبحث الفلسفى يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته ؟ وحاول فى بحثه المتميز الوصول إلى مدى قيام منهج محدد يلتزم به الفلاسفة، وقد استطاع رصد مناهج فلسفية أدركها أصحابها فى وضوح وأمكنهم عزلها عن مذاهبهم، واختار بعضها لعرضه فى دراسته، مطبقا لكل منهج على إحدى نظريات فيلسوفه، توضيحا للمنهج وحكما على مدى نجاحه فيه، واتخذ من هذا سبيلا للوصول إلى تركيب منهج يحوى العناصر المشتركة بين تلك المناهج...[2].

إن هذا الذى طرحه الدكتور محمود زيدان بخصوص منهج البحث الفلسفى مطروح بعينه بخصوص منهج التصنيف.

ومن الممكن أن نطرح بعض الأسئلة: هل يمكن تصور الأمرين منفصلين عن بعضهما البعض ؟ هل من الممكن أن يتبع الباحث الفلسفى منهج البحث العلمى فى تناول قضيته دون أن يكتب بحثه، وهل التصنيف من شروط منهج البحث، هل يمكن أن يصنف الكاتب دون أن يتبع منهجا بحثيا، ولا منهجا تصنيفيا، أو هل يمكن له أن يكون له منهج فى التصنيف دون أن يلتزم بمنهج بحث محدد وواضح ؟

ومن جهة أخرى فإن العلوم تتمايز ((باختلاف موضوعاتها، كما تتمايز باستقلال مناهجها، فالمنهج جزء من شخصية العلم، وأساس من أسس استقلاله، وتفرده عن غيره من العلوم، ولئن اشتركت بعض العلوم أو تقاربت فى موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه، فإنها لا بد أن تتمايز بوجه ما فى كل من هذين الجانبين))[3]، يعنى: موضوع العلم، ومنهج البحث فيه، ونقترح من خلال دراستنا هذه أن نضيف جانبا ثالثا تتمايز فيه العلوم وهو: منهج التصنيف، والذى ينتج عن تفاعل منهج البحث مع موضوعات العلم، بالإضافة إلى خبرة العالم وأدواته العلمية المختلفة مناهج فى التصنيف تختلف من علم إلى آخر، بل من عالم إلى آخر.

س- <u>مناهج التصنيف وتنظيم المعرفة:</u> تنظيم المعرفة عند كانط هو فن يرمى إلى تنظيم المعرفة منهجيا على أسس منطقية[4]. وهو على هذا وثيق الصلة بمناهج التصنيف إذ يرمى منهج تصنيف ما إلى تنظيم المعرفة منهجيا، لكن لا على أسس منطقية وحسب، بل ربما تكون هناك أسس أخرى تتم مراعاتها تناسب فرع المعرفة الذى يستخدم فيه هذا المنهج، ومن الممكن أن تكون تلك الأسس صناعية، أو تحكمية، أو تلقائية، أو ذاتية... إلخ.

ف- <u>منهج التصنيف وعلاقته بعلم الاتصال:</u> هناك علاقة وثيقة بين منهج التصنيف فى علم من العلوم، وبين الاتصال، بما أن منهج التصنيف يهدف فى النهاية إلى إخراج مادة علمية بطريقة مكتوبة، فالصورة التى ينتهى إليها التصنيف تعتبر الآن من وسائل الاتصال التى يدرسها علم الاتصال الآن:

١) والاتصال عملية يستطيع بواسطتها طرفان أن يتشاركا فى فكرة أو مفهوم أو إحساس أو اتجاه أو عمل ما، وإذا كان الاتصال بهذا المفهوم عند علمائه يشمل الاتصال بكل وسائله المقروءة والمسموعة والمرئية، فإنه من هذه الحيثية يكون أوسع مفهوما من موضوع بحثنا مناهج التصنيف، والتى تختص بالصورة المقروءة فحسب.

إلا أن هناك العديد من الفوائد المهمة التى يمكن أن نستفيد فيها فيما نحن بصدده من خلال دراسة نظرية الاتصال.

ومن ذلك: أن عناصر عملية الاتصال حتى نضمن نجاحها هى: المرسِل (المصنف) – الرسالة (المادة العلمية المصنفة)

---

(١) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٥-٦).

(٢) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٧/١).

(٣) أ/د حسن محمود الشافعى، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣٣).

(٤) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص٥٦).

– المستقبل (القارئ) – ووسيلة الاتصال (المصنف). إن هذه العناصر لا بد أن تكون واضحة فى منهج التصنيف باعتباره عملية اتصال[1].

٢) والمرسِل (المصنف) هو من يود التأثير فى الآخرين ليشاركوه فى أفكار وإحساسات واتجاهات معينة، ووظيفته أن يضع فكرة الرسالة ثم يصوغها فى كلمات لكى ينقلها للآخرين، ولذلك يجب أن يكون ملما برسالته، عارفا لكيفية تصميمها بطريقة تجذب انتباه المستقبِل، وتساعده على إدراكها، حتى يضمن نجاح عملية الاتصال، لأن معرفة المرسِل بموضوع الرسالة (العلم بالتخصص) وحده لا يكفى لأن إجادته لطريقة تبليغ هذه الرسالة (جودة التصنيف) لا تقل عن ذلك أهمية، ولا بد أن يراعى المرسِل الناجح (المصنف) مدى استجابة المستقبِل لرسالته، وينبغى على المرسِل (المصنف) ضمانا لنجاح عملية الاتصال أن يعدل رسالته أو طريقة إرسالها فى ضوء ردود أفعال المستقبِل.

٣) والمستقبِل (القارئ) وهو الفرد أو الجماهير التى يوجه إليها المرسل (المصنف) رسالته (مصنفه)، والتى تصل إليه فى صورة رمزية غالبا، فيبدأ فى ترجمة هذه الرموز فى ضوء خبراته السابقة وحاجاته، وكلما تشابهت خبرات المستقبِل مع خبرات المرسل (المصنف) المتصلة بموضوع الرسالة ازداد فهمه، وهناك أربعة احتمالات نتوقعها من المستقبِل للرسالة: فهمها فهما كاملا – فهمها فهما غير كامل – فهمها فهما خاطئا – عدم فهم الرسالة نهائيا، وفهم مدلول المصطلح المرسل يتوقف على خبرة المستقبِل وخلفياته، ويعتمد احتمال تغير سلوك المستقبِل على مدى تفهمه للرسالة.

٤) والرسالة (المادة العلمية) هى الأفكار والمفاهيم والإحساسات والاتجاهات التى يرغب المرسِل فى إعلام الآخرين بها، وينبغى أن يراعى فيها جذب انتباه المستقبِل بمراعاة حاجته إلى موضوع الرسالة، وصياغة الرسالة بحيث تحتوى على مثيرات تضمن استمرار انتباه المستقبِل وتشوقه كإلقاء الأسئلة، وإثارة المشكلات المناسبة خلال عملية الاتصال، وأن يراعى فى صياغة رسالته أن تناسب المستقبِل فى اللغة والوسائل والرموز، وأن تثير الرسالة شعور المستقبِل بحاجته إلى موضوع الرسالة، وأن تقترح طرقا لسد هذه الحاجة.

٥) ووسيلة الاتصال (الكتاب) هى الأداة الذى تنقل به الرسالة إلى المستقبِل، واللغة المكتوبة والمسموعة من أهم وسائل الاتصال، ولكل وسيلة من وسائل الاتصال مزايا ونواحى قصور، مما يتطلب دراسة خصائص كل وسيلة وكيفية استخدامها والقواعد الخاصة لهذا الاستخدام، وتتميز الكلمة المطبوعة بالعمق فى التفكير والصبر على دقة البحث، والقدرة على حمل الآراء المدروسة، وتتيح للمستقبِل (القارئ) فرصة للتأمل والتمعن فى الفكر المطبوع بين يديه أكثر من مرة، كما يمتاز الكتاب بالقدرة على الاحتفاظ بالمعلومات، وبأية تفاصيل تظهر الحاجة إليها، من ثم فهى أفضل وسيلة لتقديم الموضوعات الطويلة والمعقدة، ومن هنا تنجح أكثر مع الجماهير المتخصصة والمثقفين، وتمتاز بالقدرة على تواصل القارئ معها وقتما يشاء، كما أنها تحتاج إلى مساهمة أكبر من المستقبِل، بدرجة تفوق وسائل الاتصال الأخرى كالوسائل المسموعة مثلا، ومن هنا لا بد أن تمتاز بوضوح المقاصد والأهداف، وأن تحتوى على مادة علمية مفيدة.

وهذه العبارة الأخيرة تشير إلى مشكلة البحث، وهو الوصول إلى الطريقة المثلى فى التصنيف بحيث يشمل كل مزايا الكتب، ويتخلص مما فيها من قصور، بحيث يؤدى الكاتب أو المصنف رسالته التى يريد توصيلها على أحسن وجه.

وهكذا فى ضوء نظرية الاتصال الحديثة يمكن للمصنف أن يتبع منهجا متميزا فى تصنيفه، يجعله قادرا على إيصال مراده إلى القارئ، وقادرا أيضا على مواجهة وسائل الاتصال الأخرى التى تمثل تحديا كبيرا أمام الكتابة والتأليف.

ص- العلاقة بين مقدمة العلم ومقدمة المصنف: مقدمة المصنف فيما يذكر الشيخ الباجورى: ألفاظ تقدمت أمام المقصود لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه. أما مقدمة العلم: فجملة معان يتوقف عليها الشروع فى المقصود كالحد والثمرة إلى آخر المبادئ العشرة[2].

إن مقدمة المصنف هى جزء أساسى من منهج التصنيف نفسه، يتوقع القارئ أن يجد فيها المفاتيح الأساسية التى تعينه على التفاعل مع المصنف، سواء فى ذلك بيان مقدمة العلم أو غير ذلك من معلومات وبيانات كاشفة. وقد كان لعلماء

(١) عبد الفتاح مصطفى غنيمة، نشر الكتاب، (ص٣ - ٧، ٩ – ١٤، ٢١ - ٢٣) باختصار وتصرف يسير، وزيادة بين الأقواس لتناسب موضوع البحث.
(٢) الباجورى، شرحه على السنوسية، (ص ٩).

الإسلام خاصة المتأخرين منهم اهتمام واضح بفكرة مقدمة العلم التى تشمل المبادئ العشرة: (حد العلم - موضوعه - غايته - مستمده - مسائله - نسبته - اسمه - حكمه - فضله - واضعه) سواء فى مقدمات مؤلفاتهم، أو حتى بالتصنيف المستقل لمقدمات العلوم(١).

ق- **علاقة علوم الفلسفة الإسلامية بالشريعة وأثر ذلك على مناهج التصنيف:** ((إن التمييز بين علوم الكلام والفقه والتصوف اعتبارى محض، إذ يمكن أن تندرج جميعها تحت اسم واحد، هو الشريعة، فعلم الفقه مستند إلى علم الكلام، استناد الفروع إلى الأصول، وعلم التصوف مستند إلى علمى الكلام والفقه، إذ لا بد للصوفى على الحقيقة من علم كامل بالكتاب والسنة لكى يصحح اعتقاداته وعباداته ومعاملاته على اختلافها. وانفصال هذه العلوم بعضها عن البعض الآخر وجد نتيجة التخصص العلمى الدقيق، وهو أمر ظهر فى الإسلام فى وقت متأخر، وبهذا التخصص سار كل علم فى مساره على قواعد ومناهج خاصة، فتميز عن غيره من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته))(٢).

فمع كون التمييز بينها - فى ضوء الرأى السابق- أمر اعتبارى محض، إلا أنه مع تطور العلوم الإسلامية صار لكل علم منها منهج بل مناهج، ومدارس مختلفة ومتنوعة فى ثراء مدهش ومتسع، وتم ذلك خلال قرون قليلة.

إذن ومع التسليم بعلاقة هذه العلوم بالشريعة الإسلامية، فلا بد أن تكون الشريعة – بمفهومها العام والواسع - هى المحور الذى تدور حوله هذه العلوم صدورا وورودا، تبدأ منها وترجع إليها، تبنى عليها، وتخدمها، تستوضح منها، وتوضحها.

ر- **العلاقة بين منهج التصنيف وعلم آداب البحث والمناظرة وعلم الجدل:** تتناول آداب البحث كيفية المناظرة وشرائطها وتحول دون التخبط فى البحث وتعين على إظهار الحقيقة(٣). وربما سمى أيضا: ((علم آداب البحث وصناعة التوجيه، فهو قوانين يميز بها الموجه من الأبحاث عن غير الموجه، وموضوعه الأبحاث، لأنه يبحث فى أعراضها، وهى كونها موجهة، ومن ليس له بضاعة من هذا الفن لا يكاد يفهم أبحاث العلوم، وهذا الفن يقارب ما ذكره الأصوليون فى باب القياس، لكنه ليس بعينه، إذ هذا الفن ينطبق على الدليل المنطقى، وما ذكره الأصوليون منطبق على القياس الفقهى، مع أن بينهما تخالفا فى بعض الاصطلاحات... وهذا الفن يخالف فن الجدل، لأن علم المناظرة علم يقتدر به على معرفة الصواب، فغرض المناظرة إظهار الصواب، وعلم الجدل علم يقتدر به على حفظ أى وضع كان، وهدم أى وضع كان، فالجدلى إما مجيب يحفظ وضعا، أو معترض يهدم وضعا))(٤)، يعنى بغض النظر عن كون الجدل بالحق أو الباطل. وعليه يمكن القول أن التزام آداب البحث(٥) على علاقة وثيقة بمنهج التصنيف، وينبغى إدراجه ضمن معايير منهج التصنيف، فمن كان فى تصنيفه ملتزما بقواعد آداب البحث كان منهجه فى التصنيف أسلم.

ش- **علاقة حسن التصنيف بحسن التعليم:** إن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا – كما يقول الإمام ابن خلدون – إذا كان:

١- على التدريج شيئا فشيئا، وقليلا قليلا، يلقى عليه أولا مسائل من كل باب من الفن هى أصول ذلك الباب،

---

(١)كما فعل الشيخ محمد عليان المرزوقى الشافعى (ت ١٣٥٥ هـ)، فى كتابه (اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم) وغيره، والشيخ على رجب الصالحى فى رسالته (تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر). وغيرهما ممن ألف فى هذا الفن من العلم.

(٢)راجع: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٥).

(٣) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص١).

(٤) ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص١٤١ - ١٤٢) باختصار وتصرف.

(٥) قدم العلماء المسلمون مجموعة متميزة من المصنفات فى هذا العلم، ومن أشهر ما طبع منها: عضد الدين الإيجى (عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦ هـ)، آداب البحث. - الشريف الجرجانى، رسالة آداب البحث والمناظرة. - طاش كبرى زاده (عصام الدين أحمد بن مصطفى، ت ٩٦٨ هـ)، منظومة فى آداب البحث. - ساجقلى زاده، الرسالة الوليدية فى معرفة آداب البحث والمناظرة، وطبع له بالقاهرة شرحان: شرح الآمدى، وشرح منلا عمر زاده. - زين المرصفى (ت ١٣٠٠هـ)، منظومة آداب البحث. - عبد الرشيد الجونغورى الهندى، الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفية فى آداب البحث والمناظرة للشريف الجرجانى. - محمد محيى الدين عبد الحميد، رسالة الآداب فى علم آداب البحث والمناظرة، وهو من ألطف وأقرب ما صنف فى هذا الفن. - أحمد مكى (من علماء الأزهر الشريف، شيخ معهد الزقازيق)، تعليق على رسالة آداب البحث، وكلاهما (التعليق والرسالة) من تأليفه. - عبد الغنى محمود (من علماء الأزهر الشريف، مدرس بمدرسة القضاء الشرعى)، آداب البحث. ولمزيد من التوسع حول هذا العلم، راجع: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/٢٨٠ - ٢٨١). صديق حسن خان (ت ١٣٠٧ هـ)، أبجد العلوم، (ج ٢ / ق ١، ص ٤٧ - ٤٩).

ويقرب له فى شرحها على سبيل الإجمال.

٢- ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه فى التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفى الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهى إلى آخر الفن فتجود ملكته.

٣- ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا معلقا إلا وضحه وفتح له مقفله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته.

يقول ابن خلدون: هذا وجه التعليم المفيد، وهو كما رأيت إنما يحصل فى ثلاث تكرارات... فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجا، ويكون المتعلم أول الأمر عاجزا عن الفهم بالجملة، إلا فى الأقل، وعلى سبيل التقريب والإجمال، وبالأمثلة الحسية، ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا قليلا بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذى فوقه، حتى تتم الملكة فى الاستعداد ثم فى التحصيل، ويحيط هو بمسائل الفن. وإذا ألقيت عليه الغايات فى البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعى وبعيد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم فى نفسه، فتكاسل عنه، وانحرف عن قبوله وتمادى فى هجرانه[1].

وبناء عليه فلا بد أن يراعى التصنيف فى كل مرحلة من المراحل الثلاثة التى ذكرها ابن خلدون مقصود كل مرحلة:

ففى المصنفات التى تخاطب المرحلة الأولى من المبتدئين: ينبغى الاقتصار من مسائل كل باب على أصوله. ويقتصر فى شروح تلك المرحلة على الشرح الإجمالى للمسائل.

وفى مصنفات المرحلة الثانية: يرتفع فى مسائل الأبواب إلى رتبة أعلى. وفى الشروح يستوفى الشرح والبيان ويخرج عن الإجمال، ويبدأ فى ذكر الخلاف، ووجهه ودليله.

وفى مصنفات المرحلة الثالثة: يتم استيعاب مسائل الفن كله، وعويصه ومبهمه، ولا يدع شيئا معلقا إلا ويتم إيضاحه.

ت- <u>منهج التصنيف وعلاقته بالمنهج الدراسى</u>: المنهج الدراسى لأى علم هو الإطار العلمى لفرع من فروع الدراسة يعبر عن رؤية المجتمع وأهدافه التربوية والمدى العلمى الذى وصل إليه المجتمع فى هذا الفرع من العلوم، والمرحلة الدراسية المناسبة لهذا المنهج[2].

فالمنهج الدراسى مغاير لمنهج التصنيف، وبحاجة ماسة إليه، حيث لا بد أن يصاغ المنهج الدراسى من خلال منهج تصنيف دقيق يراعى الاحتياجات والأهداف والمرحلة الدراسية المعنية إلى آخره، من هنا نجد علاقة تأثير متبادلة بينهما، فالمنهج الدراسى بحاجة إلى وضع منهج تصنيف خاص، يتنوع بتنوع المراحل الدراسية، وجمهور الخطاب.

ويطرح بعض المختصين التربويين بمناهج تدريس العلوم الفلسفية – وبما يؤازر موضوع هذا البحث، وفى ضوء الكلام السابق – أنه من الممكن أن يصاغ المنهج الفلسفى لطلبة المرحلة الثانوية فى إحدى الصيغ (اقرأ: مناهج التصنيف) الآتية:

١) الصيغة التاريخية (اقرأ منهج التصنيف التاريخى)، والتى تقوم على تتبع الفلاسفة تاريخيا بحسب عصورهم ومدارسهم.
٢) صيغة النصوص، وتتمثل فى عرض نصوص من مؤلفات الفلاسفة الأصلية.
٣) الصيغة التحليلية، وتتمثل فى تحليل الفلسفة إلى موضوعات، وعرض كل موضوع على حدة.
٤) صيغة المشكلات: وذلك بتقسيم الفكر الفلسفى إلى مشكلات مثل مشكلة الوجود، المعرفة، الأخلاق، السياسة.
٥) الصيغة التركيبية: وذلك بتركيب الاتجاهات الفلسفية إلى مذاهب: كالمذهب المادى، المذهب الروحى.
٦) الصيغة الاختيارية، وتتمثل فى اختيار بعض الموضوعات الفلسفية[3].

إن هذه الصيغ ما هى إلا مناهج تصنيف فى المنهج الدراسى الفلسفى، يمكن من خلالها صياغة المادة الدراسية

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٢) باختصار.

(٢) عبد الحميد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، (ص ٦٥).

(٣) عبد الحميد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، (ص ٦٦)، وقد توسع فى شرح هذه الصيغ كما سماها أو مناهج التصنيف كما يسميها هذا البحث، وذلك من (ص ٦٧ - ٩٠). وللاستزادة بخصوص مناهج العلوم الفلسفية وتدريس مادة الفلسفة راجع: سماح رافع محمد، مناهج المواد الفلسفية فى التعليم الثانوى - تطورها وتوحيدها بين الدول العربية. - عبد الكريم المراق وآخرون، تدريس الفلسفة باللغة العربية فى تونس (١٩٤٨ - ١٩٨١).

الفلسفية فى ضوء بقية العناصر الضرورية لمنهج التصنيف الدراسى الفلسفى. وهذه المناهج يمكن أن نستصحبها من مرحلة إلى أخرى، ومن جمهور خطاب إلى جمهور آخر مع تغيير فى بقية العناصر بما يناسب المخاطَب الجديد.

ثانيا: آثار منهج التصنيف:

أ- أثر التصنيف على عقل المصنف نفسه: إن التصنيف شأنه شأن غيره من الصنائع تكسب صاحبها مزيدا من العقل، وفى ذلك يقول ابن خلدون: ((الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب: قد ذكرنا فى الكتاب أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمى مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة فى التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع فى شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب فى مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل.

والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. وبيانه أن فى الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية فى الخيال، ومن الكلمات اللفظية فى الخيال إلى المعانى التى فى النفس، فهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة وتتعود النفس ذلك دائماً. فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلى الذى يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس فى الأمور، لما تعودوه من ذلك الانتقال))[١].

ب- أثر التصنيف على علم المصنف نفسه: فكما أن لعلم المصنف علاقة واضحة بمنهجه فى التصنيف كما سبق، فإن لمنهجه فى التصنيف أثر على تطوير علم المصنف نفسه، فالعلاقة بين علم مصنف ما ومنهجه فى التصنيف هى علاقة تأثير وتأثر متبادلة. يقول الحافظ الخطيب البغدادى: ((قل ما يتمهر فى علم الحديث (يمكن تعميمه على مطلق العلم) ويقف على غوامضه ويستبين الخفى من فوائده إلا من جمع متفرقه وألف متشتته وضم بعضه إلى بعض واشتغل بتصنيف أبوابه وترتيب أصنافه فإن ذلك الفعل مما يقوى النفس ويثبت الحفظ ويذكى القلب ويشحذ الطبع ويبسط اللسان ويجيد البيان ويكشف المشتبه ويوضح الملتبس ويكسب أيضا جميل الذكر وتخليده الى آخر الدهر))[٢].

ويقول الإمام النووى رحمه الله فيما تقدم نقله[٣]: ((وينبغى أن يعتنى بالتصنيف إذا تأهل له، فبه يطلع على حقائق العلم ودقائقه، ويثبت معه لأنه يضطره إلى كثرة التفتيش والمطالعة والتحقيق والمراجعة والاطلاع على مختلف كلام الأئمة ومتفقه، وواضحه من مشكله، وصحيحه من ضعيفه، وجزله من ركيكه، وما لا اعتراض عليه من غيره، وبه يتصف المحقق بصفة المجتهد))[٤].

فتأثير التصنيف لا يقتصر مداه على المتلقى أو القارئ وحده، بل يمتد إلى المصنف نفسه، فأول من يستفيد من التصنيف هو كاتبه ومصنفه؛ فالتصنيف لا بد معه من كثرة الاطلاع، والتفتيش، ويعيبون على من صنف دون اطلاع، يقول القاضى شمس الدين الخويى: ((بعض الناس يفتخر ويقول كتبت هذا وما طالعت شيئا من الكتب ويظن أنه فخر ولا يعلم أن ذلك غاية النقص فإنه لا يعلم مزية ما قاله على ما قيل ولا مزية ما قيل على ما قاله فبماذا يفتخر))[٥].

ج- أثر التصنيف فى بلورة أحد المذاهب أو تطوير بعض العلوم: للتصنيف أثر بالغ فى بلورة مذهب ما، بحيث يبلغ هذا الأثر إلى الحد الذى ينسب فيه المذهب إلى ذلك المصنف نفسه، وإن كانت أصول المذهب وأسسه بل

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٣٨٩).
(٢) الخطيب البغدادى، الجامع لأخلاق الراوى والسامع، (٢٨٠/٢).
(٣) انظر هنا: (ص ٣).
(٤) النووى، المجموع شرح المهذب، (٢٩/١ – ٣٠).
(٥) الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، (١٦/١).

وفروعه قد تقدمت عليه، ومن أمثلة ذلك: المذهب الأشعرى والذى يعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة، وإنما اشـتهرت بالنسبة إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ)، لما قدمه من جهود فى التصنيف فى هذا المذهب، ونصرته بالأدلـة العقلية والنقلية، والدفاع عنه ضد خصومه، وفى ذلك يقول الدكتور النشار: ((مذهب أهل السنة والجماعة تكون من قديم، ولم يكن حادثا على يد أبى الحسن الأشعرى أو الماتريدى))[١]، ولا شك أن جهد الأشعرى والماتريدى الذى استحقا به هذه النسبة لم يقف عند حد التصنيف فحسب بل اتسع إلى المحاورات والمناظرات مع الخصوم، ونشر المذهب بـين الأصـحاب الذين حملوه وصنفوا فيه أيضا، لكن يبقى دائما أن التصنيف هو أكثر محاور النشاط العلمى تأثيرا وبقاء.

ويرى بعض الباحثين فى معرض كلامه على تطور علم الكلام ((أن فى مرحلة التدوين تحولت الاتجاهات إلى مذاهب كاملة لها آراؤها المتميزة فى مختلف مسائل العقيدة))[٢].

وهذه الفكرة عن أثر التدوين فى بلورة المذهب، تنقلنا إلى العلاقة بين التصنيف والمذهب، فهل المذهب سابق علـى التدوين أم العكس، والذى يبدو أن العلاقة بينهما متبادلة، بمعنى أن المذهب قبل التدوين يكون فى طور الإنشاء والتأسيس، فإذا تم تدوينه انتقل إلى طور البلورة، فإذا تبلور انتقل بالتصنيف من مرحلة التدوين والجمع، إلى التحرير والتحقيق، وهكذا.

بل ربما يساعد التدوين على تبلور العلم نفسه الذى دون فيه، كما حدث فى علم أصول الفقه، فالتطور الحقيقـى فى علم أصول الفقه حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هى بدء المتكلمين فى التصنيف فيه[٣].

د- أثر مناهج التصنيف على الحركة العلمية: هناك العديد من الثمرات التى يمكن التماسها من وراء منـهج التصنيف:

١- محاولة الكشف عن الفلسفة والحكمة من وراء ترتيب مسائل علم ما فى هذه الصورة أو تلك، مما يوضح لنـا الموقف العلمى للمصنف وراء ذلك، ويرشدنا إلى الطريق الأمثل لترتيب مسائل العلم، والتصنيف فيه.

٢- محاولة الكشف عن أحد أوجه التطور فى علوم الفلسفة الإسلامية من خلال رصد التطور فى التصنيف.

٣- محاولة فتح آفاق جديدة لفهم التراث الفلسفى الإسلامى من خلال تحليل مناهج التصنيف فيه، وقـراءة هـذا التراث من خلال أطر منهجية تصنيفية، ففهم نص ما من خلال قراءته قراءة مطلقة يختلف عن فهمه فى حالة قراءته قـراءة منهجية مبنية على مناهج التصنيف، بما يوضح منهج النص المقروء وخصائصه ومميزاته، مقارنة مع نظائره فى نفـس منـهج التصنيف، أو فى مناهج التصنيف الأخرى. فمثلا قراءة المواقف للعضد الإيجى من خلال معرفة منهجه فى التصنيف داخـل علم الكلام من المتوقع أن يعطينا فهما أفضل له، ولا شك أنه كلما اتصفت القراءة بمنهجية أكثر كلما كان الفهم أوضـح، ولهذا فدراسة مناهج التصنيف تحاول أن تعطينا أداة جيدة لفهم تراثنا الإسلامى.

---

(١) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٣٤/١). وقريب من هذا المعنى: نسبة القراءات القرآنية المتواترة إلى من اشتهر بها، كقراءة حفـص، وقراءة ابن كثير، وقراءة ورش، فنسبة القراءة إليهم نسبة اشتهار، وإلا فالقراءة سنة متبعة عن سيدنا النبى صلى الله عليه وسلم.

(٢) د/ محمد حسن عبد العزيز، مقدمة مفاتيح العلوم للخوارزمى، ط الذخائر، (ص٢١).

(٣) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص٧٤).

الباب الثانى مناهج التصنيف من الداخل

الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزاؤه

الفصل الثانى: شروط منهج التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته

الباب الثانى: مناهج التصنيف من الداخل

الفصل الأول: تعريف منهج التصنيف وطبيعته وأجزاؤه:

أولا: مفاهيم ذات صلة	ثانيا: تعريف منهج التصنيف
ثالثا : طبيعة منهج التصنيف	رابعا: أجزاء منهج التصنيف

أولا: مفاهيم ذات صلة:

١- المنهج	٢- الكتابة والإنشاء	٣- التدوين
٤- التركيب	٥- التأليف	٦- التصنيف
٧- المذهب الفلسفى...		

١ - المَنهج[١]: ذكر ابن فارس فى المقاييس أن معانى مادة (النون والهاء والجيم) تدور حول أصلين متبـاينين: الأول: النهج الطريق .... والآخر: الانقطاع، ومنه النهج: انبهار النفَس وانقطاعه، ونهج الثوب: أخلق ولما ينشق.

ونهج الطريق ينهج نهجا ونهوجا، وأ ج إ اجا: وضح واستبانَ، ومنه: ج أمره، إذا وضح. ونهج الطريق، وأ ج: أبانه وأوضحه. و جه: سلكه. وانتهجته: استبنته. واستنهج الطريق: صار نهجا واضحا.

والنهج والنهج والِمنهاج والمَنهج: الطريق المستقيم، يقال فى اللغة: طريق ْج: بين واضح.

والِمنهاج والمَنهج: الطريق الواضح، قال تعالى {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا}[المائدة، آية ٤٨]، وجمعهما مناهج، ولم ترد هذه المادة فى القرآن الكريم فى غير هذه الآية.

ويرى المعجم الوسيط أن المنهاج بمعنى الخطة المرسومة هو استعمال محدث.

ويؤخذ من دلالة المنهاج أو المنهج اللغوية أن المنهاج أو المنهج يتصف الأمور التالية:

١- طريق. ٢- مستقيم. ٣- واضح بين. ٤- مشتق أو متخذ وليس طبيعى.

والمنهج اصطلاحا وبوجه عام هو: وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة. وقد يراد بالمنهج السبيل الموصل إلى الحقيقة، أو الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم، ومن الممكن أن نفهم هذا اللفظ بمعنى عام، فتدخل تحته كـل طريقـة تؤدى إلى غرض معلوم نريد تحصيله، فثمت على هذا الاعتبار منهج للتعلم، ومنهج للقراءة، وثمت أيضا منهج للوصول إلى نتائج مادية كما هى الحال فى العلوم العملية، وللتربية منهج، وللدراسات على اختلافها مناهج[٢].

وهناك تعريفات مختلفة للمنهج بحسب ما يضاف إليه أو يوصف به[٣]، وإن كان الفصل بين المناهج غير ممكن علـى المستوى العملى فى أثناء البحث العلمى نفسه، ولكن يقوم علماء المنهج بتقسيمه إلى مناهج من أجل دراسـتها فحـسب، وعلينا إذن أن نراعى تلك الوحدة، وألا نعد هذا التقسيم تقسيما مطلقا، فهى كلها فى الواقع خطوات مختلفة فى منهج واحد عام[٤]، ذلك لأن جوهر المنهج العلمى يظل فى الجميع واحدا، وهو أن يضع الباحث فروضا لكى يستنبط منها نتائجهـا، ثم

---

(١) راجع: أساس البلاغة، لسان العرب، والقاموس المحيط، والمقاييس، والمصباح المنير، ومختار الصحاح، بترتيب محمود خاطر، و ذيب الصحاح للزنجـانى، والمفردات فى غريب القرآن، الفائق، والمعجم الوسيط، (مادة: ن هـ ج).

(٢) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٦).

(٣) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٩٥-١٩٦).

(٤) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ١٦).

يتحقق من صدقها بالوسائل المختلفة إما بالرياضة أو الملاحظة أو التجربة... إلخ[١].

ولهذا فقد أشار غير واحد من علماء المنهج إلى أن عدد المناهج لا يكاد ينحصر[٢]، ((فهناك من المناهج العلمية بقدر ما يوجد من العلماء))[٣]، ونجد هنا نقطة التقاء عجيبة بين السلوك المنهجى الحديث، والسلوك الصوفى الإسلامى والذى تتعدد فيه أيضا الطرق إلى الله بتعدد أنفاس السالكين، فليس هناك منهجا واحدا للسلوك، كما أنه ليس هناك منهجا علميا واحدا للبحث، لكن أيضا التعدد هو تعدد أعراض لا تعدد جوهر لأن الجوهر واحد، وهو: الوصول إلى الحق والحقيقة، فمن الممكن إرجاع ذلك إلى أن الروح فيهما واحدة والغاية منهما واحدة، فالروح فيهما هى البحث عن الطرق والوسائل بمنتهى الصدق والجد والنزاهة والموضوعية التى توصل إلى الحق، والغاية منهما هو الوصول إلى ذلك الحق.

وإن كان من المستحسن أحيانا أن نرد هذه المناهج المتعددة - حالة الدراسة - إلى جهة الوحدة مرة أخرى، بحيث يمكن أن نرصد مناهج نموذجية قليلة تفرع عليها المناهج الجزئية الأخرى بعد ذلك[٤]:

فالمنهج العلمى: خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها[٥]. وقيل: هو الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة يمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة. وتبعا لاختلاف العلوم تختلف المناهج وإن كان يقف من وراء الاختلاف وحدة العقل الإنسانى، ومن ثم يمكن أن ترد إلى منهجين هما: الاستدلال، والتجريب، ويضاف إليهما منهج ثالث خاص بالعلوم الأخلاقية والتاريخية، وهو منهج الاسترداد[٦].

وأما المنهجان الاستدلالى والتجريبى: فالاستدلالى هو المنهج القائم على الاستدلال، والتجريبى هو القائم على التجربة، والاستدلال هو البرهان الذى يبدأ من قضايا يسلم بها، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة، دون التجاء إلى التجربة، وهذا السير إما بواسطة القول أو بواسطة الحساب، ولا بد أن نفرق بين الاستدلال المنطقى (عملية منطقية أولية تقوم على البرهان الدقيق، مثل القياس والحساب)، وبين الاستدلال المنهجى (التسلسل المنطقى المنتقل من مبادئ أو قضايا أولية إلى أخرى تستخلص منها بالضرورة دون التجاء إلى التجربة، فى مقابل المنهج الاستقرائى أو التجريبى)، وبعد تحليل المنهج الاستدلالى يتضح لنا أنه لا يقتصر على السير من الكلى إلى الجزئى، بل هو بالأحرى يسير من الخاص إلى العام، وفى هذا اقتراب هائل من المنهج الاستقرائى الذى كان يعد أنه يقوم على أساس الانتقال من الخاص إلى العام بعكس الاستدلال، فطريقة الانتقال واحدة فى كلا النوعين فهى دائما من الخاص إلى العام، خصوصا فى الاستدلال بمعناه المنهجى لا المنطقى، وإنما الفارق بينهما أنه فى المنهج الاستدلالى لا نعتمد على التجربة بل على مبادئ أولية من خلق العقل، وهو تحصيل حاصل مستمر، بينما فى التجريبى توجد التجربة الخارجية التى تفرض نفسها على العقل من الخارج وعليه تفسيرها أو وصفها، فالمنهج التجريبى موضوعه الوقائع الخارجية، بينما الاستدلالى موضوعه المدركات العقلية[٧]. ومع أهمية المنهج التجريبى فى النهضة الإنسانية عامة، فقد انتقد بعض المفكرين الغربيين ومن وقت مبكر محاولة تعميمه على العلوم الإنسانية، فالمنهج التجريبى لا يصعب عليه دراسة الظواهر باعتبارها أشياء خارجية لا ترتبط بالإنسان وبوعى المجموعة، أما موضوع العلوم الإنسانية فهو السلوك الإنسانى، وأى تحريف علمى يسعى إلى الخلط بين الموضوعين سيؤدى حتما إلى نتائج مضللة، ومن هنا ظهرت مشكلة

---

(١) أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٤ من المقدمة).
(٢) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ١٨). أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٣٥).
(٣) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٤٧) باختصار.
(٤) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ١٨) بتصرف وإضافة.
(٥) للتوسع بخصوص المنهج العلمى الحديث مفهومه، وتطوره انظر: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ١٥ - ٢١٤). أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٧٣ - ٨٤).
(٦) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٥، ٧، ١٣).
(٧) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٨٢، ١٢٧) باختصار وتصرف. وللتوسع بخصوص المنهجين الاستدلالى والتجريبى راجع المصدر السابق نفسه، (ص ٨٢ - ١٨٢).

منهج العلوم الإنسانية، ومحاولات علاجها، والتأكيد على الفرق بينها وبين العلوم الطبيعية فى الموضوع والمنهج[1].

والمنهج التاريخى: منهج يعتمد على النصوص والوثائق التى هى مادة التاريخ الأولى ودعامة الحكم القوية فيتأكد من صحتها ويفهمها على وجهها ولا يحملها أكثر من طاقتها وبذا يستعيد الماضى ويكون أجزاءه البالية ويعرض منه صورة تطابق الواقع ما أمكن[2]. فالتاريخ يتكون من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائما لأن تعود، وما ذلك إلا لأن التاريخ يقوم على الزمان، وأول خاصية للزمان عدم قابلية الإعادة، لأن الصفة الرئيسية للزمان هى الاتجاه، والاتجاه يقتضى السير قدما دون تراجع أو تخلف أو تكرار، ومهمة علم التاريخ أن يقوم بوظيفة مضادة لفعل التاريخ ألا وهى محاولة استرداد ما كان فى الزمان لا ليتحقق فعليا مرة أخرى فهذا مستحيل، ولكن ليتصوره العقل ويستعيده ذهنيا فحسب، ولهذا يسمى كثير من العلماء منهج دراسة التاريخ بالمنهج الاستردادى[3].

فالمنهج الاستردادى هو المنهج الذى يستخدمه معظم مؤرخى الفلسفة، ويفسره لنا الدكتور النشار بقوله: ((إننا جميعا – الباحثون فى تاريخ الفلسفة – إنما نستخدم المناهج التجريبية مطبقة فى نطاق العلوم الإنسانية، وهو ما يسمى فى علم المناهج: بالمنهج الاستردادى، نقوم بعمليتى التحليل والتركيب: ننظر فى الوثائق، ونطبق عليها طرق التحقيق، من نقد خارجى ونقد داخلى، ثم نقوم بتحليلها، وبعد ذلك نضعها فى نسق مذهبى وتركيبى)) [4].

والمنهج التركيبى: جملة أساليب ترمى إلى تصوير أحداث سابقة وإثبات وجودها عن طريق الوثائق والعلاقات حاليا، وأوضح ما يستخدم فى الدراسات التاريخية والبيولوجية.

والمنهج الذاتى: منهج يقوم على تفسير الظواهر فى ضوء المشاعر والميول الداخلية وأكثر ما يطبق فى علم النفس، ويتلخص فى تأمل باطنى ينصب على ما يجرى فى عالم الشعور ويسمى الاستبطان.

والمنهج الكمى: الطريقة التى يستخدم معها بيانات كمية (كالعدد أو الحجم أو القياس أو الوزن) للوصول إلى نتيجة.

والمنهج المقارن: مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، والتى تنطوى – ولا بد – على عنصر عقلى يحاول تفسير الظواهر وفهمها[5].

ومنهج البحث: فرع من المنطق ينصب على دراسة المنهج بوجه عام، وعلى دراسة المناهج الخاصة للعلوم المختلفة.

وفى الحقيقة فإن المشتغلين بمناهج البحث لا يتفقون على تصنيفات محددة لمناهج البحث، وربما يرجع ذلك إلى تبنى بعضهم لمناهج نموذجية رئيسية، واعتبار المناهج الأخرى جزئية متفرعة منها، كما يعتبر آخرون بعض المناهج مجرد أدوات أو أنواع للبحث وليست مناهج[6].

كما أننا ربما نجد بعض الباحثين فى المجال الفلسفى أو الكلامى يبتدع أو يصمم منهجا خاصا به[7]، وهو ما فعله مثلا

---

(١) لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، (ص ٥٩ - ٩٩)، وقد نشر أول مرة سنة (١٩٥١م). وتصدير د/ يوسف الأنطكى لترجمته للكتاب (ص ٥). وفى الموضوع نفسه (إشكالية المنهج فى العلوم الإنسانية) قدم مجموعة من كبار الباحثين العرب إسهاما م، ونشرت بالقاهرة تحت عنوان ((قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج))، أشرف على إعداده د/ يوسف زيدان، وقد انبنت هذه الإسهامات فى مجملها على معطيات ورؤى تعتمد على المنظور الغربى المعاصر، والتماس حلول لأزمة المنهج تلك فى اتجاهات الفكر الغربى المغايرة للاتجاه المادى.

(٢) للاستزادة بخصوص المنهج التاريخى وتطوره انظر: - أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٣٥٥ - ٣٨٠). - عبد الرحمن بدوى، النقد التاريخى، وهو مجموعة دراسات ترجمها د/ بدوى عن الفرنسية والألمانية. - أ/د حسن عثمان دراسة مستقلة فيه نشرها تحت عنوان (منهج البحث التاريخى).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ١٨٣)، وللتوسع بخصوص المنهج الاستردادى، راجع المصدر السابق نفسه: (ص ١٨٣ - ٢٢١).

(٤) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١١/٢).

(٥) انظر بخصوص الملاحظة والتجربة، وخصائصهما، وأنواعهما، والفرق بينهما، وشروطهما، ومنهج البحث فى العلوم الطبيعية: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٧٨ – ١٠٦، ٢٦١ - ٢٨٠).

(٦) أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٢٢٧)، وقد خصص الباب الثالث من كتابه للحديث عن مناهج البحث العلمى وأساليبه وتصنيفاته (ص ٢٢٧ - ٣٠٣).

(٧) من النماذج المهمة فى هذا وإن كان فى مجال النقد الأدبى، المنهج الذى اقترحه أ/د حامد طاهر، فى بحثه (المنهج الفلسفى فى قراءة الأعمال =

المستشرق الأمريكى ولفسون فى دراسته للفلسفة الدينية، فقد ((ابتدع ولفسون فى دراسته للفلسفة الدينية منهجا سماه بـ: المنهج الاستنباطى الفرضى، فى تأويل النص، أو بـ: منهج التخمين والتحقق، يماثل ما يسمى فى العلم (يعنى التجريبى) بـ: التجربة الضابطة، حيث يقوم بتأويل تخمينى لنص واحد، أو لبعض النصوص، بينما تستخدم النصوص الأخرى باعتبارها وسائل ضبط وتحقيق، واجتهد فى تطبيقه على مشكلات دينية تعالج موضوعات فلسفية، استنادا إلى مجموعة من الافتراضات المسبقة فى الكتاب المقدس، يعينه فى ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده))[1]، ويشرح لنا ولفسون بنفسه منهجه فيقول: ((فكما يبدأ العالم تجربة ما، ولنقل على عدد معين من الأرانب، فإننا فى بحثنا لأى موضوع نبدأ أيضا بعدد معين من النصوص الممثلة المتصلة بذلك ا ال، وكما يلقح ا رب واحدا فقط أو بعضا من أرانبه ويستخدم البقية على أ ا ضابطة، فكذلك نقوم أيضا بتأويلنا التخمينى كله على نص واحد أو على بعض النصوص على حين نستخدم النصوص الأخرى على أ ا وسائل ضبط وتحقيق))، مؤكدا على أن مهمته لم تكن تعقب التأثيرات، وإنما كانت وصف أصل وبنية وتنوع التعاليم الكلامية، وأنه متى صادف معتقدا ما ليس فى القرآن أو لم ينشأ عن تأويل لشىء موجود فى القرآن فإنه يسأل نفسه سؤالين: ما أصله ؟ وهل يمكن مع تنوع العبارة فى أى موضوع بعينه من موضوعات علم الكلام أن تتم صياغته برغم تفرقه فى مذهب فكرى متسق؟[2].

وفى ضوء ما سبق يمكن القول بأن ((مناهج البحث العلمى هى الدراسة الفكرية الواعية طبقا للمناهج المختلفة التى تطبقها مختلف العلوم، تبعا لاختلاف موضوعات هذه العلوم، وهى قسم من أقسام المنطق، وليس المنهج سوى خطوات منظمة يتبعها الباحث فى معالجة الموضوعات التى يقوم بدراستها، إلى أن يصل إلى نتيجة معينة، و ذا يكون فى مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ أو العكس... ومن المعلوم أن المنهج طريق يسلكه العقل وفق قواعد معينة ترشده وتقوده إلى الحقيقة، كما أن المنهج العلمى هو حصيلة التأمل الدقيق الذى يحدد القواعد ويميز الصحيح من الفاسد، ويخلص إلى القوانين))[3].

٢- الكتابة والإنشاء: هناك مرحلة أساسية قبل التأليف والتصنيف والتدوين، لا بد أن يمر ا المؤلف، وهذه المرحلة هى مرحلة: الكتابة والإنشاء، فالإنشاء هو عملية بناء الجملة التى تحسن تصوير الفكرة، والفكرة بدورها لبنة من لبنات الكتاب المؤلف، ففى هذه المراحل الأولية، على الكاتب أن يلتقط الفكرة، ويحسن التعبير عنها[4].

ويعرف الكندى الكتاب بأنه ((فعل شىء موضوع يرسم لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها))[5]، فالكتابة محاكاة للأصوات المكتوبة أو كما يقول الكندى رسم لها.

=الأدبية، ص ٢٠٦ - ٢٠٧)، ويقوم المنهج على عدة أسس أهمها: ١- أن الأعمال الأدبية تعد من أسمى مظاهر النشاط الإنسانى. ٢- لا يدعى المنهج أنه مذهب نقدى متكامل للأدب. ٣- لا يسعى لفرض وجهة نظر فلسفية خارجية على العمل الأدبى، وإنما يهتم بإبراز الأفكار الفلسفية فيه. ٤- لا يدعى المنهج أنه الوحيد أو الأفضل لقراءة العمل الأدبى. ٥- يتسع المنهج لاستيعاب كل محاولات القراءة انطلاقا من أن لكل قارئ عينه الخاصة.

أما خطوات المنهج فهى:

١ – تلخيص العمل الأدبى للإحاطة بموضوعه الرئيسى. ٢- تحديد القضايا الفكرية التى يثيرها العمل الأدبى. ٣- تحليل هذه القضايا من وجهة نظر فلسفية، مع عدم إغفال طريقة التعبير عنها. ٤- بيان القيمة الفلسفية والإنسانية التى يدعو إليها العمل الأدبى. هذا هو المنهج الذى قدمه أ/د طاهر باختصار، مطبقا له فى بقية البحث على رواية العجوز والبحر لهيمنجواى.

والمنهج الذى قدمه يعد نموذجا يصور لنا كيفية تصميم منهج ما لمواجهة مشكلة علمية خاصة، وبما يناسب مجالها العلمى.

(١) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مقدمة ترجمته لكتاب هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (ص ٢٤).

(٢) هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (ص ٣٢، ١٣٥ - ١٣٦)، وقد تكلم عن منهجه هذا بتفصيل أكثر (١٣٧ – ١٤٦). والحقيقة أن ثمة تأثير واضح لروح منهج ولفسون على المنهج الذى تم اتباعه فى هذه الدراسة كما سبق بيانه فى المقدمة، خاصة فى جانبه المتأثر بالمنهج التجريبى وإن كان ثمة فروق بينهما.

(٣) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩٠ - ١٩١). وللتوسع بخصوص: أساسيات البحث العلمى، انظر: أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ١٥ - ٤١).

(٤) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، (ص ٦٢).

(٥) الكندى، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم، (ص ١٩٤ - ١٩٥).

ومن خلال مجموعة من الأفكار المعبرة عنها فى جمل يتكون التدوين، وفى مرحلة تالية من مراحل التطور الإنسانى ظهر التصنيف والتأليف لهذه المدونات، بحيث يتم تصنيف هذه الأفكار الأولية أو الجمل بحسب الوحدة الموضوعية، والتأليف بينها على أساس من منهج التصنيف.

وبعد استقرار هذه المراحل وتطور الفكر البشرى، فإن هذه المراحل اندمجت وصارت تتم معا وفى وقت متلاحق بحيث ربما خفيت على البعض، ولكن الحقيقة إن هذه المراحل لا بد أن تمر بها أى عملية تصنيف وتأليف، من جمع الأفكار والمادة العلمية الأولية، ووضع منهج التصنيف الذى سيتم التصنيف والتأليف بناء عليه، ثم أخيرا عملية التصنيف والتأليف.

((ولقد اكتملت للمؤلف العربى عدته حينما وصل بأسلوب الكتابة إلى هذا المستوى السامى (مرحلة عبد الحميد الكاتب)، وهو فى نفس الوقت لا ينقصه الفكر ولا تجانبه الثقافة: قلم وفكر وثقافة مجتمعة معا لا بد وأنها خليقة بصنع كتاب، وهذا ما كان بالفعل))(١).

٣- التدوين: يقول الحافظ ابن حجر فى معرض الكلام على تدوين الحديث الشريف: ((قال العلماء: كره جماعة من الصحابة والتابعين كتابة الحديث، واستحبوا أن يؤخذ عنهم حفظا، لكن لما قصرت الهمم وخشى الأئمة ضياع العلم دونوه، وأول من دون الحديث ابن شهاب الزهرى على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز، ثم كثر التدوين ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير فلله الحمد))(٢).

فالتدوين مرحلة قبل التصنيف كما هو الظاهر من هذا النص، والذى يظهر من خلال معرفة ما حدث فى علم الحديث أنه استعمل التدوين بمعنى مطلق الجمع، وهو الذى وقع فى أول الأمر، فكان المحدث أو الحافظ يجمع ما وقع إليه من الحديث ويدونه ساردا له سردا، فلما كثر هذا وتعدد وصعبت الاستفادة منه، تطور التدوين إلى التصنيف على الأبواب والمسانيد وغير ذلك من أنواع التصنيف الحديثية.

ولاشك أن ((للتدوين أهميته وخطره، ذلك أن المادة المدونة هى الأساس الذى يلتقط المرء صنوف المعرفة، يثقف بها نفسه، ويروض منها عقله، ثم تختمر فيه لكى تجعل منه بعد ذلك منبعا معطاء سواء فى مجال التصنيف أو فن التأليف، والواقع أن التدوين بالشكل المألوف الذى يؤدى إلى صور المعرفة المتعددة الألوان لم يكن معروفا – فى النطاق العربى – قبل الإسلام... إن تدوين القرآن الكريم بعد جمعه يعتبر البداية الفعلية الخطيرة لعلم التدوين، والحق أن عملية جمع القرآن كانت من الدقة والعناية والحذق بمكان... كان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المصدر الثانى بعد القرآن الكريم، وتدوينه أمر من الأهمية بمكان ومن هنا فطن بعض الصحابة إلى ذلك وأخذوا يدونونه من تلقاء أنفسهم... إن كثيرا من النصوص والأخبار تدل على أن التدوين بدأ فى وقت أكثر تبكيرا مما يظن كثير من الدارسين وأنه يمكن أن يكون قد بدأ فى عهد معاوية بن أبى سفيان، ومعنى ذلك أن التدوين العام القريب من التأليف بدأ منذ منتصف القرن الأول الهجرى، ولا ينبغى أن يذهب بنا الظن إلى أن جميع الكتب صنفت فى علوم الدين أو علوم العربية والأخبار فحسب، فقد روى أن خالد بن يزيد بن معاوية كتب أكثر من كتاب فى الكيمياء والعلوم المعملية... كل هذه الوثائق تدل على بكور التدوين والتصنيف، وأنهما لم يبدءا فى العصر العباسى حسبما ظن بعض الدارسين الذين بزعمهم هذا يجعلون قضية الثقافة والتأليف تبدو وكأنها فرع من الثقافة الفارسية وليست العربية، وإنما بدأ التدوين منذ العهد الإسلامى الباكر، غير أنه على عهد العباسيين كانت موجة التأليف قد تضخمت، وهذه سنة النشوء... وهناك كلمة حق يجب أن تقال وهى أنه لا العرب ولا الفرس أصحاب فضل فى التدوين ثم التأليف، وإنما الفضل يكمن فى العقيدة الجديدة التى حضت الجميع على العلم، ودفعتهم إلى المعرفة فكان التصنيف ثم التأليف، وكان مران الدقة وسلامة المنهج وسمات التأنى وعلامات التثبت كلها نابعة من

(١) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، (ص ٧٥).
(٢) فتح البارى (٢٠٨/١).

التجربة الرائدة التى قام بها علماء الحديث))[1].

٤- **التركيب**: التركيب لغة: وضع شىء على شىء سواء كان بينهما مناسبة أولا. فبين التركيب والتأليف العموم والخصوص المطلق، فكل تأليف تركيب، ولا عكس[2].

ويقال أيضا فى التركيب: وضع شىء على شىء سواء كان على جهة الثبوت أم لا. والبناء لغة: وضع شىء على شىء على جهة الثبوت. فبين التركيب والبناء على هذا المعنى العموم والخصوص المطلق أيضا، فكل بناء تركيب ولا عكس[3].

والتركيب بوجه عام هو الجمع بين عناصر متفرقة ومحاولة التأليف بينها. وبوجه خاص منهج يقوم على السير من البسيط إلى المركب[4]. وهو بهذا المعنى غير التركيب المنطقى، وهو عند الفارابى ((أخذنا أنواعا أخيرة فواهم من فصول متقابلة، ونقيم مجموع أجناسها وفصولها مقام أساميها، ثم نسقط فصولها ونأخذ أجناسها وحدها، وظاهر أنا بالتركيب نترقى من الأنواع الأخيرة إلى الجنس العالى))، ويأخذ التركيب أبعادا أخرى عند الفارابى إذ هو ((أن يجعل مبدأ التأمل من الشاهد)) [5].

وربما بدا التصنيف مشابها للتركيب فى حركته فهو يبدأ من البسيط، أى مسائل العلم المتفرقة والمتنوعة ويسير من خلال تصنيفها إلى المركب.

لكن هل دائما التصنيف يبدأ من البسيط إلى المركب، لا فكثيرا ما يبدأ من المركب إلى البسيط، وذلك فى شروح المتون، خاصة المتون المغلقة، فالشرح فيها يسير من المركب إلى البسيط، بخلاف جمع المسائل ابتداء فإنه يسير من البسيط إلى المركب.

ولهذا يمكن القول بأن التصنيف أعم من التركيب، لأن التصنيف يستخدم فى حركته العلاقة الجدلية بين (المركب / البسيط)، بينما يقتصر التركيب على الحركة فى اتجاه واحد من البسيط إلى المركب.

٥- **التأليف**: التأليف لغة: وضع شىء بإزاء آخر بينهما مناسبة[6]. ويرى الكندى أن المؤلف ((مركب من أشياء متفقة طبيعية، دالة على المحدود دلالة خاصيته، ويقال: هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس، مختلفة فى الحد))[7]. أما الفارابى فيرى أن تأليف القول هو ((ما اجتمع فيه ثلاث شرائط: تركيب، ورباط، وترتيب))[8].

وإذا كان الدكتور الشكعة لم يتعرض لتعريف التأليف والتصنيف، لكنه فى كثير من المواضع يؤكد على أن التصنيف مرحلة سابقة على التأليف، وأن التأليف يمثل المرحلة النهائية فى الكتابة العلمية، ومن ذلك قوله: ((... كل هذه الوثائق تدل على بكور التدوين والتصنيف... كان أمر التأليف فضلا عن التصنيف والتدوين بدأ مبكرا كل التبكير))، ومن ذلك قوله: ((وهناك كلمة حق يجب أن تقال، وهى أنه لا العرب ولا الفرس أصحاب فضل فى التدوين ثم التأليف، وإنما الفضل فى العقيدة الجديدة، التى حضت الجميع على العلم، ودفعتهم إلى المعرفة، فكان التصنيف ثم التأليف ثمرتين لهذه المعرفة))، ويقول أيضا: ((على أنه من التجاوز بمكان أن نعد ابن المقفع من المؤلفين، فهو لم يكن كذلك، وإنما هو يمثل مرحلة تجمع بين الكتابة والترجمة والتصنيف... لقد كان ابن المقفع واحدا من رواد التصنيف والترجمة عن الفارسية))[9].

ويبدو أن أساس هذه التفرقة بين التصنيف والتأليف وتقديم الأول على الثانى مبنية على ملاحظة المعنى اللغوى فحسب – وليس الاستعمال العلمى الشائع بين الجماعة العلمية – فالمعنى اللغوى يدل على أن تصنيف الأشياء بتمييز أنواعها وجعلها

(١) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، (ص ٣٧ – ٤٠، ٥٠ - ٥٥)، باختصار وتصرف.

(٢) حاشية تشويق الخلان على شرح شيخ الإسلام أحمد زينى دحلان، للشيخ محمد معصوم السفاطونى، ص ٥.

(٣) حاشية الشيخ عبد الله العشماوى على الآجرومية، ص ٣.

(٤) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص٤٣).

(٥) انظر بخصوص التركيب ومعانيها الاصطلاحية عند الفارابى: د/ جعفر آل ياسين، الفارابى فى حدوده ورسومه، (ص ١٤٧ - ١٤٩).

(٦) بخصوص معنى التأليف لغة راجع: لسان العرب، والقاموس المحيط مادة (أ ل ف). وقد اهتم شراح الآجرومية بالكلام على التأليف والتركيب عند قول المتن: ((الكلام اللفظ المركب))، انظر مثلا: حاشية تشويق الخلان على شرح شيخ الإسلام أحمد زينى دحلان، للشيخ محمد معصوم السفاطونى،ص ٥.

(٧) الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ١١٦-١١٧).

(٨) الفارابى، شرح العبارة، (ص ١٦٧) نقلا عن: د/ جعفر آل ياسين، الفارابى فى حدوده ورسومه (ص ١٤٠).

(٩) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، (ص ٥٢، ٥٥، ٧٦).

أصنافا ثم يأتى بعد ذلك التأليف بينها على أساس المقاربة بين الأصناف المتشابهة أو المتتالية، على أساس أن التأليف ليس مجرد مطلق جمع بين الأشياء، ولكنه يؤلف بينها على أساس معين بحيث تبدو متآلفة ومتقاربة، ولها وجه واضح يجمعها.

ولكن الحقيقة فإن هذا الأساس اللغوى لجعل التصنيف مرحلة سابقة على التأليف لا يساعده على الإطلاق الاستخدام الفعلى أو الاصطلاحى بين العلماء، والذين يستخدمون التصنيف والتأليف والمصنف والمؤلف بمعنى اصطلاحى واحد مترادف، وفيما عدا كلام د/ الشكعة فلم يقع أثناء البحث نصوص أخرى للعلماء – خاصة المتقدمين منهم – تساعد على التفريق الاصطلاحى بين التصنيف والتأليف، ونص الحافظ ابن حجر السابق ((ثم كثر التدوين ثم التصنيف))، يؤكد على هذا حيث لم يعتبر التأليف مرحلة مستقلة، واعتبر التصنيف مرحلة ثانية. كما يرجع عدم التفريق بينهما من حيث المعنى إلى أن الأساس المنطقى أو العلمى أو العملى الذى تتم فى ضوئه التصنيف بين الأشياء هو فى نفس الوقت الأساس ذاته الذى نبنى عليه التأليف، فاللحظة التى نصنف فيها الأشياء هى نفس اللحظة التى نؤلف فيها بينها، سواء على المستوى الذهنى التجريدى، أو على المستوى العملى الخارجى. وفى ضوء هذا رادف العلماء المتقدمون فى استعمالاتهم بين التصنيف والتأليف ومشتقاتهما، وهو ما وقع عليه الاختيار فى هذا البحث.

٦- التصنيف: التصنيف لغة: التنويع والتأليف ومنه تصنيف الكتب[1].

واصطلاحا: تقسيم الأشياء أو المعانى وترتيبها فى نظام خاص وعلى أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها ببعض. ومنه تصنيف الكائنات وتصنيف العلوم.

والتصنيف الحقيقى ما قام على أساس من المميزات الذاتية والثابتة. والتحكمى ما بنى على أمور اعتبارية وظاهرية[2].

ومن الممكن القول: بأن التصنيف عملية تنظيم المعارف والعلوم فى صورة منظمة مكتوبة.

ويعنى التصنيف اتباع مبدأ ما فى ترتيب المادة العلمية، ومراعاة قاعدة معينة فى تصنيفها، ويمكن استفادة هذا المعنى فى التصنيف من كلام ذكره أ. د أبو ريدة فى مطلع مقدمته لرسالة الحدود للكندى، حيث يقول: ((هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأمور أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى، وهى تذكر دون مبدأ فى ترتيبها، ودون مراعاة قاعدة معينة فى التصنيف))[3].

وفى ضوء ما تقدم يمكن استخلاص معنيين للتصنيف:

أولهما: معنى منطقى، وهو أن التصنيف عملية ذهنية يتم من خلالها إدراك التشابه أو الوحدة.

ثانيهما: معنى عملى، وهو عملية ترتيب الأشياء الفعلية الواقعية بحيث تمثل الترتيب المجرد. ومن المؤكد أن تصنيف المعرفة ذو صلة وثيقة بالمنهج العلمى، ويرجع هذا إلى علة واحدة هى: أن الغاية من تصنيف العلوم هى بيان حدودها والعلاقات القائمة بينها، كما أن أعظم ميزة للتصنيف هى أن يضفى دقة على المصطلحات الفنية فى العلوم[4].

وهذان المعنيان للتصنيف يستخدمهما أى مصنف أو مؤلف لمادة علمية، فيقوم أولا بالتصنيف الذهنى التجريدى، ثم ينتقل إلى المستوى العملى الواقعى، ويبرز ما لديه من معلومات أو علوم فى صورة واقعية مصنفة طبقا لما صنفه ذهنا، على أن هناك حركة جدلية بين التصنيف المنطقى، والتصنيف العملى، حيث إن حركة الفكر قد تتعدل نتيجة حركة الواقع وتنفعل معه وتتطور، ليعود الواقع للتأثر بها من جديد ويعيد تصنيف حركته واتجاهاته، فليس دائما حركة التأثير تبدأ من الفكر إلى الواقع، بل إنها حركة متبادلة بينهما، وإن كان لابد للمصنف الحكيم من أن يبدأ أولا بالتصنيف المنطقى بصورة مبدئية، ينطلق منها إلى التصنيف الواقعى المبدئى حيث يساعد كل منهما الآخر على التبلور والنضج.

ومن الممكن فى ضوء ما سبق أن نقول بأن التصنيف والتأليف وإن كان ثمة فرق بينهما من ناحية المعنى اللغوى، إلا

(١) انظر: لسان العرب، والقاموس المحيط، مادة (ص ن ف).
(٢) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص ٤٥).
(٣) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ١٠٩).
(٤) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩١).

أ ما من الناحية الفنية وجهين لعملة واحدة، وأ ما يقعان على معنى واحد - اصطلاحيا - فى استخدام العلماء المسلمين.

كما نقترح بعد هذا تعريف للتصنيف المنهجى أو التأليف المنهجى بأنه هو ذلك التصنيف (أو التأليف) الذى يقـوم على منهج محدد تدعمه أسس نظرية تصنيفية، ويتناول بالتصنيف موضوعا علميا محددا[1].

٧- المذهب الفلسفى - النظرية الفلسفية – القضية الفلسفية: هناك عدة مصطلحات شائعة فى الاستعمال الفلسفى مثل: المذهب الفلسفى، والنظرية الفلسفية، والقضية الفلسفية، ولا بد من تحديـدها، وتمييزهـا عـن ((منـهج التصنيف)) الذى هو مجال بحثنا.

فالمذهب الفلسفى: فرض أو وجهة نظر نفسر ا ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات... هذه الوجهة من النظر إنما هى رؤية جديدة للعالم، وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة، وهى اتخاذ موقف بعض عناصره مستمد من الواقع، وبعضه الآخـر استباق لواقع مأمول، فالمذهب الفلسفى ما هو إلا فرض أو وجهة نظر يحاول به الفيلسوف تفسير كل ما بالكون من أشياء ووقائع، ومكانة الإنسان فيه، وأن يجيب على أسئلته ويواجه مشكلاته، ويتكون المذهب الفلسفى من عدد من النظريـات المترابطة، تتألف كل نظرية من عدد من الحجج، وكل حجة من عدد من المقدمات والنتائج[2]. ووجهة نظر الفيلسوف مـا هى إلا التقاء عنصرين: موضوعى وشخصى، فالموضوعى هو التعبير – سواء كان التعبير صادقا أو غامضا – عـن عـصر الفيلسوف، والعنصر الشخصى هو ما للإنسان من اتجاهات فردية ومعتقدات راسخة وتحيزات خاصة، ولهذا لزم أن تختلف المذاهب الفلسفية[3]. ولا بد للوقوف على المذهب الفلسفى لفيلسوف ما أن نطالع نتاجه الفلسفى، كما أن المختارات مـن نصوصه التى يقدمها خبير بفلسفته يمكن أن تصبح خير وسيلة للتعريف بمذهبه[4].

أما النظرية الفلسفية والقضية الفلسفية: فإن المذهب الفلسفى يتألف من عدد من نظريات فلسفية يعبر كل منها عن موقف محدد من مشكلة فلسفية معينة بحيث تكون كل نظريات المذهب مترابطة الحلقات متماسكة البناء. وتتألف النظريـة الفلسفية من عدد مترابط من الحجج، دف كل منها إلى تأكيد وجود شىء ما أو تدعيم معنى ما، كما تتألف كل حجة من عدد من قضايا فى صورة مقدمات ونتيجة. فنقول عن أرسطو مثلا: إن له مذهبا فلسفيا معينا يحوى نظريـات فى الحركـة وأنواعها، والعلل وأنواعها، والموجودات ونماذجها، والنفس وماهيتها، ونظريات أخرى فى الـسعادة الخلقيـة، والعـدل السياسى والاجتماعى. والنظرية الفلسفية ليست تجريبية، لكن الحجة الفلسفية يجب أن تحوى قضية تجريبية واحـدة علـى الأقل، فكل نظرية فلسفية تبدأ من خبرة إنسانية معينة، قد تكون معتقدات راسخة، أو وقائع نفسية مألوفـة، أو معطيـات العلوم التجريبية. فأى نظرية عن العلية مثلا تبدأ من اعتقادنا المألوف بأن لكثير من الحوادث عللا[5]. فالنظرية الفلسفية كما يتضح تحتوى على أكثر من قضية فلسفية.

وإنما أردنا من بيان المذهب الفلسفى والنظرية والقضية توضيح المصطلحات ذات الصلة، وذلك تأسيسا للفرق بينها جميعا وبين منهج التصنيف الفلسفى، فأى فيلسوف يتكون مذهبه الفلسفى من عدة نظريات فلسفية تحتوى على مجموعة من القضايا الفلسفية، يتناولها بالبحث من خلال منهجه الفلسفى، ويبرزها إلى آخرين فى صورة مكتوبة منظمة من خلال منهجه فى التصنيف الفلسفى.

(١) هذا التعريف استلهم من تعريف (النقد المنهجى) الذى قدمه المرحوم الدكتور محمد مندور فى كتابه الشهير (النقد المنهجى عند العرب ومنهج البحث فى الأدب واللغة)، (ص ٥).

(٢) الدكتور محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٠ – ١١، ١٢٤ - ١٢٥) بتصرف.

(٣) ولهذا عبر بعض الفلاسفة عن تاريخ الفلسفة بأنه صراع بين الأمزجة الإنسانية. راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٣٢).

(٤) راجع بخصوص أهمية المختارات المنتقاة بعناية: الأب الدكتور قنواتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ٧٣).

(٥) الدكتور محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١١) بتصرف.

ثانيا: تعريف منهج التصنيف:

تقدم الكلام على المنهج والتصنيف والتركيب ونحو ذلك من مفاهيم ذات صلة، بالإضافة إلى ما تقدم ذكره فى هذا البحث من موضوعات نعتقد أنها ساعدت على الاقتراب من مفهوم منهج التصنيف الذى نسعى الآن إلى تعريفه فنيا أو اصطلاحيا[1].

والذى سنحاوله فيه أن ننبه على الإطلاق التى يطلق العلم عليها، ليكون منهج التصنيف وثيق الصلة بمفهوم العلم، وليس بعيدا عنه، فعلى الرغم من أن التصنيف صناعة كما سيأتى[2]، فإنها صناعة علمية، ولا بد من إبقائه فى دائرة العلم.

والعلم يطلق بثلاثة إطلاقات: ١- على التصديق بالمسائل. ٢- وقد يطلق على نفس المسائل. ٣- وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها[3].

فعلى الأول والثالث العلم صفة نفسية للعالم، وعليهما لا يوجد علم إذا فقد العالم. وعلى الثانى يتحقق العلم بمسائله وإن لم يوجد العالم بها.

ويمكن بناء على الإطلاقين النفسيين (الأول والثالث) للعلم أن نعرف منهج التصنيف بأنه:

((صفة نفسية تهيئ لمن قامت به القدرة على إبراز العلم – الذى صدق به أو حصلت له ملكته أو جمع مسائله – فى صورة منظمة ومرتبة ترتيباً دقيقاً)).

ويمكن بناء على الإطلاق الثانى للعلم تعريف منهج التصنيف بأنه:

((خطة منظمة لتقسيم مسائل علم ما ومباحثه، وترتيبها فى نظام خاص، وعلى أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها ببعض)).

أو هو: ((طريقة تنظيم المادة العلمية فى كتاب مصنف، لتحقيق أهداف خاصة بالمؤلف يرجوها من وراء التأليف)).

فمنهج التصنيف هو الملكة، أو الأداة التى ينظم من خلالها المصنف المعلومات والمعرفة التى لديه ساعيا لكى تصل إلى الغير.

ومنهج التصنيف كأحد أوجه النشاط العلمى مثله مثل النشاط العلمى يمتاز فى صميمه بأنه:

((نشاط منهجى يتبع خطة سير بعينها، وليس تراكمات من وقائع أو أحداث هى بطبيعتها موجودة فى الواقع، وجد هذا العلم من العلوم بعينه أو لم يوجد)).

كما أن منهج التصنيف فى العلم مثله مثل العلم فى ((قوانينه وتمام بنيانه، والوجهة التى يتجه إليها، والطابع الذى يكون مطبوعا به رهن بملكات الإنسان (= العالم / المصنف) وقدراته المعرفية المنوعة))[4].

فيحصل من هذا أنه يمكن تعريف منهج التصنيف بأكثر من حيثية أو اعتبار: ١) من حيث كون العلم تصديق أو ملكة. ٢) من حيث كون العلم هو نفس المسائل. ٣) من حيث العلمى بمنهج البحث العلمى.

والحقيقة أن هذه الاعتبارات أو الحيثيات ليست متعارضة بل متكاملة، وتحصل معا فى الواقع، فإطلاق العلم على الملكة أو الصفة النفسية لا ينافى إطلاقه على المسائل، فالمقصود أنه يصح أن يطلق العلم على هذا أو ذاك أو عليهما جميعا، لأنه صادق على الكل، ومن جهة أخرى فإن العلم بأى إطلاق له لا يستغنى بحال عن منهج البحث.

وكما أن العالم لا يستغنى عن الصفة النفسية والملكة والمنهج، فكذلك المصنف لا يستغنى عن شىء منها، وفى هذا الإطار يمكن اقتراح تعريف جامع لمنهج التصنيف بأنه:

((صفة نفسية تعطى لمن قامت به القدرة على إبراز العلم الذى صدق به وحصلت له ملكته وجمع مسائله ونتائجه البحثية التى أنتجها منهج البحث العلمى فى صورة منظمة ومرتبة ترتيبا دقيقا فى ضوء خطة منظمة لتقسيم مسائل ذلك

---

(١) انظر هنا: (ص ٧٤-٨١).

(٢) انظر هنا: (ص ٩٥).

(٣) صديق حسن خان، أبجد العلوم (٥١/١).

(٤) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٢٣).

العلم، وعلى أساس معين بحيث تبدو صلة بعضها ببعض، وهذا لتحقيق أهداف خاصة بالمؤلف يرجوها من وراء التأليف، وبحيث يمكن نقل ذلك إلى الآخرين بصورة صحيحة وواضحة)).

وقد تطرق الحديث عن علاقة منهج التصنيف بمنهج البحث العلمى عند تناولنا لعلاقات منهج التصنيف[1]، وذكرنا أنه إذا كان المنهج هو: طريق البحث عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية[2]، فإننا يمكن بناء على هذا التعريف للمنهج أن نقترح تعريف منهج التصنيف بأنه: ((طريقة ترتيب وتنظيم ما ينتجه البحث بواسطة المنهج العلمى عن الحقيقة فى أى علم من العلوم أو فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية بحيث يمكن نقله وتعريفه للآخرين بصورة واضحة وصحيحة)).

ثالثا: طبيعة منهج التصنيف:

أ- منهج التصنيف تلقائى أم تأملى: وبيان ذلك أن المنهج على ما يذكر بعض علمائه قد يكون مرسوما من قبل بطريقة تأملية مقصودة، ذلك أن الإنسان فى تفكيره قد ينظم أفكاره ويرتبها فيما بينها حتى تتأدى إلى المطلوب على أيسر وجه وأحسنه على نحو طبيعى وتلقائى ليس فيه تحديد ولا تأمل قواعد معلومة من قبل، فهذا هو المنهج التلقائى، أما إذا تأملنا فى المنهج الذى سرنا عليه بالفعل فى تحصيل معارفنا العلمية، وحاولنا أن نحدد قواعده ونسن له قوانينه، ونتبين أوجه الخطأ والصواب ونكون من هذا القواعد الكلية التى تخضع لها فى المستقبل طرائق بحثنا فإن المنهج يكون منهجا عقليا تأمليا[3].

فمنهج التصنيف من أى النوعين هما، الذى يظهر من خلال تأمل مسالك العلماء فى التصنيف أن المخترع لعلم والمصنف فيه لأول مرة - كما هو حال الإمام الشافعى مثلا فى الرسالة - فإنه يتبع المنهج التلقائى، أما الذى يشرع فى التصنيف فى علم قد سبق إليه فإنه عادة يكون منهجه تأمليا، ناتجا عن خبرته فى التأمل والتعامل مع مناهج من سبقوه بالتصنيف.

إذن فالمصنف المخترع يحتاج إلى معرفة المنهج التلقائى ومشكلاته، والمصنف المسبوق يحتاج إلى المنهج التأملى.

وسنجد هناك محاولات فى مناهج التصنيف - خارج نطاق الفلسفة - جمعت بين المنهجين، وهو ما اتبعه الإمام السيوطى عندما ألف فى علمين لم يسبق إليهما، فإنه تأمل المناهج الشبيهة وقاس عليها وقام بتعديلها بما يناسب العلم الجديد، وهو ما اتبعه فى كتابه المزهر فى علوم اللغة حيث قاس منهجه فيه على منهجه فى تدريب الراوى فى علوم الحديث، وقاس منهجه فى الأشباه والنظائر النحوية على ما اتبعه فى الأشباه والنظائر الفقهية، وهذه من الأمثلة النادرة - فيما نحسب - فى مجال مناهج التصنيف التى يستخدم فيها منهج القياس مع مراعاة الفارق، ومن ثم تتداخل فيه عملية التأمل لما سبق فى العلم الأول والتلقائية لما يستقبله فى العلم الجديد، وفى مرونة تحسب للإمام السيوطى[4].

على أنه لا ينبغى حصر طبيعة منهج التصنيف فى هذين النوعين أو الاحتمالين إما التلقائى أو التأملى، لأننا سنجد الصوفية المسلمين يقدمون مناهج أخرى تقوم على الفيض والإلهام والتأليف حسب الخاطر كما سنجده عند ابن عربى والشعرانى، ولا نستطيع أن نضع الفيض والإلهام بسعة آفاقهما فى أسر نظرية التلقائية، حيث ثمة فارق عظيم بينهما، فالتلقائية تنبع من الذات العاقلة التى تسير فى حركتها الفكرية على غير مثال سابق، بينما جوهر الفيض والإلهام أنهما يعبران عن معرفة إلهية تفاض على الذات العارفة وتلهمها.

ب- منهج التصنيف تحليلى أم تركيبى: عرف بعض الباحثين المنهج التحليلى بأنه البدء بوضع القضايا التى

---

(١) انظر هنا: (ص ٥٦).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٣٦/١).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى، (ص ٥-٦).

(٤) قام الباحث فى أثناء العمل فى هذه الدراسة بمحاولة تطبيقية لاستخدام (مناهج التصنيف) كمدخل نقدى لدراسة الإنتاج العلمى لأربعة شخصيات علمية إسلامية: الإمام السيوطى، والإمام المتقى الهندى، والإمام المناوى، والشيخ يوسف النبهانى، وذلك ضمن مشروع جامع الأحاديث، الذى أصدرته دار الإفتاء المصرية، المقدمة (ص ١٨٧ - ١٩٣، ٢٠٦، ٢٢٣ - ٢٢٤، ٢٤١ - ٢٤٤).

نعرفها بوضوح ولا تعتمد على قضايا تسبقها، ثم ترتيب القضايا التالية ترتيبا تصاعديا من البسيط إلى المركب، بحيث تعتمد قضية ما على ما سبقها، حتى نصل إلى آخر سلسلة الاستنباط، فتكون النتيجة المطلوبة.

أما المنهج التركيبى فالمقصود به ترتيب قضايانا الجديدة ترتيبا يختلف عن ذلك الذى بفضله اكتشفناها، بحيث نبدأ بالقضايا الأساسية ثم يليها ما نستنبطه منها. والفرق بين المنهجين هو ما بين التحليل المنطقى من جهة والتحليل المعرفى والوجودى من جهة، ونلاحظ أيضا أن الجانب التركيبى يسبقه تحليل[1].

والسؤال: هل منهج التصنيف هو منهج تحليلى يرد المركب إلى عناصره المكونة له ؟ أم منهج تركيبى يسير من البسيط إلى المركب؟

أم هو منهج تحليلى تركيبى، بحسب الغرض من استعماله، فمنهج التصنيف تحليلى إذا استخدمناه فى دراسة مصنف ما للوصول إلى منهجه فى التصنيف. وتركيبى إذا استخدمناه فى تصنيف كتاب ما أملا للوصول إلى صورة مثالية له.

ج- منهج التصنيف تنظيرى أم تطبيقى: هل يعد منهج التصنيف من قبيل التنظير أم من قبيل التطبيق.

التطبيق هو وضع المبادئ العلمية موضع الاختبار والاستكمال، ولا تقل الحاجة إليه عن الحاجة إلى القانون والنظرية، وكثيرا ما ساعد التطبيق على كشف أسرار ونظريات جديدة[2].

ورغم ما يشيع من استعمال التقنية فى مجال التكنولوجيا، فإن تعريفها الفلسفى وثيق الصلة بما نحن فيه، فهى: جملة المبادئ أو الوسائل التى تعين على إنجاز شىء أو تحقيق غاية وتقوم على أسس عملية دقيقة وتختلف عن العلم من حيث إن غايتها العمل والتطبيق[3].

وبقدر ما يكون البحث فى مناهج التصنيف هو محاولة للتنظير له ووضع نظريات له أو الكشف عنها وبيان من استخدمها من العلماء، بقدر ما يكون استعمال منهج تصنيف ما فى تصنيف أحد الكتب هو أمر تطبيقى، أو تقنى بالمعنى الاصطلاحى المتقدم.

ولهذا تحاول هذه الدراسة الجمع بين هذين الوجهين، فتسعى لتنظير مناهج التصنيف، كما تسعى إلى استعماله تطبيقيا من خلال نقد بعض المصنفات الفلسفية.

د- اعتداله ووسطيته وعمليته: هناك واقعة تاريخية مشهورة طرفاها هما الإمام مالك، وأبو جعفر المنصور الخليفة العباسى المشهور، والذى وصفه ابن خلدون قبل أن يورد هذه القصة بقوله ((وقد كان أبو جعفر بمكان من العلم والدين قبل الخلافة وبعدها)) ثم قال ابن خلدون: ((وهو القائل لمالك حين أشار عليه بتأليف الموطأ: يا أبا عبد الله إنه لم يبق على وجه الأرض أعلم منى ومنك وإنى قد شغلتنى الخلافة فضع أنت للناس كتابا ينتفعون به، وتجنب فيه رخص ابن عباس، وشدائد ابن عمر، ووطئه للناس توطئة. قال مالك: فوالله لقد علمنى التصنيف يومئذ))[4].

وقد وضع أبو جعفر فى هذه القصة عدة معايير للتصنيف:

١- أن يكون الكتاب بحيث ينتفع الناس به.

٢- الاعتدال والوسطية بعيدا عن الترخيص والتشديد.

٣- توطئة الكتاب توطئيا بحيث يقرب على الناس الاستفادة منه.

وأول ملاحظة يمكن أن نلاحظها على حركة التصنيف فى الحضارة الإسلامية أن المسلمين بحثوا أولا فى المسائل

---

(١) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٥٦-٥٧).

(٢) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص ٤٦).

(٣) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص٥٣).

(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ١٩).

العملية، ووضعوا منهاجا لتلك المسائل، قبل أن يبدأوا البحث فى المسائل الاعتقادية النظرية وتلمس منهاج لها[1].

هـ - أصالته إنما هى فى المعانى (المدلولات) وإن اشتركت الاصطلاحات (الدوال): مع ما أثير من حديث كثير حول مدى أصالة الفلسفة الإسلامية، فلا بد لنا – بعد أن تكلمنا فى محله عن ثبوت أصالة الفلسفة الإسلامية[2] - أن نطرح وجهة نظر محددة حول تحديد ميدان هذه الأصالة، وهو ما أكد عليه الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر أنه مع ثبوت الأصالة من الضرورى تحديد ميدانها، حيث استعرض الميادين الفلسفية والفكرية التى اتسمت بالأصالة فى الفلسفة الإسلامية كعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم التصوف، مع الاستشهاد بنصوص العديد من الباحثين المستشرقين وغيرهم عن أصالة الفلسفة الإسلامية [3].

وإن كنا فى بحثنا عن ميدان الأصالة قد نحونا منحى آخر يعطى أيضا للفلسفة التقليدية الإسلامية حظها من الأصالة، تأسيسا على فكرة اختلاف الإجابة الإسلامية على الأسئلة الفلسفية، فالإجابة خاصة تتمتع بقدر كبير من الأصالة، على أسئلة عامة تعد مشترك إنسانى بين الحضارات والفلسفات المختلفة.

فنظريات الفلسفة العامة تدور حول ثلاث نظريات أساسية:

1) نظرية الوجود. 2) نظرية المعرفة. 3) نظرية القيم[4].

ومن الملاحظ أن أكثر فلاسفة الإسلام – سواء من الفلاسفة التقليديين أو المتكلمين أو الصوفية - تناولوا تلك النظريات، وقدموا فيها جهودا لا تنكر، أما من خلال التصنيف الفلسفى الموسوعى الذى يشمل تلك النظريات جميعها، أو من خلال تناول بعضها بالتصنيف المستقل.

لقد كان لفلاسفة الإسلام – تقليديين أو متكلمين أو صوفية – نظرياتهم المتميزة التى لا تنكر بخصوص الوجود أو المعرفة أو القيم، ومن العجيب إنكار ذلك أو التغافل عما امتاز به كلامهم من عطاء لا يوجد عند غيرهم.

وقد ثار الكثير من الآراء والنظريات عن تأثر علوم الفلسفة الإسلامية المختلفة بعلوم السابقين عليه، وإذا كان جمع ذلك ومناقشته خارج عن مجال بحثنا، فإن القضية المنهجية فى هذا الموضوع: ليس فى التأثر بطرح الأسئلة أو استعمال نفس المصطلحات، ولكن القضية الأساسية هى فى مدى التميز فى الأجوبة، فإن الاشتراك فى الأسئلة، وإعادة طرحها، هى من باب التفاعل العلمى أو الاشتراك فى الهاجس الإنسانى بالإجابة عن الأسئلة الكونية الكبرى أو ما يستجد من إشكالات فكرية، ولهذا فإن طرحها يعنى عدم الانقطاع عن ثقافة العصر، ومتى ما ترك الباحث مناقشة الأسئلة المثارة فى وقته اتهم بالانعزال عن قضايا العصر، والجمود.

فالمحك الأساسى هو الأصالة فى الأجوبة التى تنبنى على الأصول الفكرية والثقافية والحضارية للمجيب.

ففى علم الكلام مثلا من المغالطة أن نتهمه فيه بالأرسطية والتأثر بالفلسفة اليونانية، هذه المغالطة ربما تكون ناتجة عن القراءة الخارجية لنصوص العلماء، بحيث شاعت عبارة علم الكلام الفلسفى أو المتفلسف، والمغالطة إنما هى فى عدم الالتفات إلى التباين الواسع فى المواقف العلمية بين المتكلمين والفلاسفة اليونان، وإن اتفقت اللغة العلمية كاستخدام مصطلحات الجوهر والعرض والحدوث والقدم... إلخ، فاتفاق اللغة لا يعنى اتفاق المواقف، فمثلا: العالم قديم وليس بحادث عند بعض الفلاسفة، وعند المتكلمين: العالم ليس بقديم بل حادث، فشتان بين القولين رغم استعمال المصطلحات ذاتها، وهكذا فى سائر المسائل، فإنْ تفاعلَ المتكلمون المتقدمون مع ثقافة عصرهم اتهمناهم بعدم الأصالة والتأثر بفلاسفات الغير، ولو تصور أنهم لم يتفاعلوا مع ثقافة عصرهم لاتهمناهم أيضا بالجمود وضيق الأفق[5].

---

(1) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٦٢- ٦٣).

(2) انظر هنا: (ص ١٤٦).

(3) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٩٨ - ١٢١).

(4)أ/د محمد حسينى موسى، التفلسف – مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ١٣٣).

(5) ذهبت الدكتورة فوقية حسين إلى قريب من هذا المعنى حيث ترى أن المفكر المسلم فيلسوفا كان أم متكلما – خاصة الأشاعرة منهم – لم يأخذوا من =

وأيضا فإن استعمال المصطلحات لا يعنى التقليد المطلق، فهناك كثير من الاصطلاحات أخذت مدلولات مغايرة على أيدى العلماء المسلمين، كمفهوم القدم، والحدث، والخلق، والعدم، والوجود، والعرض.

ولهذا فإن مجرد استعمال المصطلحات الفلسفية نفسها لا يعنى التأثر المطلق، ولكن لا بد من النظر فى مدلولات هذه المصطلحات، ومدى اتفاقها واختلافها، ولعل الأمر – بعد البحث العميق فى حدود هذا الإطار – يكشف أن استعمال هذه المصطلحات من قبل العلماء المسلمين لا يعدو أن يكون استعمالا للغة العلمية المشتركة بين الباحثين فى مجال واحد.

فليس من المعيب أن يكون هناك تأثر فى عناوين الموضوعات المطروحة التى أثارتها الفلسفة اليونانية أولا، ثم سرت تلك العناوين إلى الفلسفة الإسلامية بعلومها المختلفة، إلا إذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد التزموا غالبا الموقف اليونانى فى مجمله سؤالا وجوابا.

فإن المتكلمين المسلمين وإن اضطروا إلى طرح نفس الأسئلة، فقد اختلفوا فى أجوبتهم عنها اختلافا بينا عن الفلسفة اليونانية فى أجوبتهم الإسلامية التى أجابوا بها، والتى نبعت من فهمهم للإسلام فى أصوله وعقائده.

ولا شك أن الذى يميز فكرا عن آخر ليس هو التأثير والتأثر فى الأسئلة الفلسفية المطروحة، لأن السؤال مشترك إنسانى، ولكن المميز الحقيقى له هو الأجوبة، فالجميع يتساءل عن الوجود وماهيته، وعن العقل، وعن الروح... إلخ، ولكن لكل جوابه الخاص بحسب مواقفه الفلسفية والفكرية.

فإذا كنا قد فقدنا استقلال الأجوبة إلى حد كبير عند الفلاسفة الإسلاميين الذين تابعوا الفلاسفة اليونانية فى أصولها ومواقفها الفكرية.

فإننا سنجد استقلالا واضحا عند المتكلمين المسلمين الذين صدروا فى محاولتهم للإجابة عن الأسئلة الفلسفية عن محاولة لاستقراء القرآن والسنة لاستنباط الأجوبة منهما، كما أنهم طرحوا العديد من الأسئلة والإشكالات الفلسفية التى لم تعرفها الفلسفة اليونانية.

فبالقدر الذى فقد الفلاسفة الإسلاميون المشاءون أصالتهم لصالح الفلسفة اليونانية، بالقدر الذى اكتسب المتكلمون المسلمون أصالتهم باعتماد مصادر الإسلام من القرآن والسنة مصدرا للمعرفة. فعلى سبيل المثال: لم يتأثر المتكلمون فى مباحثهم بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة أبدا – كما يقول الدكتور النشار – إذ بين جوهر الفلسفتين تعارضا عنيفا[1].

وقد كان لكل هذا أثره الواضح على اختلاف منهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية المشائية، والفلسفة الإسلامية الكلامية.

وعلى هذا النحو يمكن للكلام أن يجرى عن علم الأخلاق اليونانى، وعلم التصوف الإسلامى، بل سنجد تزايدا فى الأصالة لصالح الصوفية المسلمين، الذين استطاعوا استنباط أسئلة وأجوبة وأدوات وأساليب أخلاقية وسلوكية تفردوا بها وامتازوا ليس فقط عن كل من سبقهم، بل ومن أتى بعدهم[2].

وما قدمناه من رؤية تتفق إلى حد كبير مع وجهة الدكتور يحيى هويدى الذى رأى أن إثبات الأصالة لا يكون عن طريق عدم الاعتراف بالمؤثرات الأجنبية أصلا، بل عن طريق الاعتراف بها أولا، ثم بالوقوف فى وجهها والرد عليها، والوقوف منها موقفا خاصا، وإلزام أتباعها الحجة، فهذه هى الأصالة الحق، وهذا هو ما فعله الإسلام، إذ أنه قام بالرد على المشركين والدهريين والمجوس وأهل الكتاب، ولا يعقل أن يتولى القرآن الرد على هؤلاء جميعا ما لم يكن هناك تأثير لهذه المعتقدات بين العرب يبلغ حد الفهم والمدارسة والجدل، فالقرآن قد رد على المعتقدات السابقة عليه والمعاصرة له مما يؤكد

=التراث اليونانى سوى بعض الألفاظ والتقسيمات الذهنية التى خلصوها من مفاهيمها التى كانت لها فى تراثها، وأعطوها مضمونا آخر يتفق والعقائد الإسلامية، لكنها ذهبت إلى أن هذه التقسيمات لم تكن لها أية فائدة حتى بعد إعطائها مفاهيم جديدة، وأن المفكر المسلم كان فى غنى عنها، لولا أنه اضطر إلى أن يقدم للناس شيئا من صناعة الحكمة استجابة لاهتمامات العصر، انظر: أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٢٥) بالهامش.

(١) الدكتور على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١٨٥/١).

(٢) انظر للتوسع بخصوص دور مفكرى الإسلام فى تطور علم الأخلاق: أ/د عبد الحميد مدكور، دراسات فى علم الأخلاق (ص ٩٧ - ١٦٢).

عدم العزلة، مما يعنى أن التفكير الفلسفى فى الإسلام لم ينشأ من المؤثرات الأجنبية وحدها إذ لولا رد القرآن عليها لما نشأ تفكير فلسفى إسلامى، كما أن ذلك يؤكد وجود تأثير لتلك المؤثرات الأجنبية إذ لولا هذا التأثير ما اعتنى القرآن الكريم بالرد عليها، وبناء عليه فالسؤال الحقيقى عن مدى أصالة التفكير الفلسفى الإسلامى ليس هو: هل هناك تأثير أجنبى أم لا ؟ بل هو بالأحرى: هل هناك رد من جانب القرآن والمسلمين على هذا التأثير الأجنبى أم لا؟ والإجابة بالنفى على السؤال الأول فيها إفراط، كما أن الإجابة بالنفى على السؤال الثانى فيها تفريط، والأوفق أن نجيب بالإيجاب على السؤالين معا، فنكون بذلك قد أنصفنا الحقيقة والتاريخ من ناحية، وقلنا بأصالة التفكير العربى الإسلامى من ناحية ثانية، مؤكدا على أن موضوعات الفلسفة ومشكلاتها واحدة عند اليونان والمسيحيين والمسلمين والغربيين على السواء[١].

ومن جهة أخرى يؤكد الدكتور محمد مصطفى حلمى على أن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة أو إلى نتيجتين متشابهتين لا يعنى دائما أن أحد هذين المذهبين متأثر بالآخر أو مستمد منه، وإنما هو قد يعنى أيضا أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة، الأمر الذى لا بد معه من أن تنتهى هذه النفوس إلى نتيجة واحدة أو إلى نتائج متشابهة[٢].

وإلى هذا النحو أيضا ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى منتقدا على أسين بلاثيوس اندفاعه أحيانا فى تلمس الأشباه والنظائر، استنادا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر فى مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التى تولدت عن نفس الظروف.

ثم يقرر د بدوى ما يراه منهجا مناسبا للحكم بالتأثير والتأثر، منتقدا منهج بلاثيوس غير المحكم والمعتمد على مجرد التشابه العام، مع أنه كما يقول د. بدوى لا يجوز لباحث أبدا أن يقرر تأثيرا إلا إذا ثبت ذلك بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة[٣].

بينما يرى الدكتور عبد الحليم محمود أن فى مناهج البحث الدقيقة يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق أمور، منها:

١- أن يثبت ثبوتا بينا التشابه أو التطابق التام بين الفكرتين.

٢- أن يثبت بطريق لا لبس فيها أن الأخير قد تلقن مباشرة سواء بالتلمذة أو بوساطة الكتب عن السابق.

٣- ومن أهم الشروط ألا تكون الأصالة أو العبقرية متوفرة فى اللاحق، أى أن تكون فى اللاحق طبيعة التقليد، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد[٤].

و- حكمه أنه فرض كفاية فى العلوم النافعة: تقدم فى التمهيد[٥] أن الإمام الزركشى فى قواعده عد التصنيف من فروض الكفايات فقال رحمه الله: ((ومنه (يعنى فروض الكفاية) تصنيف كتب العلم لمن منحه الله تعالى فهما واطلاعا. ولن تزال هذه الأمة مع قصر أعمارها فى ازدياد وترق فى المواهب، والعلم لا يحل كتمه، فلو ترك التصنيف لضيع العلم على الناس وقد قال الله تعالى { وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه } [آل عمران، ١٨٧]))[٦].

من هنا فإننا نختلف مع الإمام ابن خلدون فى موقفه من العلم والذى جعله كمالى أو حاجى.

فرغم النظرات العميقة التى قدمها ابن خلدون حول العلم ومنهجه والاجتماع البشرى والعمران وغير ذلك من القضايا المهمة التى تناولها، والتى استفاد البحث منها جدا، فإنه عندما تكلم عن تقسيمه لأبواب المقدمة وأنه جعلها ستة أبواب، والخامس فى الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه، والسادس فى العلوم واكتسابها وتعلمها. ثم برر ذلك بأن تقديم

(١) أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤-٢٦، ٧٣) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٤٨).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوى، تصديره لترجمته كتاب ((ابن عربى – حياته ومذهبه)) لأسين بلاثيوس، (ص ٧).

(٤) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٨٤).

(٥) انظر هنا: (ص ٥).

(٦) الزركشى، المنثور فى القواعد (٣٣/٣)، ونقله عنه أيضا: السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص ١٩ – ٢٠).

المعاش لأنه ضرورى طبيعى، وتعلم العلم كمالى أو حاجى، والطبيعى أقدم من الكمالى[1].

وهذا التبرير بحاجة إلى وقفة، ونستطيع باستخدام المعيار النقدى الذى قدمه لنا ابن خلدون نفسه من ضرورة التمحيص والنقد فى ضوء المعرفة بطبائع العمران البشرى[2]، وأن من أسباب الغلط الخفى: الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام[3]، فإننا من خلال هذا يجب أن نقطع أن تعلم العلم – بكل أنواعه – ضرورى فى الجملة وعلى مستوى الأمة، وليس بكمالى ولا حاجى، وأنه لا يؤخر الأمم ويهدد سلامتها واستقلالها وقوتها مثل إهمال العلوم وعدم العناية بها.

وإذا لم تكن ضرورة العلم موجودة دائما ومن قديم، فعلى الأقل فى عصرنا الحالى مع تبدل الأحوال على حد تعبير ابن خلدون نفسه.

ز- من أسسه: نظرية العلم الإسلامية: ((يمكن القول بأن العلم بحسب نظرة الإسلام إليه وإلى الخصائص التى يتميز بها فيه يتبوأ مكانا ليس له مثيل فى تاريخ الحضارة الإنسانية، ومما يدل على تلك المكانة العليا التى للعلم أن أعظم الآيات والبراهين على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وإثبات رسالته إنما هى القرآن الكريم))[4].

وتتميز نظرة الإسلام للعلم بالعديد من الخصائص منها[5]:

١- أن العلم فى الإسلام ليس مصادما لقدرة الله تعالى، ولا متمردا على إرادته كما هو الشأن فى بعض الحضارات السابقة على الإسلام كالحضارة الإغريقية القديمة التى ترى أنها جاءت قهرا عن إرادة الآلهة، ولا كما هو الشأن فى الحضارة الحديثة التى جعلت من العلم تحديا للألوهية وتمردا عليها وفتحا لباب الإلحاد.

٢- العلم فضل من الله ومنة كبيرة على من يؤتيه العلم، والقرآن تحدث كثيرا عن فضل أهل العلم.

٣- العلم عبادة لله وطاعة له، وليس مجرد حرفة أو مهنة.

٤- العلم فى الإسلام ليس ترفا ولا نافلة، ولكنه قد يرتفع فى بعض الأحيان إلى مقام الفرض الواجب، الذى يكون المقصر فيه آثما.

٥- العلم فى الإسلام ليس وقفا على طبقة من المجتمع دون أخرى كطبقة الكهان، ولا هو حكر على طائفة دون غيرها.

٦- لم يكن للعلم فى الإسلام لغة سرية لا يعرفها إلا خاصة الخاصة كما كان الشأن قبل الإسلام، بل لغة العلم هى اللغة العربية.

٧- تمثل مصادر العلم فى الإسلام خاصية أساسية فى نظرية العلم الإسلامى، ويأتى على رأس هذه المصادر: القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، بما يصبغ كل النشاط العلمى الإسلامى بصبغته الإسلامية الواضحة من حيث الإيمان، والقيم، والأطر العام والكلية الحاكمة للحركة العلمية بعامة.

٨- العلم فى الإسلام لم يكن محصورا فى علوم الشريعة، مما أدى إلى نهضة علمية كبرى فى الحضارة الإسلامية.

٩- ولهذه الخصائص آثارها الواسعة على حركة العلم والتصنيف فى الإسلام، وتمثل كل خاصية منها ضابطا مهما من ضوابط الحركة العلمية بعامة، والتصنيفية بخاصة.

١٠- كما أن ما وقع من تدهور للحضارة الإسلامية أصاب ضمن ما أصاب الحركة العلمية الإسلامية، وبعد أن كانت تتصف بالشمول للعلوم الشرعية واللغوية والكونية والرياضية فقد انحسر نطاقها، وضاق مجالها، مقتصرا فى أغلبها على العلوم الشرعية التى لم تنج أيضا من مظاهر التدهور والجمود.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٨).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٤).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٢٧).

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٥٢).

(٥) راجع فى هذا الشأن: أ/د عبد الحميد مدكور، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٥٥ – ٨٤، ص ١١٥ وما بعدها).

ح- من أسسه: نظرية المعرفة الإسلامية (جدلية العقل /النقل / الوجدان / الوجود): قبل أن نتناول هذا الأساس لا بد من طرح سؤال ابتداء: هل يعد بحث مناهج التصنيف بحثا معرفيا، إن نظرية المعرفة – فى أحد تعريفاتها - هى دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها(١).

والتصنيف هو إعادة ترتيب للمعارف والمعلومات التى حصلنا عليها من مصادر المعرفة المختلفة وتصنيفها فى صورها الكتابية، فالبحث فى منهج التصنيف هو بحث فى كيفية ترتيب المعرفة داخل حقل علمى ما، ونقد هذه الكيفية، ولهذا فإنه وثيق الصلة بنظرية المعرفة، بحيث يمكننا القول بأنه أحد آثار نظرية المعرفة.

ومصادر المعرفة عند هذا الفيلسوف أو ذاك الصوفى لا بد أن تؤثر على مواقفه الفلسفية والفكرية كما أنها لابد ستؤثر على منهجه التصنيفى، فمن لا يؤمن بالوحى كمصدر للمعرفة لا ريب ستتأثر عنده المباحث والمسائل التى نتجت عند غيره عن الوحى، مثل مبحث السمعيات فى علم الكلام، والنبوات....

وكتمهيد لا بد منه بخصوص طرق المعرفة فى الفلسفة - عامة - لنرى أين تقع النظرية الإسلامية فى المعرفة منها، فقد رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (العقليون)، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية (الحسيون أو التجريبيون)، وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل، ولا عن طريق الحس، بل عن طريق ملكة سموها الحدس (الحدسيون)، وأراد فريق رابع أن يرد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (النفعيون)، وآثر فريق خامس أن يستوحى التجربة الوجودية الحية (الوجوديون)، بينما فضل فريق آخر أن يقول بالإنسان فى وجوده الشامل (الماركسيون)، وموقف هذا الفيلسوف أو ذلك من وسائل المعرفة مبنى على موقفه الفلسفى من علاقة الذات بالوجود، فمنهم من يرى أن وجود الشىء ينحل إلى ما أدركه فيه فالوجود صدى للذات (الموقف المثالى)، أو يرى العكس أن الذات صدى للوجود المادى (الموقف المادى)، أو يرى أن الذات تؤثر على نحو ما فى معرفتى بالأشياء إلا أن وجود هذه الأشياء يظل متمتعا بنوع من الاستقلال (الموقف الواقعى)، على أن العقليين لهم عدة مواقف فلسفية فى علاقة العقل بالعالم، فأفلاطون يجعل العقل مفارقا للعالم الحسى، بينما تصوره ديكارت موازيا له يسير بحذائه كالرقيب، بينما هو مستبطن فى المادة أو التجربة الحسية عند كانط، فالعقليون لا ينفون الحس، وإنما يبدأون بالعقل فى اتجاه الحس، بينما يعكس الحسيون الحركة فيبدأون من الحس باتجاه العقل(٢).

أما فى الإسلام فـ ((ترتبط نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام ارتباطا وثيقا بنظريتهم فى الكون، وإذا نحن أردنا أن نحيط علما بنظرية المعرفة لدى أمثال ابن سينا أو الفارابى أو ابن باجه أو ابن رشد وجب علينا قبل كل شىء أن نتبين نظرة كل منهم إلى العالم، فلقد كانت فكرة فلاسفة المسلمين السابقين لابن رشد عن الكون لا تشبه بحال ما فكرة أرسطو فى هذه المسألة، ذلك أن نظريتهم فى الفيض التى تفسر كيف وجدت الكثرة فى العالم ابتداء من موجود واحد، قد لعبت دورا كبير الأهمية فى توجيه الفلسفة الإسلامية توجيها حاسما نحو نوع من التصوف ذى طابع خاص كل الخصوص))(٣)، وإذا كان ابن رشد قد اتفق مع من سبقه على ربط نظريته الخاصة فى المعرفة بنظريته الخاصة فى الكون، فإنه يخالفهم فى رأيهم فى نظرية الفيض، والتى يراها لا تقوم على أساس، ومن ثم فإنها عاجزة عن تفسير كيف تصدر الكثرة عن الواحد، وبالتالى تعجز عن تفسير ظاهرة المعرفة، بل إن الحقيقة كما يراها ابن رشد أن المعانى أو اسم الصور العقلية للأشياء لا تهبط من السماء، وإنما تصعد من الأرض – إن أجيز هذا التعبير – بمعنى أن المعرفة الإنسانية ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية، ولهذا كانت تلك المعرفة ممكنة بفضل نشاط النفس الإنسانية، وقد أطلق ابن رشد على هذا النشاط اسم العقل بالفعل، أو العقل الفعال، أما صدور الكثرة عن الواحد فبدلا من نظرية الفيض، يقدم لنا ابن رشد نظرية الخلق الإلهى فالله تعالى يخلق العالم خلقا مستمرا(٤).

---

(١) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)، (ص١).

(٢) أ/د يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ١٣٥ - ١٣٦، ١٤٥-١٤٦) باختصار وتصرف، وللتوسع راجع المصدر نفسه: (ص ١٣٥-١٩٨).

(٣) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى، (ص ١).

(٤) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى، (ص ٢-٤) باختصار وتصرف يسير.

إذن فنظرية المعرفة لدى الفلاسفة الإسلاميين - من خلال وجهة النظر هذه - تتراوح بين المذهب الإشراقى والمذهب الواقعى، ومهما يكن فاتجاه المعرفة سواء الصاعد أو النازل له تأثيره فى حركته تلك على المعارف الناتجة عنه، والتى يرصدها هذا الفيلسوف أو ذلك فى مصنفاته[1].

ويمتاز النهج الإسلامى المعرفى بعدة سمات:

أولها: عدم الفصل بين النظر والعمل، حيث لا خير فى علم إلا إذا كان تبعه عمله، فالبحث عن الحقيقة أو الحق فى الإسلام ليس بحثا معرفيا مجردا، بل يمازجه دائما التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية، والإسلام ليس دينا عقائديا فحسب بالمعنى الفلسفى الدقيق، ولكنه أيضا نظام اجتماعى كامل يقوم على أساس دينى، والإيمان فى القرآن الكريم لا يكاد يذكر إلا وهو مقرون دائما بالعمل.

وثانيها: أن القرآن الكريم وهو ينوه على أن الإنسان هو خليفة الله فى الأرض، واجهه بحقيقة أخرى أن الكون أكبر منه، ولم يفتأ يبصر الإنسانَ بأصله الترابى، ويلفت نظره إلى الآيات الكونية، فالطبيعة فى القرآن مصدر معرفى للثقة واليقين، وليس للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية.

ثالثها: ما سبق يدعونا إلى استخلاص سمة ثالثة للمعرفة الإسلامية أنها عقلية جدلية، تدعو إلى تأمل الواقع الكونى بالعقل، لكن العقل هنا ليس العقل المجرد البعيد عن الواقع كما هو فى الفلسفة اليونانية، والتى قامت أيضا على تصور راسخ أن للماهيات وجود فى الخارج إما على شكل ماهيات مجردة فى عالم مفارق هو عالم المثل (أفلاطون)[2]، أو على صورة ماهيات نوعية ثابتة فى الطبيعة تمثل أجناسا وأنواعا (أرسطو)، بينما ذهب الإسلاميون إلى أن الماهية كلى لا وجود له إلا فى الذهن أما فى الخارج فليس إلا وجود عينى، ومن هنا بدأ نقدهم لنظرية المثل الأفلاطونية، ولماهيات أرسطو النوعية، فى جمع فريد بين الاتجاه التجريبى والاتجاه العقلى، فلا يمكن وصف الفكر الإسلامى أنه حسى فقط أو عقلى فقط[3].

وإذا انتقلنا إلى الصوفية فإن الوجدان كمصدر للمعرفة عند الصوفية وموقعه من مصادر المعرفة الأخرى عندهم تقديماً وتأخيراً – مع ملاحظة أن الصوفية وإن كانوا قد جعلوا وجدانهم مصدرا للمعرفة، فلم يطلقوه إطلاقا من إسار العقل، وإنما هو مقيد عندهم بأحكام العقل الثلاثة (الواجب والمستحيل والجائز)، وإن جاوزوا فى كثير من الأحيان حدود العادات، كما أنهم قد أجمعوا على تقييده بالوحى ووزنه بميزان الكتاب والسنة – سيكون له أثره فى مناهج تصنيف الصوفية وتراثهم الأخلاقى فارقاً بينهم وبين الأخلاقيين من الفلاسفة[4].

وثمة خطأ شائع فحواه أن الصوفية لا يعتدون بالحس والعقل، ولا يقيمون لهما وزنا البتة، وهذا الحكم على إطلاقه خاطئ، لأن الصوفية يرون أن الحس خاص بالمحسوسات، والعقل خاصة بالمعقولات، غير أن ثمة مدركا آخر لا شبيه له، ولا نظير، والحس والعقل يظلان متميزين عن موضوعيهما (المحسوس والمعقول)، بينما يسعى الصوفى إلى رفع أية علاقة بينه وبين موضوعه، سواء كانت هذه العلاقة مادية وغير مادية[5]، من ثم فإنهم يرون أن الوجدان أو الإلهام مصدر خاص للعلم، وليس

---

(1) وللاستزادة بخصوص نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام راجع: - محمود ماضى، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، وهو دراسة موسعة فى الموضوع تناول فيها إمكان المعرفة ومفهومها فى القرآن الكريم، ومنابعها، والمعرفة الصوفية، والإشراقية. - أ/د محمد غلاب، المعرفة عند محيى الدين ابن عربى. - أ/د محمد فتحى الشنيطى، المعرفة، (ص ٨٦-٩٠). - د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ١٢٧ - ٢٠٧). - د/ ناجى حسين جودة، المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية فى مشكلات المعرفة. - د/ حمودة السعفى، ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية، حيث تناول نظرية المعرفة عند البيضاوى (ص ٥٧ - ٦٧).

(2) للاستزادة بخصوص نظرية (عالم المثل) الأفلاطونية والتى تمثل قطب الرحى من الفلسفة الأفلاطونية، ومدى انتشارها عند مفكرى الإسلام، راجع: - د/ أحمد أمين وأ/د زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٢٧-١٣٦، ١٦٤-١٧٠). - أ/د عبد الرحمن بدوى، المثل العقلية الأفلاطونية، (٧-٣٧)، ثم أعقب ذلك بتحقيق رسالتين فى الموضوع رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لبعض العلماء، ولم يعرف اسمه، ورسالة (فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما) لقصاب باشى زاده.

(3) أ/د يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ١٩٩ - ٢٢٢).

(4) انظر: أ/د محمود ماضى، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠.

(5) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى – الطريق والرجال، (ص ٦-٧) باختصار وتصرف.

المصدر الوحيد للعلم.

فعلى خلاف ما هو شائع بين كثير من الدارسين فإن الموقف الكلامى التقليدى من نظرية المعرفة لم يتفق على إنكار الموقف الصوفى منها، بل إنهما يتطابقان فى بعض الأحيان، فلم يدع القوم أن معارفهم - الخاصة - عامة، ولا أنها تحصل من خلال أسباب العلم العامة والتى لا ينكروها، وكذلك لم يدع بعض المتكلمين الإسلاميين - الذين هم بحق فلاسفة الإسلام - سوى ذلك.

وإذا كنا لسنا فى معرض تفصيل القول فى الموقف الكلامى الإسلامى من نظرية المعرفة، إلا أنه من خلال هذا التصور الذى نطرحه يمكن القول بأن شيوع خلاف ذلك هو من المسائل التى تحتاج إلى إعادة بحث ونظر.

على أية حال فالموقف الكلامى – كما يقدمه الإمام النسفى وشراحه مثلا - أن ((أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل... والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشىء عند أهل الحق))[1].

ومحل الكلام هنا فى أسباب العلم لعامة الخلق كما يؤكد العلامة العصام الإسفرايني فى حاشيته، وليس عن أسباب العلم الخاصة بطائفة دون أخرى، ومن ثم كان الإلهام خارجا عن ذلك، وليس هو نفى لكون الإلهام سببا للعلم عند بعض الخلق، وهذا ما أكده شارحه العلامة السعد التفتازانى – ووافقه عليه محشوه - حيث يقول شارحا عليه: ((الإلهام المفسر بإلقاء معنى فى القلب بطريق الفيض... الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به فى الخبر...))[2]، انتهى المراد منه.

وإلى الموقف نفسه ذهب ابن رشد حيث يقول: ((وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب... ونحن نقول: إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس...))[3].

وقال الزركشى وشيخ الإسلام زكريا الأنصارى شارحا عليه: ((ومدارك الحق أربعة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس... وزاد آخرون ما ينيف على العشرين وهى:... والهاتف أى الصوت المعلوم صدقه، والإلهام وهو إيقاع شىء فى القلب يطمئن له الصدر، يخص به الله تعالى بعض أصفيائه... حجة عند آخرين، وعند الجمهور ليس بحجة إلا أن يكون الإلهام من معصوم فهو حجة))[4]. ويمكن أيضا حمل كلام الزركشى وشيخ الإسلام زكريا على ما ذكره العلامة السعد إذ أن محل كلامهم فى أنواع الحجج العامة التى تصلح للاحتجاج بها عند العامة وتصلح لإقامة الدليل بها على الخصم، وهناك قرينة فى كلامهم تؤكد هذا الحمل وأن الإلهام حجة خاصة لا عامة، وهى قول شيخ الإسلام زكريا ((يخص به الله تعالى بعض أصفيائه)).

إذن فالموقف الصوفى من نظرية المعرفة يوافقهم عليه بعض المحققين من كبار المتكلمين المتأخرين كالسعد التفتازانى ومن وافقه، وكشيخ الإسلام زكريا، وآخرين، وذلك لا يعارض موقف الجمهور كما حكاه الزركشى وشيخ الإسلام زكريا، وهو ظاهر كلام النسفى، لأن كلام الجمهور فى أسباب العلم العامة لكافة الخلق والذى يعتبر حجة على الخصم، ولا ينافى ذلك وجود أسباب خاصة للعلم.

وإذا كان معنا أمثال هؤلاء المحققين ومن وافقهم فيكفينا ذلك من جهة الموقف الكلامى - عن تتبع الموافقين والمخالفين – لمعرفة أن نظرية المعرفة عند محققى الصوفية غير مردودة عند المتكلمين باتفاق، وليست هى من باب الأوهام أو الترهات أو الخرافات، وإنما هى فحسب نظرية خاصة فى المعرفة تحتاج إلى ترتيب أسباب خاصة ليحصل العلم بها، لا تتحقق فى عامة الخلق إلا لمن أخذ بأسباب تحصيلها للعلم، مثلها مثل كل مدارك العلم، فمن لم يتوجه ببصره السليم إلى المبصرات لا

---

(١) النسفى (عمر بن محمد، ت ٥٣٧ هـ)، العقائد النسفية، ضمن مجموعة مهمات المتون، (ص ٢٧ – ٢٨).

(٢) السعد التفتازانى، شرح النسفية، وعليه حاشيتا العصام والخيالى، (ص ٤١ – ٤٢)، وأقره عليه جماعة من محشيه فلم يعترضوا عليه، كالملا محمد، والعلامة العصام والعلامة الخيالى والعلامة عبد الحكيم السيكلوتى وغيرهم، راجع: مجموعة حواشى العقائد النسفية، القاهرة: مط كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص ١٥٠).

(٤) الزركشى، لقطة العجلان، ومعه شرحه: فتح الرحمن لشيخ الإسلام زكريا، (ص ٢٤، ٢٨).

يحصل له العلم به، ومن لا يتوجه بسمعه السليم إلى المسموعات لا يحصل له العلم به، وهكذا. ولا يمكن مع هذا إنكار وجود أسباب خاصة للمعرفة وإلا أدى ذلك لإنكار النبوات، فإ ا أسباب خاص للمعرفة.

مع ضرورة ملاحظة أن الموقف المعرفى الصوفى يقر ويأخذ بأسباب العلم العامة ولا ينكرها، كما يرى أن الإلهام ليس بحجة مستقلة ولا وحيدة، ولا هو حجة بإطلاق، وإنما هو تابع للكتاب والسنة مستنبط منهما، موزون ما، مثله مثل غيره من مدارك العلم كالإجماع والقياس، غير خارج عن الأحكام العقلية، وكل مقصودهم به فتح باب العلم لكيفية العمل بالكتاب والسنة لا غير، والتحقق بمرتبة الإحسان التى حثنا عليها صلى الله عليه وسلم.

على أن القوم إنما يزيدون فحسب بذكر هذا السبب من أسباب العلم، مع موافقتهم للجمهور فى أن بقية الأسباب محصلة للعلم أيضا، وفى هذا يقول الشعرانى: ((ونحن نعلم أن ثَم علما اكتسبناه من أفكارنا، ومـن حواسـنا، وثم علمـا لم نكتسبه بشىء من عندنا بل هبة من الله تعالى، أنـزله فى قلوبنا، وعلى أسرارنا، فوجدناه من غير سبب ظاهر))[1].

ومن جهة أخرى يرى بعض كبار الباحثين أن الفلسفة تعتمد على التفسير العقلى، أما الدين فإنه يستند أولا إلى الـدليل النقلى[2]، على أن فريقا ثالثا من المؤمنين نبذوا أسلوب اللجاج العقلى ومضوا شوطا بعيدا فى طريق الإيمان، ورفض الـصوفية استخدام المنهج العقلى فى التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة وا اهدة، وهم يقولون بالمعرفة المباشـرة للحقـائق الدينية[3]، من ثم يمكن القول بأن ((نقطة انطلاق الفيلسوف العقل، ونقطة انطلاق المتكلم النص الدينى، أمـا نقطـة انطـلاق الصوفى فهى القلب، الفيلسوف يتعقل لكى يؤمن، والمتكلم مؤمن يريد أن يتعقل، أما الصوفى فهو مؤمن يريد أن يشاهد))[4].

ونرى أنه من خلال هذه الجدلية نشأت مناهج العلوم الثلاثة فى الحضارة الإسلامية الفلسفة الإسلامية - علم الكلام – التصوف، وأثرت فى حركة التصنيف فيها، فلم تعد الفلسفة الإسلامية نقلا محضا عن الفلاسفة الأوائل، كما ظهر علمان بأكملهما قبلها فى الحضارة الإسلامية: علم الكلام – علم التصوف.

أما الفلسفة الإسلامية فقد التقت ضرورة بالدين فى ظل الحضارة الإسلامية ولم تستطع أن تتنكر له أو تصيبه فى مقتل شأ ا مع الديانات الأخرى التى أصا ا التحريف وفقدت منطقيتها العقلية من ثم كان للفلسفة الكلمة العليا عليها، فلما جاء الإسلام حاولت الفلسفة ما حاولته مع غيره من الديانات ففشلت فى ذلك وفوجئت بدين سماوى لا يأبى العقلَ، ولا يأبـاه العقلُ، فكان التقاؤه به ((لابد أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذى لا مفر منه بين مـسلمات العقل ومسلمات الوحى والعقيدة و ذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التى تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صور ا المتأخرة، وقضايا الإسلام الأساسية))[5].

وبينما رضى علم الكلام بازدواج (النقل / العقل)، فأعطى للعقل حظه وللنقل حظه، ورأى أن الدين الحق لا يخالف فى أمر من أموره أحكام العقل، وأن العقل السليم لا يأبى شيئا من صحيح الدين، من ثم وجدنا فى علم الكلام مصنفات تقِيم العقيدةَ الإسلامية على أساس عقلى محض، ودون ذكر أى دليل نقلى لأى مسألة من مسائل علم الكلام، فى تجل واضـح لروح الأصالة والإبداع عند المتكلمين المسلمين، حتى باب السمعيات فإ م أقاموا الدليل العقلى الإجمالى على قبوله بإقامتهم الدليل العقلى على وجوب النبوة، وعلى كون السمعيات لا تخرج من دائرة الإمكان العقلى، فلا يبقى للعقل اعتـراض إلا بكو ا صحت عن الشارع على قانون النقل أم لا. وفى ذلك تحد سافر للفلاسفة العقليين وللمتكلمين المسيحيين واليهـود الذين وما زالوا يشاركون فى الجدل الفلسفى الدائر.

والموقف الكلامى له تأثيره على منهج التصنيف، فإن الموقف الكلامى الذى سيتخذه المتكلم (النقل / العقل) يـؤثر

(١) الشعرانى، إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، (ص ١٢٠).
(٢) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣).
(٣) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٥.
(٤) أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٢٣).
(٥) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤-٥).

بطريقة مختلفة على منهج تصنيف المتكلم الذى موقفه (العقل / النقل)، فالذى يبدأ بالنقل يبدأ بتقرير أدلة الشرع أولا فى المسألة ثم يبين ما يؤخذ منها من مسائل العقيدة وهو ما نجده فى مثل كتابى الاعتقاد والأسماء والصفات للبيهقى وغيرها من الكتب التى هى أولى بأن يطلق عليها كتب علم العقيدة، وذلك بخلاف الذى يبدأ بالعقل أولاً فيجد نفسه بحاجة إلى تقرير الأدلة العقلية وبيان الأمور العامة ونحوها من المعقولات ثم يتلو ذلك بالكلام على الإلهيات فالنبوات فالسمعيات، وهو ما نجده فى كتب كالمواقف والمقاصد والطوالع وغيرها من الكتب التى هى أولى بأن يطلق عليها كتب علم الكلام.

وجعلت الصوفية الكتاب والسنة حكمين على المعرفة المباشرة فلا تقبل معرفة ولا أذواق بغير شاهدى عدل من الكتاب والسنة، فصار منهج محققى الصوفية (النقل / الذوق)، مع احترامهم لأسس العقل البديهية، واشتراط عدم تجاوز دائرة الإمكان العقلى، وإن تجاوزوا دائرة العادة والأسباب فى كثير من الأحيان.

ومن جهة أخرى فإن نظرية المعرفة عند الصوفية تقوم على أن الحق واحد، لكن يتعدد إدراكنا له فى الطريق إلى الله بعدد الأنفاس كما يقول القوم، فلا يدرك المريد أو السالك أو يعرف إلا جزءًا من الحق بحسب سيره فى الطريق إلى معرفة الله التى يسعى إليها، فغاية المعرفة الصوفية محاولة الوصول إلى معرفة الحق كما هو فى نفس الأمر، وإن كانت تلك غاية لا تدرك، وهم فى هذا يختلفون أشد الاختلاف عن الفلسفة السوفسطائية الذين يعتقدون بتعدد الحق فما يراه كل إنسان عندهم هو حق بالنسبة له وصادق عنده مهما ناقض ما يراه الآخر أو خالفه، ضرورة أنه لا يوجد شىء يسمى حقا فى الواقع ونفس الأمر[1]، فتعدد إدراكنا للحق عند القوم يختلف أشد الاختلاف عن تعدد الحق عند السوفسطائية.

وقدم العديد من علماء المسلمين – خاصة ذوى الاتجاه الصوفى منهم – نظرات ممتازة فى نظرية المعرفة الإسلامية، ومنهم الإمام الغزالى، والذى يرى أن المعرفة اليقينية ليست معرفة العوام، ولا معرفة المتكلمين والفلاسفة، وإنما هى معرفة الصوفية[2].

وتقوم نظرية المعرفة الإسلامية على الجدلية القائمة بين (العقل / النقل / الوجدان / الوجود)، ونظرية المعرفة تؤثر بقوة على منهج التصنيف، وأى مصنف مبنى على نظرية معرفة قائمة على تلك الجدلية رباعية الأطراف، سيختلف عن مصنف اعتمد على نظرية معرفة قائمة على النقل وحده، أو العقل وحده، أو الوجدان وحده، أو الوجود وحده، كما أن الترتيب الذى يتبناه المؤلف بين هذه الأطراف يؤثر على موقفه المعرفى من ثم يؤثر تماما على تصنيفه.

إلا أن الجدلية الأساسية التى يمكن أن تحكم علوم الفلسفة الثلاثة يمكن توضيحها فيما يلى:

فعلم الكلام قائم على جدلية: (العقل / النقل). ويدخل معهما: الوجود عند متأخرى المتكلمين.

وعلم التصوف قائم على جدلية: (الذوق / النقل). ويدخل معهما: الوجود عند بعض الصوفية كابن عربى والشعرانى.

وعلم الفلسفة الإسلامية قائم على جدلية: (العقل / الوجود). ويدخل معهما: النقل عند التوفيقيين بين الفلسفة والدين. بينما الفلسفة العامة تقوم على (العقل) وحده، عند الاتجاه العقلى، أو على (الوجود) وحده عند الاتجاه المادى، أو على الوجدان وحده عند الاتجاه الإشراقى.

ومن هنا يتبين لنا أن هذه الجدلية هى أحد أسس هذه العلوم، ومن خلال المواقف الفكرية المختلفة منها تشكلت علوم الفلسفة الإسلامية، فمنهم من قدم العقل مطلقا ونتج عن هذا الموقف علم الفلسفة العقلية، ومنهم من قدم الوجود ونشأ عن موقفه الفلسفى هذا الفلسفة الطبيعية. ومنهم من جمع بين الموقفين.

ومنهم من تبنى موقفا يقوم على توافق (العقل / النقل)، أو (النقل / العقل)، فقدم من خلال ذلك علم الكلام، ومن المتكلمين من أضاف الموقف الثالث من الوجود، ليتكون علم الكلام عنده من خلال الجدلية الثلاثية (العقل / النقل / الوجود)، مع اختلاف فى الترتيب بحسب موقف المتكلم الفلسفى.

ومنهم من اتخذ موقف الرافض من إسهام العقل فى مجال الديانات بصفة عامة ونتج عن ذلك العديد من المصنفات فى

(1) أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب، (ص ٧٢).

(2) انظر بخصوص نظرية المعرفة عند الغزالى: أ/دمحمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام (ص ١٥٧ – ١٦٠).

علم العقيدة المبنية على المنهج الأثرى المحض، ومنهم من قدم الوجدان أو أفرده كأساس ونتج عن ذلك هذا التنوع الهائل فى مجال التصوف الإسلامى.

على أننا نرى أن تكامل هذه الجدلية وتوازنها هو أحد خصائص الفكر الإسلامى، على أساس الموقف الفكرى التالى: (العقل كأداة للإدراك / النقل كمصدر للمعرفة / العقل كمنهج للاستدلال/ الوجدان كطريق للمعرفة/ الوجود كمحل للمعرفة).

فيأتى العقل أولا كأداة للإدراك، وبه ندرك حجية النقل وصحة النبوات، ثم يأتى النقل بمنهجيته وأسسه وأطره الذى تحدد للفكر الإنسانى ضوابطه ومجالاته، ثم يأتى العقل المنضبط بالنقل كمنهج للاستدلال والاعتبار والفكر، ويأتى الوجدان المنضبط بالنقل وغير الخارج عن حدود العقل كطريق للمعرفة، وأخيرا يأتى الوجود محلا للمعرفة، وقابلا لها، ومتواصلا معها بما ينميها ويزيدها ويساعد على تراكمها.

والنقل هو واسطة الحضارة الإسلامية، وخاصتها الحقيقية، وبه كانت أمة وسطا بين العقلانية المطلقة والوجدانية المغرقة والطبيعية المفرطة، ومتى استقام العقل، وصح النقل سلم الوجدان، واستطاع الجميع التفاعل السليم مع الوجود، ولهذا فأذواق صوفية الإسلام مقيدة بالعقل والنقل، ولم يذهب أحد منهم إلى إطلاق الذوق دون مقتضيات العقول أو مخالفا لصحيح المنقول.

ولهذا فإننا نرى أن أكمل مناهج المعرفة الصوفية هو منهج محققى القوم الذين يبدأون من النقل ويعملون فيه بالذوق دون أن يخالفوا العقل متأدبين مع الوجود كله بحيث يصير الوجود كله يمدهم كما يقول الشعرانى[1]، فيصير منهجهم يجمع الأطراف كلها هكذا (النقل / الذوق / العقل / الوجود)، فليسوا بحاجة إلى تبرير عقلى لقضايا المنقولات حيث سلمهم وجدانهم إلى التسليم للنقل، وليسوا بحاجة إلى دليل عقلى على وجود الله، وقد شهد وجدانهم بذلك، وهكذا.

على أن هناك من علماء الكلام مثلا من تبنى معرفيا موقفا عقليا صرفا ليس من قبيل الإيمان المطلق بالعقل، بل على سبيل إلزام الخصم بالعقيدة الإسلامية، من ثم التزم بألا يستدل بالسمعيات التى لا يقر بها الخصم أصلا، كما نجد أن آخرين من علماء الكلام يقدمون – ومن موقف دعوى أيضا - الدليل العقلى على الدليل النقلى فى بناء أدلتهم الكلامية، وليس ذلك فيما نفهمه من باب تفضيل الدليل العقلى على الدليل النقلى، بل من باب أن يشمل خطابهم من لا يؤمن بالدليل السمعى أصلا.

وهذا بخلاف طائفة المتكلمين الذين يرون أن العقل مقدم على السمع، لأنه طريقه، وأنه لولا العقل ما عرفنا السمع.

أما عند الفلاسفة، فمن المفترض أن الموقف الفلسفى قاض باعتماد العقل مطلقا، وذلك معارض للموقف العقدى لفلاسفة الإسلام، ومن هنا ثارت إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين وما نتج عنه من مصنفات فلسفية قيمة، وسنجد أن الكندى – كما سيأتى فى الكلام عليه بالتفصيل[2] - مثلا وضع نظرية فريدة فى المعرفة تقضى بتقديم العقل فى العلم الطبيعى، وبتقديم النقل فى العلم الإلهى.

وإذا كان العقل والنقل قد أثارا مثل هذا البحث، فإن الوجدان سيثير ما هو أكثر بين مؤيديه ومعارضيه حول مدى كونه وسيلة للمعرفة، ولا ينتهى الأمر بالصوفية المسلمين إلى اعتبار الوجدان طريقا للمعرفة، حتى يجعلوه منهجا للتصنيف كما سنراه عند ابن عربى والشعرانى.

وكما وجدنا من يتبنى العقل إما مطلقا أو مقدما، وكذلك الحال بالنسبة إلى النقل والذوق. فسنجد أيضا من يفعل ذلك بالنسبة إلى الوجود، وذلك عند التجريبيين الإسلاميين، وقد تصدر الجميع – على حد تعبير المستشار عبد الحليم الجندى – جابر بن حيان (ت ١٦١ هـ)، وهو لا مراء إمام التجريبيين فى جميع العصور[3]، ونجد أيضا: الخوارزمى

---

(١) الشعرانى، البحر المورود، (ص ١٠)، وفيه يقول: ((...وكل من تحقق بهذا العهد وشهد نفسه دون كل جليس يصير الوجود كله يمده لأنه فى مرتبة الشيخ له، وانحدر إليه المدد من كل شىء فى الوجود فلا تحصى شيوخه ولا تعد مواهبه)).

(٢) انظر هنا: (ص ١٩٧).

(٣) للتوسع بخصوص ذلك راجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، فى التصور الإسلامى للطبيعة – الطبيعة بين الضرورة والاحتمال عند جابر بن حيان.

(ت ٢٣٥ هـ)، والكندى الفيلسوف (ت ٢٥٢ هـ)، وأبو بكر الرازى (ت ٣٢٠ هـ)، والمسعودى (ت ٣٤٦ هـ)، والحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ)، وابن سينا (ت ٤٣٨ هـ)، والبيرونى (ت ٤٤٠ هـ)، وابن رشد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، وعبد اللطيف البغدادى (ت ٦٢٩ هـ)، وابن البيطار (ت ٦٤٦ هـ)، والتيفاشى (ت ٦٥١ هـ)، وابن النفيس (ت ٦٧٨ هـ)، والقزوينى (ت ٦٨٢ هـ)، وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، وإن كان تواصلهم مع الوجود والتجربة من نواحى متنوعة بتنوعهم تخصصا م واهتماما م العلمية من كيمياء وفيزياء وطب ومجتمع... إلخ[١].

وفى ضوء ما تقدم يمكن تفسير الملاحظة التى قدمها بلاثيوس – وتقديرها أيضا – والتى أبداها دون إيضاح لحقيقتها، حيث يقول: ((... بينما نجد فى الكتب المشائية والكلامية فى الإسلام خطة منطقية دقيقة، نرى الكتب الصوفية وبخاصة كتب ابن عربى تقترن فيها المسائل المختلفة تحت باب واحد دون تنظيم تقتضيه طبيعة الموضوعات، بل لأسباب خارجة ليس لها أساس فلسفى بل ولا لاهوتى[٢]))، ويمكن فى ضوء ما قدمناه هنا أن نفسر تلك الملاحظة، ونفسر تلك الأسباب الخارجية غير الموضوعية التى أعطت لكتب الصوفية مذاقها الخاص ا.

ط - التصنيف اختيار: يقرر لنا ابن عربى فى معرض كلامه عن منهجه فى التصنيف - على ما سيأتى بالتفصيل[٣] – قاعدة مهمة تتجلى فيها نظرية منهج التصنيف، فيقول: ((كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبورا فى اختياره، أو تحت العلم الذى يبثه خاصة فيلقى ما يشاء، ويمسك ما يشاء، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التى هو بصددها حتى تبرز حقيقتها))[٤].

فالمؤلف بين أن يجرى تحت اختياره هو نفسه فيما يؤلفه، ويتحكم كيف يشاء فى تصنيفه، وبين أن يكون تحت حكم العلم الذى يؤلف فيه، ويعطى لضرورات هذا العلم واحتياجاته وإشكالاته حقها فى أن تفرض نفسها على التصنيف، فتصير كأن المادة العلمية هى المختارة الفاعلة، ويصير المؤلف تحت اختيارها مجبورا مقهورا لحكمها.

وإذا كان ابن عربى قد اختار منهج تصنيف آخر حين يقول: ((ونحن فى تواليفنا لسنا كذلك إنما هى قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم)) – كما سيأتى الكلام بالتفصيل على منهج التصنيف عنده – فإنه فعل عن اختيار أيضا.

وإن كان اختياره اختيار إجمالى لمنهج تصنيف، حيث اختار عدم التصنيف بناء على منهج إعمال الفكر والنظر، أو اتباع ما تمليه ضرورة العلم والبحث، واختار إجمالا منهج التصنيف بناء على الإلقاء أو الإلهام.

وبينما كل مؤلف بناء على منهج الفكر والنظر هو مختار للمنهج إجمالا، ومختار لموضع كل مسألة ما يكتبه فيه، وما يقدمه وما يؤخره تفصيلا، ولهذا فكما يقول ابن عربى ((كل مؤلف إنما هو تحت اختياره))، فإن ابن عربى استطاع التخلص من الاختيار التفصيلى بعكوف القلب على الحضرة الإلهية، وانتظار ما يمليه الإلهام والإلقاء الإلهى.

لكنه أبدا لم يستطع التخلص من الاختيار مطلقا، ولو إجمالا، باختيار منهج الإلقاء دون منهج النظر والفكر.

ى - التصنيف صناعة: والمراد بالصناعة هنا – فيما ذكر ابن خلدون فى نص طويل لم يمنع طوله من إيراده بشىء من الاختصار لكونه فى صميم الموضوع– ((أ ا ملكة فى أمر عملى فكرى، وبكونه عمليا هو جسمانى محسوس، والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة فى الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر، وعلى قدر جودة

(١) للتوسع فى معرفة الجانب التجريبى عند هؤلاء الأعلام انظر: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٣٠ – ١٦٦).
(٢) أسين بلاثيوس، ابن عربى – حياته ومذهبه، (ص ٩٠).
(٣) انظر هنا: (ص ٥٧٢).
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية (٥٩/١).

التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم فى الصناعة وحصول ملكته))[1].

وإذا كانت اللغة ملكة فى اللسان، والخط صناعة ملكتها فى اليد[2]، فإن نرى فى ضوء تعريف الصناعة السابق أن التصنيف صناعة ملكتها فى الذهن، باعتبار أنها أمر فكرى.

((والملة فى أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة التى هى أوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها فى صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة، وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين، فلما بعد النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد احتيج إلى وضع التفاسير القرآنية، وتقييد الحديث مخافة ضياعه، ثم احتيج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الناقلين، ثم كثر استخراج أحكام الواقعات من الكتاب والسنة، وفسد مع ذلك اللسان، فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات فى الاستنباطات والاستخراج والتنظير والقياس واحتاجت إلى علوم أخرى وهى وسائل لها من معرفة قوانين العربية، وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد، فصارت هذه العلوم كلها علوما ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت فى جملة الصنائع، وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر فى الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة))[3].

يقول ابن خلدون: ((والصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الذى يختص بالضروريات، والمركب هو الذى يكون للكماليات... ولا يزال الفكر يخرج أصنافها (يعنى الصنائع) ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئا فشيئا على التدريج حتى تكمل، لا يحصل ذلك دفعة، وإنما يحصل فى أزمان وأجيال إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة وإنما يحصل فى أزمان وأجيال، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة لا سيما فى الأمور الصناعية.

وتنقسم الصنائع أيضا: إلى ما يختص بأمر المعاش ضروريا كان أو غير ضرورى، وإلى ما يختص بالأفكار التى هى خاصية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة، ومن الأول الحياكة والجزارة... ومن الثانى الوراقة وهى معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك...))[4].

ثم يعيد الكلام على أقسام الصنائع بعبارة أخرى فيقول: ((اعلم أن الصنائع فى النوع الإنسانى كثيرة... إلا أن منها ما هو ضرورى فى العمران، أو شريف بالموضوع... فأما الضرورى فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة، وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب. فأما التوليد فإنها ضرورية فى العمران وعامة البلوى إذ بها تحصل حياة المولود وتتم غالبا... وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقة فهى حافظة على الإنسان حاجته، ومقيدة لها عن النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم فى الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعانى))[5].

ويرى ابن خلدون أن النفس إذا تلونت بالملكة وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف، وهذا بين يشهد له الوجود، فقل أن تجد صاحب صناعة يحكمها، ثم يحكم من بعدها أخرى، ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الإجادة، حتى أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة، ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها فى الغاية فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته، بل يكون مقصرا فيه إن طلبه، إلا فى الأقل النادر من الأحوال[6].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٥٩).
(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٣).
(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١١ - ٥١٢) باختصار.
(٤) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦٠).
(٥) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦٤).
(٦) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦٤).

وتؤثر المهارة فى أى صناعة على عقل صاحبها فتزيد فيه وتقويه، يقول ابن خلدون: ((كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى، وبتهيأ ا العقل لسرعة الإدراك للمعارف... وحسن الملكات فى التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء فى عقله، وإضاءة فى فكره بكثرة الملكات الحاصلة فى النفس))[1]، ويؤكد فى موضع آخر على أن الصنائع وملكا ا لا تزدحم وأن من سبقت له إجادة فى صناعة فقل أن يجيد أخرى أو يستولى فيها على غاية[2]، من ثم فمن أراد أن يجيد صناعة التصنيف والتأليف عليه أن لا يسبق بتعلم صناعة غيرها، بل يجعلها أول صناعته وأول إجادته لها فلا يزدحم عليها صناعة أخرى.

ومما تقدم نعلم أن ابن خلدون اعتبر الخط والكتابة والوراقة من عداد الصنائع الإنسانية، ولا شك أن التصنيف وهو أعلى من مجرد الوراقة يكون فى عداد تلك الصنائع، ومقتضى أن يكون صنعة أن تكون له أسسه، وأصوله، وقواعده، وآدابه، وهذا فى الحقيقة هو موضوع بحثنا مع تقييده بكونه فى علوم الفلسفة الإسلامية.

يقول ابن خلدون: ((الفصل الثلاثون فى أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية وهو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما فى النفس. فهو ثانى رتبة عن الدلالة اللغوية، وهو صناعة شريفة، إذ الكتابة من خواص الإنسان التى يميز ا عن الحيوان. وأيضاً فهى تطلع على ما فى الضمائر وتتأدى ا الأغراض إلى البلد البعيد، فتقضى الحاجات، وقد دفعت مؤونة المباشرة لها، ويطلع ا على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه فى علومهم وأخبارهم، فهى شريفة بجميع هذه الوجوه والمنافع. وخروجها فى الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم، وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغى فى الكمالات والطلب لذلك، تكون جودة الخط فى المدينة إذ هو من جملة الصنائع))[3]، ثم أخذ فى بيان صناعة الخط ونشأ ا وتطورها.

ثم قال: ((الفصل الحادى والثلاثون فى صناعة الوراقة: كانت العناية قديما بالدواوين العلمية والسجلات، فى نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط. وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران، بعد أن كان منه فى الملة الإسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس، إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما. فكثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلهما فى الآفاق والأعصار فانتسخت وجلدت. وجاءت صناعة الورافين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتابية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران. وكانت السجلات أولاً لانتساخ العلوم، وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات، والصكوك فى الرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرفه وقلة التآليف صدر الملة كما نذكره، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك مع ذلك، فاقتصروا على الكتاب فى الرق تشريفا للمكتوبات وميلًا ا إلى الصحة والإتقان.

ثم طما بحر التآليف والتدوين، وكثر ترسيل السلطان وصكوكه وضاق الرق عن ذلك. فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصنعه وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه. واتخذه الناس من بعده صحفًا لمكتوبا م السلطانية والعلمية. وبلغت الإجادة فى صناعته ما شاءت. ثم وقفت عناية أهل العلوم وهمم أهل الدول على ضبط الدواوين العلمية وتصحيحها بالرواية المسندة إلى مؤلفيها وواضعيها، لأنه الشأن الأهم من التصحيح والضبط، فبذلك تسند الأقوال إلى قائلها، والفتيا إلى الحاكم ا ا تهد فى طريق استنباطها. وما لم يكن تصحيح المتون بإسنادها إلى مدو ا، فلا يصح إسناد قول لهم ولا فتيا. وهكذا كان شأن أهل العلم وحملته فى العصور والأجيال والآفاق. حتى لقد قصرت فائدة الصناعة الحديثية فى الرواية على هذه فقط، إذ ثمر ا الكبرى من معرفة صحيح الأحاديث وحسنها ومسندها ومرسلها ومقطوعها وموقوفها من موضوعها قد ذهبت وتمخضت زبدة فى تلك الأمهات المتلقاة بالقبول عند الأمة، وصار القصد إلى ذلك لغواً من العمل. ولم تبق ثمرة الرواية والاشتغال ا، إلا فى تصحيح تلك الأمهات الحديثية، وسواها من كتب الفقه للفتيا، وغير ذلك من الدواوين

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٩).
(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٣٤).
(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٧٥).

والتآليف العلمية، واتصال سندها بمؤلفيه، ليصح النقل عنهم والإسناد إليهم. وكانت هذه الرسوم بالمشرق والأندلس معبدة الطرق واضحة المسالك. ولهذا نجد الدواوين المنسخة لذلك العهد فى أقطارهم على غاية من الإتقان والإحكام والصحة. ومنها لهذا العهد بأيدى الناس فى العالم أصول عتيقة تشهد ببلوغ الغاية لهم فى ذلك. وأهل الآفاق يتناقلونها إلى الآن ويشدون عليها يد الضنانة. ولقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله، لانقطاع صناعة الخط والضبط والرواية منه بانتقاص عمرانه وبداوة أهله. وصارت الأمهات والدواوين تنسخ بالخطوط البدوية، ينسخها طلبة البربر صحائف مستعجمة برداءة الخط وكثرة الفساد والتصحيف... وأيضاً فقد دخل الخلل من ذلك فى الفتيا، فإن غالب الأقوال المعزوة غير مروية عن أئمة المذاهب، وإنما تتلقى من تلك الدواوين على ما هى عليه. وتبع ذلك أيضاً ما يتصدى إليه بعض أئمتهم من التأليف لقلة بصرهم بصناعته، وعدم الصنائع الوافية بمقاصده))(1).

فانظر كيف رتب على الخلل فى الوراقة الخلل فى التأليف نفسه، وأن التأليف يحتاج إلى بصر بصناعته، وجملة الصنائع الوافية بمقاصده ليكون التأليف صحيحا.

ويذكر ابن خلدون أن المعانى إنما هى فى الضمائر، وأيضا المعانى موجودة عند كل واحد وفى طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى صناعة، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة، والملكات التى تحصل لها إنما تحصل على التدريج، فالملكة الشعرية مثلا تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والملكة العلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها، وتخريج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه وينقلب ربانيا(2).

ولقد آثرنا نقل نص ابن خلدون بطوله - وإن عيب ذلك أحيانا - لنفاسته، ولكونه فى صميم موضوعنا، وأبت نفاسته على اختصاره، أو إضاعته بأنحاء التصرف، لكن يمكننا استخلاص بعض النقاط الجوهرية منه فيما يلى:

١- أن التصنيف صناعة تختص بالأفكار التى هى خاصية الإنسان.

٢- ومقتضى كون التصنيف صناعة أنه أمر عملى جسمانى – فكرى.

٣- ومقتضى كونه أمرا عمليا جسمانيا: يحتاج التصنيف مثله مثل أى صناعة إلى مباشرة التدرب عليها على يد صاحب خبرة سابقة (الشيخ والأستاذ)، كما يحتاج إلى حصول الملكة الراسخة التى تنتج عن مباشرة العمل على يد الأستاذ وتكرره.

٤- ومقتضى كونه أمرا فكريا: أنه يحصل بالاستنباط وإعمال الفكر حتى يخرج من القوة إلى الفعل – وأنه يتطور شيئا فشيئا – وأنه بحاجة فى تطوره هذا إلى زمان وأجيال.

ك- التصنيف يتحول بالعلم إلى صناعة مخصوصة: يقول أبو الحسن ابن هذيل: التأليف غير موقوف على زمان، والتصنيف ليس بمقصور على أوان، لكنها صناعة ربما قصرت فيها سوابق الأفهام، وسبيل ربما حادت عنها أقدام الأوهام. قال بعض الحكماء: لكل شىء صناعة، وصناعة التأليف صناعة العقل ...(3).

ويذكر ابن خلدون أن العلم – فى صدر الإسلام والدولتين الأموية والعباسية – ((لم يكن بالجملة صناعة إنما كان نقلا لما سمع من الشارع وتعليما لما جهل من الدين على جهة البلاغ، فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبرى، لا على وجه التعليم الصناعى... فلما استقر الإسلام ووشجت عروق الملة حتى تناولها الأمم البعيدة من أيدى أهلها واستحالت بمرور الأيام أحوالها وكثر استنباط

(1) مقدمة ابن خلدون، (ص ٣٨٢ – ٣٨٤) باختصار وتصرف.

(2) مقدمة ابن خلدون، (ص ٥٤١ – ٥٤٢).

(3) أبو الحسن على بن عبد الرحمن بن هذيل (من أعيان القرن الثامن الهجرى)، عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، ص ٣-٤، ط مصطفى الحلبى، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م.

الأحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطأ وصار العلم ملكة يحتـاج إلى التعلم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف))[1].

إذن مر العلم بمرحلتين:

١- النقل والتعليم على جهة البلاغ.

٢- التعليم الصناعى، ومن الواضح أنه تبع هذا التطور فى طبيعة العلم نفسه استحداث الأدوات والوسائل التى تعين على هذا، وعلى رأسها: التصنيف – والمدارس، بل استحدثت علوم خاصة كعلم مصطلح الحديث الذى يتناول بالـضبط صناعة التحديث والرواية إن جاز لنا اقتباس عبارات ابن خلدون.

وقد عقد ابن خلدون فصلا للكلام على أن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم من العجم، حلل فيه الأسباب التى يـرى أنها صرفت العرب عن العناية بالعلم والفلسفة ... ومما قاله: ((... والسبب فى ذلك أن الملة فى أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة ... والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين))، وبعد أن ذكر نشأة العلوم الشرعية وغيرها قال: ((فصارت هذه العلوم كلها علوما ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت فى جملـة الـصنائع ... وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر فى الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بـالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلا المعلمون من العجم شأن الصنائع كما قلنا أولا ...))[2].

وينبهنا ابن خلدون على ملاحظة مهمة للغاية حين يقول: ((... فالعلوم كثيرة، والحكماء فى أمم النـوع الإنـسانى متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل، فأين علوم الفرس وأين علوم الكلدانيين والسريانيين، وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها، وأين علوم القبط ومن قبلهم، وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة، لكلـف المأمون بإخراجها من لغتهم... ولم نقف على شىء من علوم غيرهم))[3].

ثم يقول ابن خلدون بخصوص العلوم الإسلامية والعربية من التفسير والقراءات القرآنية وعلوم اللغـة والحـديث والفقه: ((ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب مـن العلـوم وصارت صناعة مخصوصة، وعلما مفردا... وكان النبى صلى الله عليه وسلم يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نـزول الآيات ولم يزل ذلك متناقلا بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوما، ودونت الكتب،... ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام فى موضوعات اللغة وأحكـام الإعـراب والبلاغـة فى التراكيب فوضعت الدواوين فى ذلك بعد أن كانت ملكات العرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتـاب، فتنوسـى ذلـك، وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان... وقد جمع المتقدمون فى ذلك (يعنى علم التفسير) وأوعوا إلا أن كتبهم ومنقـولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود... فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص وجاء ابن عطية بالمغرب فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب، وتبعه القرطبى فى تلك الطريقة على منهاج واحد فى كتاب آخر مشهور بالمشرق... وكان علم الشريعة فى مبدإ الأمر نقلا صرفا، لا نظرا ولا رأيا ولا تعمقا فى القياس، شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها... ثم عنى الحفاظ بمعرفة طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة، وجاء البخارى إمام المحدثين فى عصره فوسع نطاق الرواية وخرج أحاديث السنة على أبوابها فى مسنده الصحيح... (ثم ذكر بقية الأئمة الستة)... ولهم (يعنى علماء الحديث) فى ذلك ألفاظ اصطلحوا على وضعها، ومعرفة هـذه الـشروط والاصطلاحات كلها هى علم الحديث، وقد ألف الناس فى علوم الحديث وأكثروا... والفقه معرفة أحكام الله تعالى وهى متلقاة من الكتاب والسنة وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيها بينهم ولا بـد مـن وقوعـه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهى بلغة العرب وفى اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف،

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٢٩).
(٢) نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص (٣٦-٣٧).
(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٥ – ٣٦).

وأيضا فالسنة مختلفة الطرق فى الثبوت وتتعارض فى الأكثر أحكامها وأيضا فالوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص وهذه كلها مثارات للخلاف ضرورية الوقوع... ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت أمية العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلما))(1).

ثم تكلم عن علم أصول الفقه وأسباب نشأته وترتيب مباحثه ثم قال: ((واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة فى الملة وكان السلف فى غنية عنه بما أن استفادة المعانى من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه)).

وفى ضوء ما سبق يمكن استخلاص النقاط التالية:

1) أن المعلومات تتجمع أولا فى صورة معارف، فإذا تكامل اجتماعها صارت علوما، فإذا صارت علوما تكاثرت على التداول الشفهى واحتيج إلى تدوينها، فإذا دونت صارت صناعة لها أوضاعها واصطلاحاتها.

2) أن التدوين يعطى العلم المدون خصائص الصناعة فتصبح له أوضاعه الخاصة به، واصطلاحاته الفنية التى يتواضع عليها أهله، ويصير تحصيله صناعيا بعد أن كان بالمشافهة كالعلوم النقلية أو بالملكة الفطرية كعلوم اللغة، فيصير تحصيله صناعيا بالملكة المكتسبة بالتعلم، وعن طريق معرفة أوضاعه واصطلاحاته الخاصين به.

3) أن التدوين فى أول الأمر يعتمد على مطلق الجمع بلا تحقيق فى الغالب، وبعد ذلك يأتى التحقيق والتمحيص والتلخيص.

4) انقلاب العلوم كلها صناعة، والحاجة إلى تحصيلها هو سبب التدوين.

5) متى كان التأليف صناعة كانت له أصول ينبنى عليها حتى يصح صناعة، شأن سائر الصناعات، وهذا هو غرض البحث: النظر فى أصول صناعة التأليف فى الفلسفة الإسلامية، وما هو الوجه الأمثل صناعة الذى به يستحق مؤلف ما أن يسمى بالفلسفة الإسلامية.

ل- التصنيف ملكة مستقلة غير الحذق فى العلم، وصناعة مستقلة غير صناعة تعليم العلم: الحذق فى العلم – فيما يذكر ابن خلدون رحمه الله تعالى – والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق فى ذلك المتناول حاصلا. وهذه الملكة (يعنى ملكة الحذق فى العلم) هى غير الفهم والوعى، لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركا بين من شدا فى ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامى الذى لم يحصل علما وبين العالم النحرير، والملكة إنما هى للعالم أو الشادى فى الفنون دون من سواهما فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعى(2).

ومن هنا نرى أن الحذق فى التصنيف غير الحذق فى العلم لأنا نرى العالم النحرير الحاذق ربما لا يوفق فى التصنيف، ونرى من هو أقل منه علما يرزق جودة التصنيف وإن كان عالة فى العلم على غيره.

أما تعليم العلم فإنه صناعة من جملة الصنائع مثله مثل الوراقة والكتابة، ويدل على ذلك – فيما يذكر الإمام ابن خلدون - اختلاف الاصطلاحات فيه، فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح فى التعليم خاص به، شأن الصنائع كلها، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم وإلا لكان واحدا عند جميعهم، ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف فى تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين وكذا أصول الفقه وكذا العربية، وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات فى

(1) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٠٢ - ٤١١) باختصار وتصرف.
(2) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٦).

تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات فى التعليم، والعلم واحد فى نفسه[1].

وما قاله ابن خلدون بخصوص صناعة التعليم يمكن إجراؤه على صناعة التصنيف، بل إن بعض كلامه عن اختلاف اصطلاحات صناعة التعليم يرجع فى الحقيقة إلى صناعة التصنيف خاصة قوله ((وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات فى تعليمه متخالفة))، فإن هذه الاصطلاحات المتخالفة يرجع الكثير منها إلى اصطلاح المصنف فى مصنفه وليس إلى حاجة التعليم فى نفسها.

م- هل يسمى ما يتم تدوينه علما: لفظ العلم – كما يقول العلامة صديق حسن خان -:

١) كما يطلق على ما يرادفه وهو أسماء العلوم المدونة كالنحو والفقه.

٢) فيطلق كأسماء العلوم تارة على المسائل المخصوصة كما يقال: فلان يعلم النحو.

٣) وتارة على التصديقات بتلك المسائل عن دليلها.

٤) وتارة على الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات، أي: ملكة استحضارها.

٥) وقد يطلق الملكة على التهيؤ التام وهو أن يكون عنده ما يكفيه لاستعلام ما يراد.

يقول: والتحقيق أن المعنى الحقيقى للفظ العلم هو: الإدراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم، وله تابع فى الحصول يكون وسيلة إليه فى البقاء وهو الملكة. فإطلاق لفظ العلم على كل منها إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجاز مشهور. وقد يطلق على مجموع المسائل والمبادئ التصورية والمبادئ التصديقية والموضوعات ومن ذلك يقولون: أجزاء العلوم ثلاثة. وقد تطلق أسماء العلوم على مفهوم كلى إجمالى يفصل فى تعريفه فإن فصل نفسه كان حدا اسميا وإن بين لازمه كان رسما اسميا. وأما حده الحقيقى فإنما هو بتصور مسائله أو بتصور التصديقات المتعلقة بها فإن حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم أو التصديقات بها[2].

ومن خلال هذا التحقيق النفيس للمعنى الحقيقى للعلم، وإطلاقاته، يتأكد لنا أن ما يتم تدوينه يسمى علما، وهو أحد إطلاقات اسم العلم فى تراثنا الإسلامى.

ن- تمايز الموضوعات أساس استقلال العلوم وتدوينها:

السعادة الإنسانية – كما يقول صديق حسن خان - لما كانت منوطة بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية، وكانت الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة تصدى الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها فأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بشىء واحد، أو بأشياء متناسبة ودونوها على حدة وعدوها علماً واحداً، وسموا ذلك الشىء أو الأشياء موضوعاً لذلك العلم...، فتمايزت العلوم فى أنفسها بموضوعاتها وهو تمايز اعتبروه مع جواز الامتياز شيئا آخر كالغاية والمحمول، وسلكت الأواخر أيضا هذه الطريقة الثانية فى علومهم... وإلا فلا مانع عقلا من أن يعد كل مسألة علماً برأسه ويفرد بالتعليم والتدوين، ولا من أن يعد مسائل متكاثرة غير متشاركة فى الموضوع علماً واحداً يفرد بالتدوين... فعلم أن حقيقة كل علم مدون المسائل المتشاركة فى موضوعها وأن لكل علم موضوعاً وغاية ولذلك تعرف العلوم تارة باعتبار الموضوع وتارة باعتبار الغاية[3].

وكل علم مدون من المسائل المشاركة فى موضوع واحد فتكون المسائل موضوع العلم وموضوع المسألة قد يكون بنفسه موضوعاً لذلك العلم... وقد يكون موضوع ذلك العلم مع عرض ذاتى له... وقد يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم... وقد يكون نوع موضوع مع عرض ذاتى له... وقد يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم...[4].

وهذه العلاقات مهمة لكشف البنية التحتية للتدوين وعلاقة منهج التصنيف بمسائل العلم وموضوعه موضوع العلم يحدد مسائله، فمنهج التصنيف يحدد كيفية ترتيب هذه المسائل.

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٩٧).

(٢) صديق حسن خان، أبجد العلوم، (٤٣/١).

(٣) صديق حسن خان، أبجد العلوم، (٤٤/١- ٤٥).

(٤) صديق حسن خان، أبجد العلوم، (٤٨/١ – ٤٩).

وفى معرض كلام ابن خلدون عن العمران البشرى والاجتماع الإنسانى يقول رحمه الله: ((وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا))[1].

لقد وضح ابن خلدون فى كلامه هنا الضوابط التى ينبغى أن تتوافر فى علم ما حتى يصير علما مستقلا:

١- أن يكون ذا موضوع. ٢- أن يكون ذا مسائل.

ثم يقرر ابن خلدون رحمه الله قاعدة قيمة بقوله: ((وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه))[2].

رابعا: أجزاء منهج التصنيف:

أ- مقصود التصنيف ب- خطة أساس التصنيف

ج- أدلة التصنيف د- صياغة التصنيف

عندما يريد مصنف ما أن يضع تصنيفا فى علم من العلوم، فإنه لا بد أن يسأل نفسه – واعيا أو غير واع – ما هو مقصودى منه ؟ كيف سأقسم مسائله (خطة البحث)، كيف أقيم الأدلة على الآراء التى أقدمها (طرق الاستدلال)؟ كيف سأعرض المسائل مسألة مسألة (العرض والصياغة)؟

فهھنا عدة أمور:

أ- مقصود التصنيف. ب- خطة أساس التصنيف

ج- أدلة التصنيف د- صياغة التصنيف

فمنهج التصنيف لا بد أن يعتمد على الخطة والتبويب والالتزام بالموضوع الذى يعالجه الكاتب، وتحاشى الاستطراد ثم العودة إلى الموضوع مرة ثانية[3].

ومنهج التصنيف عملية معقدة، وذات أجزاء كثيرة، منها ما يتعلق بالعلم نفسه المصنف كعلم، ومنها ما يتعلق بخطة التصنيف وطريقة تقسيم المادة العلمية داخل المصنف، ومنها ما يتعلق بهذه المادة العلمية نفسها من حيث هى مادة علمية وبطريقة إثباتها والاستدلال عليها، أو من حيث صياغتها وعرضها، وهو ما سنتناوله فيما يلى:

أ- غرض التصنيف:

١- لا بد للمصنف أن يكون عارفا من أين يبدأ وإلى أين ينتهى، وأن يدرك ذلك إدراكا واعيا أثناء حركته المعرفية والفكرية خلال رحلة تصنيفه لكتابه، وأن يحدد المبادئ، ويميزها عن النتائج، ويحدد ما هو الواضح له، وما هو غير الواضح، وما هو الواضح لغيره، وفى ذلك يقول أرسطو: ((ولا ينبغى أن يذهب علينا أن من بين الأقاويل التى تجرى من المبادئ، وبين الأقاويل التى تؤدى إلى المبادئ فرقا، ونعم ما شك أفلاطون فى هذا، فطلب أن يعلم هل الطريق الذى يجرى إلى المبادئ كالطريق من المبادئ، مثل الإفاضة إلى آخر الميدان، أم بعكس ذلك. وذلك أنه ينبغى أن نبتدئ من الأشياء البينة، وذلك أن الأشياء منها ما هى بينة عندنا، ومنها ما هى بينة على الإطلاق. وخليق أن يكون إنما ينبغى أن نبتدئ من الأشياء البينة عندنا))[4].

٢- ومما يعينه على ذلك: إدراك الفروق بين العلوم واحتياجاتها، فيذكر ابن خلدون أن ((معرفة طبائع العمران هو

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٥).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٦).

(٣) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، (ص ٢١٣) بتصرف.

(٤) أرسطو، الأخلاق، ترجمة حنين بن إسحاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوى، (ص ٥٨).

أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار (يعنى التاريخية) وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع، وإما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر فى التعديل والتجريح... وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر فى صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط، وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد فى صدقها من صحة اعتبار المطابقة))(1).

فليس صحة الإسناد مطلقة، وليس النقد الداخلى للنص مطلقا بل لا بد من النظر إلى محله، واعتبار مقاصد كل علم، وهو كلام عميق من ابن خلدون فى فلسفة العلم.

٣- وعليه مراعاة الغرض من التصنيف والغرض من العلم المصنف فيه، وهذه أحد المعايير المهمة التى ينبغى النظر إليها عند التصنيف، أو نقد أى مصنف، هو: مراعاة الغرض من التصنيف فى هذا العلم أو ذلك(2).

ولا ينبغى لمصنف يتصدى لتصنيف أن يعدل عن غرضين إما أن يخترع معنى وإما أن يبتدع وضعا ومبنى، وما سوى هذين الوجهين فهو تسويد الورق والتحلى بحلية السرف(3).

على أن الغرض العام الذى ينبغى أن يسعى إليه المصنف هو الخير، يقول أرسطو: ((إن كل صناعة وكل مذهب، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما يتشوق به خيرا ما، ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشىء الذى يتشوقه الكل))(4).

فتحديد مقصود التصنيف من أهم مهمات المصنف لئلا يذهب به الكلام مذاهب شتى، ويبتعد عن مقصوده استطرادا، ومن أمثلة ذلك أن المقصود بعلم الكلام هو الإيمان بالله وبرسله وبكل ما أتوا به، فلا ينبغى أن يخرجنا الكلام فى ذلك إلى الكلام فى الطبيعيات إلا بقدر ما نثبت به صنعة الصانع عز وجل، ولا يعنى هذا تضييق الكلام على الطبيعيات، بل ترك الكلام فيها لمجالها الأساسى لها فى علومها المختصة بها بحيث يكون الكلام فيها بأوسع ما يمكن أن يستفيد منه الإنسان، وأما فى علم الكلام فيقتصر فيه على ما يساعد فى مقصود علم الكلام وحسب، وفى ذلك يقول الإمام الغزالى: ((وأما الأقطاب المقصودة (وهى النظر فى ذات الله تعالى – وفى صفاته – وفى أفعاله – وفى رسول الله صلى الله عليه وسلم) وجملتها مقصورة على النظر فى الله تعالى، فإنا إذا نظرنا فى العالم لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث إنه صنع الله سبحانه، وإن نظرنا فى النبى صلى الله عليه وسلم لم ننظر فيه من حيث إنه إنسان وشريف وعالم وفاضل، بل من حيث إنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن نظرنا فى أقواله لم ننظر من حيث إنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات، بل من حيث إنها تعريفات بواسطته من الله، فلا نظر إلا فى الله، ولا مطلوب سوى الله، وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر فى ذات الله تعالى، وفى صفاته سبحانه، وفى أفعاله عز وجل، وفى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى))(5).

٤- إلا أن على المصنف وهو يحدد مقصوده أن يلاحظ احتياجات القارئ المعرفية، ويقدم لنا الإمام الغزالى نموذجا ممتازا لضرورة مراعاة احتياجات القارئ المعرفية، وأنه ليس كل الناس سواسية فى ذلك فيقول رحمه الله: ((اعلم أن الأدلة التى نحررها فى هذا العلم تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرض القلوب، والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأى كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق:

الفرقة الأولى: آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدته الحق، وأضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة فهؤلاء ينبغى

(1) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٣٤ – ٣٥).
(2) راجع بخصوص الغرض من التصوف: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (٤٧/١).
(3) السيوطى، التعريف بآداب التأليف، (ص ٢٨).
(4) أرسطو، الأخلاق، ترجمة حنين بن إسحاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوى، (ص ٥٣).
(5) الاقتصاد فى الاعتقاد (ص ٤).

أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم... فهؤلاء مؤمنون حقا فلا ينبغى أن تشوش عليهم عقائدهم....

الفرقة الثانية: طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد... فهؤلاء تضرهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل....

الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا فى الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم فى عقائدهم... فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم،... فإن كان ذكيا فطنا لم يقنعه إلا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقى، وذلك على حسب الحاجة وفى موضع الإشكال على الخصوص.

الفرقة الرابعة: طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة، ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم فى عقائدهم من الريبة... فهؤلاء يجب التلطف بهم فى استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح، لا فى معرض المحاجة والتعصب فإن ذلك يزيد من دواعى الضلال ويهيج بواعث التمادى والإصرار، وأكثر الجهالات إنما رسخت فى قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق...))(١).

٥- ومن أغراض التصنيف تحقيق التمايز، والتمايز هو أحد المفاهيم النفسية التى يناقشها علماء النفس(٢)، والتى يمكن باستعارتها وتطبيقها على مجالنا إثراء البحث، فالتمايز له ثلاثة جوانب: التعقد – التخصص – التكامل.

فيمكن وصف أى مصنف بأنه أكثر تمايزا إذا اتصفت مكوناته بالتجانس النسبى، بينما يكون أقل تمايزا إذا افتقد إلى ذلك، وكلما زادت نسبة التجانس كلما زاد التعقد فى المصنف.

أما التخصص: فلا بد أن يكون لكل جزء من المصنف وظيفته الخاصة والمحددة داخل النظام الكلى للمصنف، ولهذا فكلما زاد تعقد النظام كان التخصص أكثر وضوحا، وهذا يعنى أن المصنف الأقل تخصص أقل تمايزا.

أما التكامل: فيعنى به كيفية تكامل المكونات واندماجها واتساقها، ففى المصنف الأقل تمايزا تقل درجة التكامل فيما بينها، من ثم فإن التمايز يسير فى الاتجاه الذى يتم على أساسه تنظيم وتكامل أجزاء المصنف.

ب- خطة التصنيف:

١- دائما أول ما يبدأ به المصنفون هو مقدمة المصنف، وقد تطرق السعد فى كتابه (المطول شرح التلخيص) فى علوم البلاغة إلى الكلام على تعريف المقدمة ثم وظيفتها والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضا(٣). وكلامه هام جدا فى منهج التصنيف حيث يقول رحمه الله: ((... والمقدمة مأخوذة من مقدمة العلم، لما يتوقف عليه مسائله، كمعرفة حده وغايته، وموضوعه، ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود، لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه، سواء توقف عليها أم لا، ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم – يعنى بخصوص كتاب التلخيص- أمران: أحدهما: بيان توقف مسائل علوم البلاغة الثلاثة على ما ذكره صاحب التلخيص فى مقدمته، والثانى: ما وقع فى بعض الكتب من أن المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم أن هذا عين المقدمة))(٤)، والصواب الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، وقد سبقت الإشارة إلى نحو هذا.

٢- أما بخصوص خطة التصنيف، فالاهتمام بها فى مقدمة العمل أمر لم يكن وليد العصر الحديث، بل سنجد أن كثيرا من العلماء المتقدمين اعتنوا بذلك، ومن هؤلاء الإمام حجة الإسلام الغزالى، حيث اعتنى بذلك فى أكثر من مصنف من

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد (ص ٦ – ٩) باختصار وتصرف يسير.

(٢) راجع بهذا الصدد: أ/د حمدى الفرماوى، الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث، (ص ١٦- ١٧).

(٣) انظر هنا: (ص ٦٨).

(٤) السعد، المطول، (ص١٣).

مصنفاته كإحياء علوم الدين، والاقتصاد فى الاعتقاد. وكابن عربى فى الفتوحات، والعضد الإيجى فى مقدمة المواقف، وغيرهم كثير من فلاسفة الإسلام ومفكروه.

ومن المناسب إدراك أن منهج التصنيف ليس مجرد عرض لمادة علمية وخطة فى البحث، بينما يرى الدكتور النشار أن المسلمين المعاصرين أمسكوا بجوهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو، وطوروا فى عرضها فقط[1].

وفى الحقيقة فإن العرض جزء من منهج التصنيف الذى نعنيه بالبحث، لكن منهج التصنيف ليس مجرد عرض للمادة العلمية. بل نرى أنه ينبغى أن يعبر أولا عن موقف فلسفى أو معرفى، ثم عن قدرة علمية فى المادة المراد الكتابة فيها، ثم قدرة صناعية على التصنيف.

بحيث لا ينبغى أن يأتى التصنيف خاليا من موقف معرفى وفلسفى واضح وقوى، بل يحدد الكاتب بوضوح موقفه العام من القضايا الإنسانية، وموقفه الخاص مما يطرحه من قضايا من خلال مصنفه. وليس من الضرورى أن يكون هذا التحديد مصرحا به، بل المقصود أن يكون محددا وواضحا عند الكاتب فى نفسه على الأقل بحيث يضمن لبحثه ألا يصاب بالاضطراب والتردد وعدم حسم الاختيار فى القضايا المختلفة، وهو ما يمكن أن نلحظه فى العديد من الكتابات، والتى نرى أن سببها يرجع إلى عدم وجود موقف معرفى وفلسفى للكاتب ابتداء مما أدى إلى هذا الخلل، كما ينبغى أن يكون مراعيا لقواعد الصناعة التأليفية ومعايرها الدقيقة، بحيث يأتى تصنيفه على ميزان ذلك، وأن يكون الكاتب ذا علاقة وثيقة بالمادة العلمية التى سيكتب فيها، عارفا بمصادره ومراجعه وتاريخه العام، وأصوله التى بنى عليها، ومسائله التى يتناولها، بحيث يكون قادرا من خلال هذا على التعامل مع المادة العلمية بيسر واقتدار.

والخطة التقليدية (مقدمة - كتاب – باب – فصل - مسألة)[2]، هى أكثر خطط شيوعا، وتعتبر أساسا لما ظهر بعدها من خطط، فقد تفرع منها العديد من الأشكال المتفقة معها فى الأساس مثل (قسم - باب - فصل - نقاط)، أو غير ذلك من الأشكال وطرق التخطيط للمادة العلمية التى يسير عليه الباحثون، وتناولها من الناحية النظرية كثير ممن كتب فى طريقة كتابة البحوث والرسائل العلمية.

٣- وأيا ما كانت الخطة التى سيسير عليه المصنف، فهناك نوعان من تقسيم المادة العلمية: التقسيم المطرد / غير المطرد. ونقصد بالتقسيم المطرد أن يقوم المؤلف بتقسيم المادة العلمية للكتاب إلى أقسام مطردة، وقد اشتهر الإمام الغزالى بهذه الطريقة، ففى كتابه الشهير إحياء علوم الدين مثلا قسمه إلى أربعة أرباع، فى كل ربع عشرة أبواب، واطرد على هذا فى الكتاب كله، بينما الشيخ محيى الدين ابن عربى قسم كتابه الفتوحات المكية إلى ستة فصول تحت كل فصل مجموعة من الأبواب تختلف من فصل إلى آخر، فقد اختار ابن عربى أن يقسم المادة العلمية تقسيما غير مطردا.

إن التقسيم المطرد يعنى سيطرة المصنف إلى حد كبير على المادة العلمية، لكن أهم عيب لذلك هو الوقوع فى الافتعال أو قسر المادة العلمية وحملها حملا على التقسيم مراعاة لاطراده، بحيث يصبح اطراد التقسيم هو الغاية، دون اعتبار لمناسبة ذلك للمادة العلمية فى حد ذاتها، مما يعنى أن المصنف الذى يقع فى ذلك يغلب الجانب الصناعى على الجانب العلمى.

وعلى العكس من ذلك التقسيم غير المطرد، الذى لا يطرد فيه المؤلف على وتيرة واحدة فتارة تطول منه بعض الأبواب جدا، وتارة تقصر للغاية، وتارة تكثر منه الفصول المذكورة تحت أحد الأبواب وتارة تقل، بحيث يبدو كأن المادة العلمية هى المسيطرة على المؤلف تذهب به حيث شاءت دون أن يبال بقواعد الصناعة، وربما نجد من المؤلفين من يعمد إلى ذلك عمدا، كالشيخ محيى الدين ابن عربى والشيخ الشعرانى، اللذين أرادا أن يصبغا مصنفا ما – أو بعضها على الأقل -

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى، (٢٢/١).

(٢) الكتاب لغة معناه الضم والجمع، واصطلاحا: اسم لجملة مختصة من العلم، ويعبر عنه بالباب والفصل أيضا. فإن جمع بين الثلاثة، قيل: الكتاب اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على أبواب وفصول ومسائل غالبا. والباب: اسم لجملة مختصة من الكتاب مشتملة على فصول ومسائل غالبا. والفصل: اسم لجملة مختصة من الباب مشتملة على مسائل غالبا. والباب لغة: ما يتوصل منه إلى غيره. والفصل لغة: الحاجز بين الشيئين. الخطيب الشربينى، الإقناع، (١٥/١).

بصبغة الإلهام والتصنيف حسب الوارد[1]، وقصدا قصدا إلى إهمال أصول الصناعة، وترك مركب التأليف تحملها رياح الواردات إلى حيث شاءت.

٤- وعلى المصنف مراعاة ترتيب المعارف العقلية وكيفية تدرجها، فقد زعم قوم من عقلاء النوع الإنسانى – على حد تعبير ابن خلدون – أن الوجود كله الحسى منه، وما وراء الحسى تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية، والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة، فبحثوا عن ذلك، ووضعوا قانونا يهتدى به العقل فى نظره إلى تمييزه بين الحق والباطل وسموه بالمنطق، ومحصل ذلك أن النظر الذى يفيد تميز الحق من الباطل إنما هو للذهن فى المعانى المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولا صورا منطبقة على جميع الأشخاص، وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل، ثم تجرد من تلك المعانى الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميزت عنها فى الذهن، فتجرد منها معان أخرى وهى التى اشتركت بها، ثم تجرد ثانيا إن شاركها غيرها، وثالثا إلى أن ينتهى التجريد إلى المعانى البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعانى والأشخاص، ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهى الأجناس العالية.

وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هى من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثوانى، فإذا نظر الفكر فى هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض، ونفى بعضها عن بعض بالبرهان العقلى اليقينى ليحصل تصوره الوجود تصورا صحيحا مطابقا إذا كان ذلك بقانون صحيح[2].

هكذا قرر ابن خلدون ترتيب المعرفة الفلسفية على حسب زعم الفلاسفة، ثم أبطل رأيهم بقوله: ((واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به فى الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك {ويخلق ما لا تعلمون}، وكأنهم فى اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام، خاصة المعرضين منهم عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شىء. وأما البراهين التى يزعمونها على مدعياتهم فى الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهى قاصرة وغير وافية بالغرض، أما ما كان منها فى الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعى فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التى تستخرج بالحدود والأقيسة كما فى زعمهم وبين ما فى الخارج غير يقينى، لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارجى، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله الشهود لا تلك البراهين، فإن اليقين الذى يجدونه فيها من المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا فى المعقولات الثوانى التى تجريدها فى الرتبة الثانية، إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، وأما ما كان منها من الموجودات التى وراء الحس وهى الروحانيات ويسمونه العلم الإلهى وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من المواد الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا فى إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية، وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه... فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التى حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهى شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهى أصح ما علمناه من قوانين الأنظار، هذه هى ثمرة هذه

(١) انظر هنا: (ص ٥٨٣).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٨٢) باختصار.

الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم، ومضارها ما علمت، فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خالٍ من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها))[1].

٥- وعليه أيضا تقديم ما يبنى عليه غيره، فيجب صناعةً تقديم الكلام فيما يبنى عليه غيره أولا، مثاله عند المتكلمين تقديمه الكلام على صفة القدم قبل بقية صفات السلوب، ((وقدم (يعنى الكلام على القدم) على ما بعده من صفات السلوب لابتنائها عليه))[2]، فالقاعدة أن المتوقف على غيره سواء شرعا أو عقلا أو عرفا يتأخر عنه وضعا[3].

فالأصل فى التصنيف أن تذكر الأشياء فى محلها، أما ذكرها فى غير محلها فإن كان لغير مناسبة فيعتبر حشوا، والمصنف الحاذق ينزه تصنيفه عنه، وإن كان لمناسبة فيسمونه استطرادا، فالاستطراد: ((ذكر الشىء فى غير محله لمناسبة))[4].

ولهذا فعلى المصنف أن يتأمل فى صنيعه جيدا، فيرتب المسائل ترتيبا دقيقا، ويضع كل مسألة فى محلها اللائق بها، ولا بأس من الاستطراد إذا وجدت المناسبة.

٦- ومن مهمات خطة التصنيف أن تساعد على رفع الالتباس والإيهام، ومن ثم يمنع الجمع بين مفترق بما يوهم خلاف المراد، يقول الإمام الغزالى: ((ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا فى جمع هذه الأخبار (الموهمة للتشبيه) خاصة ورسم فى كل عضو بابا، فقال: باب فى إثبات الرأس، وباب فى اليد، إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات، فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أوقات متفرقة متباعدة، اعتمادا على قرائن مختلفة تفهم السامعين معانى صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، وصار الإشكال فى أن الرسول عليه السلام لم نطق بما يوهم خلاف الحق أعظم فى النفوس وأوقع، بل الكلمة الواحدة يتطرق إليها الاحتمال، فإذا اتصل به ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متواليا يضعف الاحتمال بالإضافة إلى الجملة))[5].

هذا النص السابق يضعنا مباشرة أمام إشكالية مهمة من إشكالات منهج التصنيف: أن التصنيف - إذ لم يحسن التخطيط له - قد يؤدى إلى الالتباس والإيهام، بدلا من أن يرفعهما.

ج- أدلة التصنيف:

١- هل يشترط أن يقوم المصنف بذكر الأدلة فى مؤلفه، يرجع ذلك إلى مسألة: هل يشترط فى كون الشخص عالماً بعلم أن يعلمه بالدليل. اختلف فيه العلماء:

فمنهم من قال: إنه عبارة عن العلم بالمسائل المبرهنة، فجعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلم.

ومن قال: إنه عبارة عن المسائل جعله علماً[6].

وعلى الأول وهو الراجح خاصة عند التصنيف لغير المبتدئين: لا بد من تصنيف المسألة بدليلها فيدخل كيفية ترتيب الأدلة فى منهج التصنيف. وعلى الثانى: لا تدخل. وهذا القول الثانى يمكن الجرى عليه عند التصنيف للمبتدئين بحيث يقتصر على الأدلة الواضحة والمباشرة إذا أتيح ذلك.

٢- ولا بد من بيان أنواع الأدلة المستخدمة، ومداركها، وهذا أمر نبه عليه الإمام الغزالى فى الاقتصاد بخصوص

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٨٣ - ٤٨٦) باختصار.

(٢) الشيخ أبو فراعة، الصاحب الأنيس، (ص ١٢).

(٣) قرر قريب من هذه القاعدة الشيخ ولى الدين البصير فى شرحه متن أبى شجاع المعروف بمتن الغاية والتقريب فى فقه الشافعية عند كلامه على سبب تقديم الكلام عن الطهارة على الصلاة، بأن المتوقف على غيره شرعا يتأخر عنه وضعا. انظر: شرحه (النهاية شرح الغاية)، ص ٩.

(٤) الباجورى على ابن قاسم (٢٥/١).

(٥) إلجام العوام (ص ٢٤ – ٢٥).

(٦) صديق حسن خان، أبجد العلوم (٥١/١).

الأدلة الكلامية التى سيستخدمها، والتى يمكن تعميمها على غير علم الكلام، وأفرد لذلك تمهيدا خاصا فى مقدمات الكتاب فقال: ((التمهيد الرابع فى بيان مناهج الأدلة التى استنهجناها فى هذا الكتاب: اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة، وقد أوردنا بعضها فى كتاب محك النظر، وأشبعنا القول فيها فى كتاب معيار العلم، ولكنا فى هذا الكتاب نحترز عن الطرق والمتغلقة والمسالك الغامضة، قصدا للإيضاح، وميلا إلى الإيجاز، واجتنابا للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: السبر والتقسيم، وهو أن نحصر الأمر فى قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه الثانى، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثا، وهذا اللازم هو مطلوبنا....

المنهج الثانى: أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر، فيلزم منه صحة دعوانا وهو أن: العالم الحادث، وهو المطلوب.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال، وما يفضى إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله: قولنا: إن صح قول الخصم إن دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحة قول القائل: إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال، فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم....

فهذه ثلاث مناهج فى الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها، والعلم الحاصل هو المطلوب، والمدلول. وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل. والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل، وفكرك الذى هو عبارة عن إحضارك الأصلين فى الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر.

فإذن عليك فى درك العلم المطلوب وظيفتان: إحداهما: إحضار الأصلين فى الذهن، وهذا يسمى فكرا، والآخر تشوفك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا...

ولها مدارك شتى ولكن الذى نستعمله فى هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة:

الأول منها: الحسيات، أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة. الثانى: العقل المحض. الثالث: التواتر. الرابع: أن يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات، فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا فى قياس آخر. الخامس: السمعيات. السادس: أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته، ومسلمات المذاهب لا تنفع الناظر، وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب، وأما السمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السمع عنده...))[1].

فأفاد كلامه أهمية بيان الأدلة التى سيستخدمها فى مصنفه، وبيان مدارك هذه الأدلة، من ثم فهو يجلى الأساس الذى سيبنى عليه كلامه واستدلاله طوال الكتاب، ولا شك أن توضيح الأدلة ومداركها يساعد القارئ على فهم غور الكلام.

ومن الأمور المهمة التى ينبغى أن يراعيها المصنف أثناء تصنيفه أن يراعى ترتيب الأدلة بحيث لا يستدل على أمر بما يتوقف ثبوته عليه، وقد نبه الفخر الرازى على هذا فقال: ((أجمع الأنبياء والمرسلون عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلما، وإثبات نبوة الأنبياء لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما، وحينئذ يتم هذا الدليل))، وقال أيضا: ((المسألة الثالثة: فى بيان أن إله العالم واحد: اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية، وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا)). ويرجع ذلك فيما يبدو إلى قاعدة قررها الإمام الفخر عند حديثه عن مباحث العلم والنظر فقال: ((الدليل: - إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية، وهو موجود. - أو كلها نقلية، وهذا محال، لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل. - أو بعضها عقلى وبعضها نقلى، وذلك موجود. ثم الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وعدمه

(١) الاقتصاد، ص ١٠ – ١١، باختصار يسير.

فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية))[1].

٣- وعلى المصنف العناية بمناقشة الأقوال المشهورة أو التى عليها حجة فحسب، وهذه من الأمور المنهجية المهمة التى نبه عليها أرسطو، فبعد أن عرض فى كتابه الأخلاق لبعض ما قيل فى حد السعادة وما اختلف فيه قال: ((وخليق أن يكون البحث عن جميع هذه الآراء فيه عناء وباطلا، لأنه قد يكتفى بالبحث عن أشهرها، أو ما يظهر منها أن فيه حجة))[2].

٤- ومتى بطلت أدلة الخصم وشبهاته وجب البقاء على ظواهر النصوص، وهذه القاعدة قررها الإمام الفخر الرازى عند مناقشة أدلة ثبوت رؤية البارى تعالى، فقال: ((الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية، وشبهات المعتزلة فى امتناع الرؤية باطلة، فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر))[3].

وهذه القاعدة العلمية التى قررها الإمام الرازى ينبغى أن يكون لها أثر ظاهر على حركة التصنيف فى علم الكلام.

٥- وهناك فرق بين ما صنف لإبطال مذهب الخصم، وما صنف لإثبات مذهب المصنف، من حيث طريقة الاستدلال وبناء التصنيف، يقول الإمام الغزالى عند كلامه على مسألة المعاد وما أثاره منكروا المعاد الجسمانى من شبهات: ((وقد أطنبنا فى هذه المسألة فى كتاب التهافت وسلكنا فى إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التى هى غير متحيزة عندهم، وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره، وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده، فإن ذلك الكتاب (يعنى التهافت) مصنف لإبطال مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق))[4].

٦- وعليه فى معرض الاستدلال ومناقشة الخصوم تعيين محل النزاع، قال الإمام الفخر الرازى: ((وأهم المهمات تعيين محل النزاع))[5]، وقد قال ذلك فى معرض حديثه عن الاختلاف فى رؤية البارى عز وجل.

٧ - وعليه عند نقل مذاهب الآخرين وأدلته عدم التخبط والتخليط، ويذكر الإمام الغزالى أنه لم ينقل علم أرسطاطاليس أحد من الفلاسفة الإسلاميين كقيام ابن سينا والفارابى، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما يفهم كيف يرد أو يقبل[6].

ويستفاد من كلام الإمام الغزالى هنا أنه ينبغى على المصنف أن يخلو كلامه من التخبط فى النقل والتخليط فى المسائل والمذاهب والآراء.

٨- وعليه أيضا عدم تتبع الشكوك العقلية بما يفضى إلى بطلان الأصل الذى قام عليه الدليل الضرورى، وقد قرر الإمام الفخر الرازى هذه القاعدة عند مناقشته لخلاف المتكلمين فى معنى الترك، فقد اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك، لكنهم اختلفوا فى تفسير الترك، فقال الأكثرون: ترك الفعل عبارة عن أن لا يفعل شيئا، ويبقى الأمر على العدم الأصلى.

قال الفخر: وهذا فيه إشكال؛ لأن القدرة صفة مؤثرة، والعدم عبارة عن نفى الأثر، فالقول بكون العدم أثرا للقدرة جمع بين النقيضين، وهو محال، ولأن الباقى حال بقائه لا يكون مقدورا، لأن تكوين الكائن محال.

وقال الباقون: الترك عبارة عن فعل الضد، فعلى هذا التقدير: القادر لا يخلو عن فعل الشىء وعن فعل ضده.

قال الفخر: وهذا يشكل من وجهين: الأول: أن من استلقى على قفاه ولم يعمل شيئا أصلا فإنه يعلم بالضرورة أنه لم يفعل ألبتة شيئا، فالقول بأنه فعل شيئا مخالف للضرورة.

الثانى: أن البارى تعالى كان تاركا لخلق العالم فى الأزل، فيلزم كونه فاعلا فى الأزل لضد العالم، وإذا كان ضد العالم

---

(١) انظر نصوص الفخر السابقة على التوالى فى: معالم أصول الدين (ص ٥٦، ٧٤، ٢٣-٢٤).
(٢) أرسطو، الأخلاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوى، (ص ٥٧).
(٣) معالم أصول الدين (ص ٦٩).
(٤) الاقتصاد، (ص ١٠٤).
(٥) معالم أصول الدين (ص ٦٧).
(٦) الغزالى، المنقذ من الضلال، (ص ١٠٠-١٠١).

أزليا امتنع زواله، فكان يجب أن لا يوجد العالم فى الأزل.

قال الفخر: ((والأصوب أن يقال: العلم بكون إله العالم قادرا على الفعل والترك، علم ضرورى، والشك فى هذه التفاصيل يوجب الشك فى تلك الجملة))[1].

فهذا النص يؤكد لنا أنه لا ينبغى على المصنف السقوط فى الشكوك العقلية التى لا تنتهى فى التفاصيل طالما أن العلم بالأصل علم ضرورى.

د- صياغة التصنيف:

١ - أية صياغة علمية - سواء كانت فى علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف - تتم وفق مفاهيم وحدود واضحة للألفاظ والمصطلحات[2]، ولهذا اعتنى العلماء كثيرا ببيان اصطلاحاتهم والفرق بينها وبين المعنى اللغوى، بحيث تتضح دلالات ألفاظهم بدقة، ولا تلتبس على القارئ.

فللصوفية – وكذلك للمتكلمين والفلاسفة – آداب مخصوصة واصطلاحات فى ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة فإذا عرض ما هو غير متعارف اصطلحوا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه[3].

ويرى ابن عربى أن كل علم إذا بسطته العبارة حسن وفهم معناه، أو قارب وعذب عند السامع الفهم، فهو علم العقل النظرى، أما علم الأسرار فإنه إذا أخذته العبارة سمج واعتاص على الأفهام دركه، وخشن... فلهذا كثيرا ما يوصله صاحب العلم بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية[4].

ولا بد للمصنف فى علم ما من اتباع المشهور عند أهله، ويبدو أن قاعدة ((لا مشاحة فى الاصطلاح)) ليست بإطلاق، يقول الخوارزمى: ((ويسمى عبد الله بن المقفع الجوهر عيناً، وكذلك سمى عامة المقولات وسائر ما يذكر فى فصول هذا الباب بأسماء اطرحها أهل الصناعة فتركت ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم))[5].

إن النص السابق للخوارزمى يشير إلى قضية دقيقة فالاعتراض على ابن المقفع ليس فى اختراع معانى اصطلاحية ولكن فى وضع ألفاظ (دوال) على معانى (مدلولات) متفق عليها.

ومكانة ابن المقفع زمانياً تجعله يلعب دور المؤسس للغة العلمية بسبقه فى الترجمة.

ولكن بعد أن تستقر اللغة العلمية (دوال – مدلولات) فليس للمصنف ترك المستقر إلى غير المستقر حتى تكون هناك لغة مشتركة بينهم، فأين هذا كله قاعدة ((لا مشاحة فى الاصطلاح))، إن هذه القاعدة المستقرة يحتمل تطبيقها على عدة مستويات:

أولاً: على مستوى علم ما للجماعة العلمية فى مقابل جماعة علمية لعلم آخر فليس لأى من الجماعتين مشاحة الأخرى فى مصطلح، كمصطلح ((الكلام)) له معنى اصطلاحى عند المتكلمين وآخر عند النحاة. كما أن الجدل العلمى داخل الجماعة العلمية المعينة حول الدوال أو المدلولات الاصطلاحية كثير جدا، تحريراً للدال أو تحريراً للمدلول.

ثانياً: على المستوى الفردى فى مقابل الجماعة العلمية:

- ففى رأى الخوارزمى ليس لنا استخدام ألفاظ اطرحها الجماعة.

- يعانى المتلقى عند استخدام مصنف ما للغة اصطلاحية خاصة أو لمعانى اصطلاحية خاصة، ويشعر بتعسر الفهم بفقدان اللغة المشتركة ومن هنا لابد عند استخدام (دوال - مدلولات اصطلاحية) خاصة من النص الصريح والواضح عليها.

نخلص من هذا فيما يخص مناهج التصنيف أنه يجمل بالمصنف ما يلى:

(١) معالم أصول الدين (ص ٨٤ – ٨٥).
(٢) راجع: أ/د سعيد مراد، فلسفة التاريخ عند مسكويه، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٣٩).
(٣) محمد أسعد صاحب زاده، بغية الواجد فى مكتوبات مولانا خالد، (ص ١٨).
(٤) ابن عربى، الفتوحات، (٣٣/١).
(٥) الخوارزمى، مفاتيح العلوم، (ص١٤٣).

- مراعاة الاصطلاح المستقر حتى لا يفقد المصنف اللغة المشتركة بينه وبين القارئ.
- عند مخالفة الاصطلاح المستقر لابد من بيان ذلك بوضوح وفى موضعه المعتاد، حتى يسهل وصول القارئ إليه ووقوفه على مخالفة المصنف للاصطلاح المستقر بسهولة بحيث لا يضل فهمه فى القراءة. كتطبيق ذلك نجده واضحاً عند ابن عربى حيث ينص على المصطلح المستقر ثم ينبه على اختياره.

٢- وينبهنا الإمام ابن خلدون على قضية مؤثرة فى التصنيف، وهى أن الاصطلاحات فى تعليم العلوم مخلطة على المتعلم، حتى لقد يظن كثير من المتعلمين أنها جزء من العلم. ويضع ابن خلدون الحل لذلك فى مباشرة المتعلم لاختلاف طرق المعلمين فيها بكثرة الشيوخ الذين يأخذ المتعلم عليهم، فلقاء المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها، ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام فى الملكات، ويصحح معارفه ويميزها عن سواها، مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتها من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم(١).

ومع اختلاف الوقت الآن بحيث لا يتيسر دائما أخذ العلم عن الشيوخ، ويتعسر تماما الإكثار منهم يبقى مواجهة تلك المشكلة من خلال التصنيف فى العلم نفسه، ويفيدنا نص ابن خلدون هنا فى وضع أيدينا على المشكلة، والتى رأى مواجهتها عن طريق الإكثار من الشيوخ.

ونرى نحن مواجهتها من خلال التصنيف، فينبغى على المصنف مراعاة هذه الإشكالية من خلال بعض الإجراءات التى يمكن اقتراحها:

- ينبغى على المصنف ألا يستقل قدر الإمكان باصطلاح خاص به.
- ينبغى على المصنف أن يجرد العلم قدر المستطاع ويخلصه من تراكم الاصطلاحات وأنحاء التعليم وطرق التوصيل قدر المستطاع، ويميز المعارف العلمية المختصة بالعلم من غيرها. بحيث يسهل على المتعلم طريق التعلم والفهم.

ومن منظور آخر، فإنه لا بد أن يمضى وقت طويل جدا قبل أن يسلس لنا الأسلوب الكتابى فى العلوم الفلسفية ويظل الفلاسفة يكتبون دوما سنوات طوالا حتى تتوافر لهم الأدوات اللازمة للتعبير، والمشكلة ليس فقط مشكلة إيجاد الألفاظ اللازمة من أجل الإشارة إلى مسمياتها فى الواقع أو فى الفكر، ولكن المشكلة الأعمق والأهم هى فى التعبير عن فيلسوف معين أو عن فلسفة بعينها تعبيرا صحيحا يعبر عن حقيقتهما. إن نصف مهنة الفلسفة - على حد تعبير الدكتور الديدى - ينحصر فى استكمال القدرة على التأليف والتعبير الفلسفيين، وينحصر نصفها الآخر فى الإلمام إلماما تفصيليا دقيقا بكتابها وتواريخها ومذاهبها ورجالها.

ولهذا ينتقد - من وجهة نظر الدكتور الديدى - أن نخجل من استخدام اللغة استخداما فلسفيا خشية إثارة القيل والقال لدى الجمهور، ونريد عادة أن نكتب بالأسلوب البسيط جدا حتى تنفتح أمامنا مختلف المجالات، وحتى نصبح فى مستوى الأدب لا فى مستوى الفلسفة، ثم فى مستوى الصحافة لا فى مستوى الأدب، ثم فى مستوى التحرير التلغرافى الفارغ من المضمون، لا فى مستوى التعبير الفلسفى الصحيح، ولهذا فالمشكلة الأولى هى مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها، والمشكلة الثانية هى مشكلة تناول المشكلات الفلسفية بلغات تتناسب مع أصولها وطبيعتها، ومن الضرورى أن نعير مشكلة التعبير الفلسفى كل ما يليق بها من مكانة، وأن نعنى عناية لائقة بطرائق التعبير الفلسفى(٢).

إن الكلام السابق يلقى ضوءًا كاشفًا على أحد مشكلات منهج التصنيف، وهى لغة التعبير الفلسفى التى لا بد أن تتمتع ليس فقط بالاصطلاحية الدقيقة، بل بروح الفلسفة وأساليبها.

٣- على المصنف القيام بتحرير التصنيف بمراعاة القواعد العلمية الصحيحة، والتعبير الفنى والاصطلاحى الدقيق، مع ذكر القيود اللازمة، وألا يطلق فى موضع التقييد، ولا يقيد فى موضع الإطلاق، وأن يكثر من قراءة كتابه

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٩) باختصار وتصرف.
(٢) أ/د عبد الفتاح الديدى، الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، (ص ٨-١٢) باختصار وتصرف.

على الطلبة، مما يؤدى إلى مراجعته وتدقيق عبارته حتى إنه قيل: ((لا يحرر الكتاب إلا الطلبة)) وهذه فائدة جليلة استفدناها من الإمام القسطلانى، حيث ألف شرحه إرشاد السارى إلى صحيح البخارى قبل أن يشرح شيخ الإسلام زكريا الأنصارى الصحيح، فلما أراد شرحه كان القسطلانى يقول لصديقه الشيخ عبد الوهاب الشعرانى: احضر عند شيخ الإسلام ومعك شرحى فمهما وجدته خالفنى فيه فاكتبه لى فى ورقة... ويقول له: لا تغفل عما يخالفنى فيه الشيخ زكريا، فإنه لا يحرر الكتاب إلا الطلبة ولا طلبة لى[1].وقد ذكر الشعرانى[2] عن شيخ الإسلام زكريا أنه قرئ عليه شرح البهجة (٥٧) مرة حتى أتم تحريره.

تفيد هذه القاعدة أنه كان لا يحرر عبارة الكتاب إلا قراءة مؤلفه له على تلاميذه، ومع مناقشاتهم واستفساراتهم يحرر الشيخ عبارته فى ضوء ذلك.

٤- ولا بد من حسن العرض، وربما يصادف أحد المصنفين موضوعا ما لا يجد ابتكارا أو تجديدا يستطيع أن يقدمه فى مجاله، ولكن ربما يكون حسن العرض وبراعته كفيلان بشيوع مصنفه واشتهاره، كما هو الحال بخصوص قسم التصوف فى الإشارات لابن سينا بحسب رأى الدكتور عبد الحليم محمود الذى يرى أنه ليس فى التصوف ابتكار من ناحية الموضوع، ولكن الفضل كل الفضل لابن سينا إنما هو فى هذا العرض البارع[3].

٥ - وأمام المصنف طريقان للعرض الاختصار أو البسط، والمختصر من المصنفات هو: ما قل لفظه، وكثر معناه. وقيل: هو رد الكلام إلى قليله مع استيفاء المعنى وتحصيله. وقيل: الإقلال بلا إخلال. وقيل: تكثير المعانى وتقليل المبانى. وقيل: حذف الفضول مع استيفاء الأصول. وقيل: تقليل المستكثر وضم المنتشر. إلى غير ذلك من العبارات الرشيقة[4]، التى توضح أغراض العلماء من تصنيف المختصرات. والقاعدة فى ذلك: أن الكلام يختصر ليحفظ، ويبسط ليفهم.

وهناك طريقان للعلماء فى قلة لفظ المختصر وكثرة معناه، فقال بعضهم: إن ذلك شرط فى المختصر أن يكثر معناه. وقال آخرون: لا يشترط ذلك، بل اعتبار قلة اللفظ وكثرة المعنى إنما هو من جهة اللغة، وأما فى الاصطلاح فالمختصر ما قل لفظه، سواء كثر معناه أو قل أو ساوى، فقيد كثرة المعنى معتبر لغة لا اصطلاحا[5].

والمتأمل فى صنيع العلماء يجد أن الاتجاهين موجودان فى منهج التصنيف فى المختصر، فمنهم من يقصد إلى تقليل اللفظ مع تكثير المعنى بحيث يحتاج بسط الأسطر القليلة إلى صفحات عدة، ومنهم من لا يقصد إلى ذلك بل غرضه هو ذكر أهم مسائل العلم، وعدم التطويل على الطالب المبتدئ، مع كون ما ذكره يسهل فهمه من قريب. ويدع ما يزيد على ذلك إلى المطولات اتكالا عليها[6].

٦- وعليه عدم الاستقصاء فى جمع الأقاويل، وهذا المبدأ قرره أرسطو بوضوح فى ديباجة كتابه الأخلاق حيث يقول: ((... وقد يكتفى بما نقوله فيه إن نحن شرحناه بحسب ما يمكن فى المادة الموضوعة له، فإنه ليس ينبغى أن نطلب الاستقصاء فى جميع الأقاويل على مثال واحد... فإن من شأن الأديب أن يكون مبلغ طلبه للاستقصاء فى كل واحد من أجناس الأمور المطلوبة بحسب ما تحتمله طبيعة ذلك الأمر المطلوب))[7].

---

(١) الغزى، الكواكب السائرة (١٢٧/١)، نقلا عن: جلال الدين السيوطى للشكعة (ص٩٧- ٩٨).

(٢) الشعرانى، الطبقات الصغرى، (ص ٣٦).

(٣) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٧٣ - ٢٧٤).

(٤) الباجورى، حاشيته على شرح ابن قاسم فى فقه الشافعية، (١٨/١). ومما يدل على أن منه المختصرات بحاجة إلى إعادة تقويم أن دى بور رغم كون إيجازه لم يفته الوقوف عند المختصرات الجامعة (ص ٣٥٧ - ٣٦٠)، منوها على أنه لو كان يكتب تاريخا لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية لكان يتحتم عليه أن يجعل لهذا الموضوع مكانا أكبر،

(٥) أشار إلى هذا المعنى: الباجورى فى حاشيته على شرح ابن قاسم فى فقه الشافعية، (١٨/١).

(٦) قرر الشيخ الباجورى قريب من هذا المعنى، حيث أكد أنه لا يؤاخذ المختصِر بترك بعض أنواع الشىء اتكالا على المطولات، انظر: حاشيته على ابن قاسم (٢٤/١).

(٧) أرسطو، الأخلاق، بتحقيق أ/د عبد الرحمن بدوى، (ص ٥٥ - ٥٦).

فعلى المصنف أن يشرح موضوعه بحسب ما يمكنه وبقدر طاقته، ومن خلال المادة الموضوعة له، وليس عليه أبدا أن يطلب الاستقصاء دائما فى جميع المسائل التى يعرض لها، ويتناولها دائما باتساع واستقصاء على مثال واحد.

٧- وعليه العناية بضرب الأمثال، والغرض من ذلك هو توضيح المسألة، أو القاعدة محل الشرح، بحيث يقرب فهم الكلام من ذهن القارئ، وربما سموا ضرب المثال بالتصوير، أو تصوير المسألة، أو صورة المسألة كذا وكذا.

ولعل أكثر من اعتنى بضرب الأمثلة هو الإمام الغزالى، وهى ملاحظة لافتة للنظر فى مصنفاته كافة، سواء فى علم الكلام أو التصوف، ومجال التمثيل أو التصوير عنده لا يقتصر على المسائل أو القواعد العلمية، بل يتسع ليشمل المعانى والأفكار التى يطرحها، ومن نماذج ذلك عنده كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد، حيث نصادف هذه الظاهرة من الأسطر الأولى للكتاب، فعند كلامه عن جدلية (العقل / النقل) يقول: ((... قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل الغرور...))[1]. وهكذا يمضى به الكلام، مؤيدا لأفكاره دائما بضرب الأمثلة من الحياة العامة، والتى يتبين معناها بسهولة مما يساعد على وصول فكرته إلى القارئ غير المتخصص بأسهل طريق.

وسنجد الاهتمام بضرب الأمثال واضحا فى كتابات الصوفية المشتغلين بالتربية لحرصهم على إيصال المعنى لمريديهم[2].

(١) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٣ – ٤.

(٢) أ/د زيدان، مقدمة فواتح الجمال، (ص ١٠٩).

الفصل الثاني: شروط التصنيف وآفاته وطرقه وأدواته وآدابه ومشكلاته

أولا: شروط منهج التصنيف وآفاته
ثانيا: طرق منهج التصنيف
ثالثا: أدوات منهج التصنيف
رابعا: آداب منهج التصنيف
خامسا: مشكلات منهج التصنيف

أولا: شروط منهج التصنيف وآفاته:

هناك العديد من الشروط التى ينبغى أن يتحلى بها المصنف، ومن الممكن هنا أن نستدعى شروط التعلم والتعليم التى ذكرها شيخ الإسلام زكريا الأنصارى، فإنها جميعا تعتبر شروطا للتصنيف من باب أولى حيث إن التعلم بطبيعة الحال مرحلة سابقة على التصنيف والتأليف، أما آفات الاشتغال فعدمها على الحقيقة شروط له أيضا، قال رحمه الله تعالى: ((أما شـروط تعليمها (يعنى العلوم) وتعلمها فاثنا عشرة:

أحدها: أن يقصد به ما وضع ذلك العلم له فلا يقصد به غير ذلك كاكتساب مال أو جاه أو مغالبـة خـصم، أو مكاثرة.

ثانيها: أن يقصد العلم الذى تقبله طباعه، إذ ليس كل واحد يصلح لتعلم العلوم، ولا كل من يصلح لتعلمها يصلح لجميعها، بل كل ميسر لما خلق له.

ثالثها: أن يعلم غاية ذلك العلم ليكون على ثقة من أمره.

رابعها: أن يستوعب ذلك العلم من أوله إلى آخره تصورا أو تصديقا. (وكذلك لا بد للمصنف أن يستوعب العلم الذى يكتب فيه أولا، وإن لم يجمعه كله فى تصنيفه).

خامسها: أن يقصد فيه الكتب الجيدة المستوعبة لجملة الفن (مصادر التعلم ومصادر التصنيف).

سادسها: أن يقرأ على شيخ مرشد أمين ناصح، ولا يستبد بنفسه وذكائه.

سابعها: أن يذاكر به الأقران والأنظار طلبا للتحقيق لا للمغالبة، بل للمعاونة على الإفادة والاستفادة.

ثامنها: أنه إذا حصل ذلك العلم لا يضيعه بإهماله، ولا يمنعه مستحقه، ولا يؤتيه غير مستحقه، ويثبت مـا اسـتنبطه بفكره مما لم يسبق إليه لمن أتى بعده، كما فعل من قبله فمواهب الله تعالى لا تقف على حد.

تاسعها: أن لا يعتقد فى علم أنه حصل منه مقدارا لا يمكن الزيادة عليه، فذلك نقص وحرمان.

عاشرها: أن يعلم أن لكل علم حدا فلا يتجاوزه ولا ينقص عنه.

حادى عشرها: أن لا يدخِلَ علما فى علم آخر، لا فى تعلم ولا فى مناظرة، لأن ذلك يشوش الفكر.

ثانى عشرها: أن يراعى كل من المتعلم والمعلم، لأن معلمه كالأب بل أعظم، لأن أباه أخرجه إلى دار الفناء، ومعلمه دله على دار البقاء.

واعلم أن للاشتغال بالعلم آفات كثيرة، عدمها فى الحقيقة شروط له:

فمنها: الوثوق بالزمن المستقبل، فيترك التعلم حالا، إذ اليوم فى التعلم والتعليم أفضل من غده، وأفضل من أمـسه، والإنسان كلما كبر كثرت عوائقه.

ومنها: الوثوق بالذكاء، فكثير من فاته العلم بركونه إلى ذكائه، وتسويفه أيام الاشتغال.

ومنها: التنقل من علم قبل إتقانه إلى علم آخر، أو من شيخ إلى آخر قبل إتقان ما بدأ به عليه، فإنه هدم لما قد بنى.

ومنها: طلب الدنيا والتردد إلى أهلها، والوقوف على أبوا م.

ومنها: ولاية المناصب فإ ا شاغلة مانعة، كما أن ضيق الحال أيضا مانع...))[1].

فكل هذه الشروط الآفات صالحة تماما لأن تكون شروطا للتصنيف وآفات له، نظرا لتواصل عملية التعليم والتعلم والتصنيف فى الزمن الحالى، حيث يمثل الجميع دائرة واحدة متكاملة.

ثانيا: طرق منهج التصنيف:

من طرق التصنيف: طريقة الاجتهاد أو التقليد، وفى ذلك يقول السيوطى: ((وقد رأيت أن أصنف كتابا مبسوطاً فى تحريمه (المنطق) على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعاً مانعاً))[2]. ويفيد هذا النص:

- أن هناك اختلافا بين التصنيف على طريقة الاجتهاد وعلى طريقة التقليد.
- أهمية تحديد الطريقة التى سير عليها المصنف.
- أنه ليس من الضرورى أن يسير المصنف فى عمله على طريقة الاجتهاد، بل له أن يلزم مذهبا بعينه، أو اتجاها بعينه، وينبه على ذلك فى مقدمته، ويصبح ذلك كالشرط اللازم تنفيذه، فلا يقبل أن يلتزم بالتأليف على قواعد مـذهب بعينـه، ويصرح بذلك فى مقدمته ثم يخرج عنه، لما فى ذلك من التشويش على القارئ لاعتقاده أن ذلك المذكور من المذهب، وليس كذلك.

كما لا ينبغى للمصنف أن يصرح بأنه سيسير على طريقة الاجتهاد، ثم يلزم مذهبا بعينه لا يخرج عنه، لما فيه أيضا من خداع القارئ، وإيهامه ما لم يكن حاصلا.

وفى الحقيقة فإن طرق التصنيف هى بعينها مناهج التصنيف، بناء على أن المنهج هو الطريقة... إلخ، ومن هنا فيمكن اعتبار القسم الثانى من الدراسة هو تفصيل لطرق التصنيف.

ثالثا: أدوات منهج التصنيف:

ما هى أدوات الوصول إلى منهج تصنيف سليم وعلمى؟ إن إجابة هذا السؤال تمثل أهمية فى مجال بحثنا، والحقيقة أن هناك الكثير من الأدوات المنهجية والفلسفية التى ينبغى للمصنف فى علوم الفلسفة الإسلامية أن يتحلى ـا، وباسـتقراء المعجم الفلسفى الذى أصدره مجمع اللغة العربية أمكن رصد بعض هذه الأدوات، التى نسردها سردا فيما يلى، مقتـصرين على ذلك، لئلا يطول الكلام، مع كون أغلبها له علاقة واضحة بمنهج التصنيف، ويكاد لا يكون هناك نـزاع فى أهميـة مراعاته أثناء التصنيف، لكنها معايير مستبطنة فى الأغلب الأعم، والمراد برصدها فى هذه الصورة السردية هو إلقاء الـضوء عليها، وتوجيه مزيد من الوعى إليها، ولفت الأنظار إليها، على أنه يمكن فيما بعد تعميق النظر فى هذه الأدوات وتقـسيمها على اعتبارات شتى :

---

(١) شيخ الإسلام زكريا الأنصارى، اللؤلؤ النظيم فى روم التعلم والتعليم، (ص ١٨ - ٢٢) باختصار وإضافات بين الأقواس.

(٢) السيوطى، صون المنطق، (ص٣، ١٤).

١) ابتغاء القيم العليا فى التصنيف (الحق - الخير - الجمال[١]) (المعجم الفلسفى مجمع اللغة ص٦٢، ٧٣، ٨١، والعزو فى جميع ما يأتى إليه)
٢) الابتكار والأصالة (مضاف)
٣) الإتمام (ص٣٧)
٤) الاحتجاج (ص٦٧)
٥) الإدراج (ص٦)
٦) الإدراك (ص٦)
٧) الإرادة (ص٧)، (لاحظ منهج ابن عربى والشعرانى)
٨) الأساس (ص١٠)
٩) الاستغراق (ص١١)
١٠) الاستقلال وعدم التبعية (ص١٢، ٣٧)
١١) الاستنباط (ص١٢).
١٢) اعتماد الصحيح (ص١٠٥)
١٣) أفكار مطابقة (ص١٣٨)
١٤) الانتخاب والتلفيق (ص ٢٤، ٥٤)
١٥) الانتقال (ص٢٤)
١٦) الانسجام (ص٢٤)
١٧) الإنصاف (ص٢٦)
١٨) البرهان (ص٣٣)
١٩) البعد عن الأوهام (ص٢٨)
٢٠) البعد عن الشذوذ (ص١٠٢)
٢١) البعد عن تحصيل الحاصل (ص٣٩)
٢٢) البعد عن نافلة القول (ص١٩٩)
٢٣) البنيان (ص٣٤)
٢٤) التأمل (ص٣٧ – ص٧٧ - ص١٨٤)
٢٦) التجديد (ص٣٨)
٢٧) التجربة (ص٣٨)
٢٨) التجريد (ص٣٩)
٢٩) التحقيق (ص٤٠)
٣٠) التحليل (ص٤٠)
٣١) التدبر (ص٤٢)
٣٢) التدرج (ص٤٢)
٣٣) التركيب (ص٤٣)
٣٤) التزام الحقيقة (ص٧٤)
٣٥) التزام المبادئ العقلية (ص١٦٥)
٣٦) التزام المبدأ القصد (ص١٦٨)
٣٧) التسامح (ص٤٤)
٣٨) التفسيرية / المعيارية (ص١٢٨)
٣٩) التفكر (ص٥١)
٤٠) التفكير (ص٥١)
٤١) التقدم والتراجع (ص٥١)
٤٢) التقعيد (ص١٤٤)
٤٣) التمثل (ص ٥٤)
٤٤) تميز الأسلوب (ص١٣)
٤٥) التناظر (ص٥٥)
٤٦) تنظيم المعرفة (ص٥٦)
٤٧) التوليد (يلاحظ طريقة المحاسبى) (ص٥٧)
٤٨) الجدل (ص٥٩)
٤٩) جمع الوقائع قبل التصنيف (ص١٠٨، صيد بانوس)
٥٠) الحدس (ص٦٩)
٥١) حذر الغلط (ص١٣٣)
٥٢) حذف غير الملائم (ص٧٠)
٥٣) الحرية (ص٧١)
٥٤) الحكم والتقرير (ص٥٢، ٧٤)
٥٥) الحكمة (ص٧٥)
٥٦) دقة الوصف (ص٢١٣)
٥٧) الذكاء (ص٨٨)
٥٨) الرمزية / الوضوح (ص٩٢)
٥٩) الروح العلمية (ص٩٣)
٦٠) الروية (ص٩٤)
٦١) السداد (ص٦٦)
٦٢) السر (كشفه محمود/مذموم) (ص٩٧)

---

(١) انظر بخصوص رؤية للجمال من منظور الفكر الفلسفى الإسلامى: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ١١ - ٧٠). وإذا كان للمسلمين منظورهم الخاص للجمال، والذى أثر فى كل أنشطتهم الحضارية، فإن ذلك من الضرورى أن يؤثر على نشاطهم التصنيفى.

63) سلامة العقل (ص120)
64) سلامة الموازين (ص198)
65) سلامة الموقف (ص197)
66) سلامة الوعى (ص215)
67) سلامة قوانين الفكر (ص149)
68) السلامة من الغنوص (ص133) (لاحظ الفرق بين الغنوص والعرفان الصوفى)
69) الشجاعة (ص101)
70) الشخصية (قوتها، فقدها، حريتها) (ص101)
71) الشك المنهجى (ص103)
72) صحة الدليل والنظر (ص84 - ص201)
74) الصدق (ص105)
75) الصراحة / الضمنية (ص106)
76) الصرامة (عدم الصرامة مثلا فى التصوف الإسلامى: الطرق متعددة بتعدد الأشخاص) (ص106)
77) الصنعة: أحسنها (ص106)
78) طرح المفارقات (ص188)
79) عتبة الشعور (ص117)
80) عدم التبسيط (ص37)
81) عدم التسليم للخفى والمجهول (ص80)
82) عدم التعميم (ص129)
83) عدم الدعوى (ص83)
84) عدم المغالطة (ص188)
85) عدم تجاهل المقلوب (ص38)
86) عدم تنافر الأفكار (ص169)
87) العقلانية / مجاوزتها (ص171)
88) العلمية (ص123 - 124)
89) عمق الفكر (ص137)
90) عمق الفهم (ص141)
91) القدرة على إدراك العلاقات (ص122)
92) القدرة على الاستدلال (ص11)
93) القدرة على الاستقراء (ص12)
94) القدرة على الاستنتاج (ص13)
95) القدرة على التعبير (ص48)
96) القدرة على التنظير (ص202)
97) القدرة على التنظيم (ص195)
98) القدرة على الوصف والتفسير والتقدير (ص51)
99) القدرة على تمييز الأصناف (ص106، الصنف)
100) القدرة على حل المعضلات (ص187)
101) قوة الملاحظة (ص191)
102) قيمة الآراء (ص151)
103) المدرسية (ص173)
104) المطابقة (ص185) (يراجع بخصوصها مقدمة سعاد الحكيم للمعجم الصوفى)
105) المنهج (ص195).
106) المنهج المقارن (ص189)
107) موافقة العقل جمعى (ص121)
108) الموضوعية (ص179، 196)
109) الموضوعية / الذاتية (ص87، 197)
110) النظام (ص201)
111) النفع (ص199)
112) النقد (ص180)
113) نقد الخرافة (ص80)
114) نقد المقدسات الموهومة (ص36)
115) الواقعية / الطوبائية (ص113)
116) الوجدان والنزوع (ص51)
117) وضوح الغاية والغرض (ص131، 132)
118) وضوح المذهب واستقراره (ص174)
119) وضوح النسق (ص200- 201)
120) الوضوح وعدم الغموض (ص132)
121) الوعى بالخطأ ونقده (ص80)
122) الوعى بالداخلى والخارجى (ص79، 83)

وما سبق يمثل محاولة أولية فحسب لجمع هذه المعايير، يعوزها الكثير من إعادة النظر والتنظيم، كما يمكن تقسيمها إلى أسر، معايير خاصة بنظرية المعرفة مثلا ومعايير خاصة بمنهج البحث. وإنما آثرنا أن نستعرض المعجم الفلسفى لأنه من المفترض له أن يكون قد غطى أغلب مسائل الفلسفة، وإن كان كثير مما ذكرناه يمكن استخراجه أيضا من نصوص العلماء، وأيضا يمكن الإضافة على ما تقدم اقتراحه.

ونجد الكثير من الإشارات حول الموضوع عند طاش كبرى زاده مثلا فى كتبه المهم مفتاح السعادة، فمن ذلك:

١- التحقيق، فيقول: من طلب التحقيق وصل إلى المراد.

٢- مراعاة الترتيب، فيقول: العلوم على تكثر درجاتها إما موصلة للعبد إلى مولاه، أو معينة على أسباب السلوك، ولها منازل مترتبة فى القرب والبعد من المقصد، ولكل واحد منها رتبة ترتيبا ضروريا يجب تنزيل كل منها فى رتبته فينبغى أن يراعى الترتيب فى تحصيلها فيبتدئ بالأهم فالأهم إذ البعض طريق إلى البعض، ومن وفق لرعاية ذلك الترتيب والتدريج فقد فاز بمطلوبه فوزا عظيما.

٣- الترقى، يقول: ليكن قصدك من كل علم الترقى به إلى ما فوقه.

٤- التأمل، يقول: ينبغى لطالب العلم (والمصنف أولى) أن يكون متأملا فى جميع الأوقات فى دقائق العلم ويعتاد ذلك فإنما تدرك الدقائق بالتأمل، ولذا قيل: تأمل تدرك.

٥- الكتابة قيد، يقول: وعليك أن تكتب كل ما استنبطته من الزوائد أو سمعته من الفوائد فإن العلم صيد والكتابة قيد. وقيل: ما حفظ فر، وما كُتب قر[1].

ويقول أبو الحسن ابن هذيل: ((والذى عليه فى التأليف المدار هو: حسن الانتقاء والاختيار مع الترتيب والتبويب والتهذيب والتقريب. قال بعض العلماء: اختيار الكلام أشد من نحت السهام. وقالوا: اختيار المرء وافد عقله، ورائد فضله ... وإنما يذم ويكره من الكلام ما كان لغوا غير نافع، وهزلا عن منهج الجد مانع، وأما ما ينبه به غافل، أويعلم به جاهل، ويذكر به عاقل، فذاك مما يحسن ويجمل، ويرجح به عقل سامعه ويَنبل، ويقرب ما بعد مأخذه عليه، ويسهل ما صعب تناوله بالتنبيه والإشارة إليه))[2].

رابعا: آداب منهج التصنيف:

ذكر الإمام النووى رحمه الله بعض الأمور التى يجب على المصنف أن يراعيها، فيقول:

١) ((وليحذر كل الحذر أن يشرع فى تصنيف ما لم يتأهل له، فإن ذلك يضره فى دينه وعلمه وعرضه.

٢) وليحذر أيضا من إخراج تصنيفه من يده إلا بعد تهذيبه، وترداد نظره فيه وتكريره.

٣) وليحرص على إيضاح العبارة، وإيجازها فلا يوضح إيضاحا ينتهى إلى الركاكة ولا يوجز إيجازا يفضى إلى المحق والاستغلاق.

٤) وينبغى أن يكون اعتناؤه من التصنيف بما لم يسبق إليه أكثر، والمراد بهذا أن لا يكون هناك مصنف يغنى عن مصنفه فى جميع أساليبه، فإن أغنى عن بعضها فليصنف من جنسه ما يزيد زيادات يحتفل بها مع ضم ما فاته من الأساليب.

٥) وليكن تصنيفه فيما يعم الانتفاع به ويكثر الاحتياج إليه))[3].

خامسا: مشكلات منهج التصنيف:

١- ينبغى على المؤلف الانتباه إلى مشكلات الموضوع الذى يعالجه وأن يتبصر لما هو مقدم عليه ولا يستهين به، ومن

---

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/٣٠، ٣٥- ٣٦).

(٢) أبو الحسن على بن عبد الرحمن بن هذيل (من أعيان القرن الثامن الهجرى)، عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، ص ٣-٤، ط مصطفى الحلبى، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م.

(٣)انظر: المجموع شرح المهذب، (١/٣٠).

النماذج المهمة لهذا الاستبصار - وإن كان من خارج الفلسفة الإسلامية - مقدمة ول ديورانت لقصة الحضارة، ومقدمة الموسوعة الفلسفية المختصرة(١).

وفى هذا الإطار يطرح الأستاذ الدكتور حامد طاهر معيارا مهما يساعدنا على عملية الاستبصار هذه، وهو: التمييز بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة، فالمشكلة الحقيقية فى مجال الفلسفة الإسلامية: ما كانت نابعة من حاجة المجتمع الإسلامى نفسه واتسمت بالطابع الإنسانى ويمكن تصور حل عقلى للإجابة عنها، ويتضح من ذلك أن المشكلة الزائفة هى التى تتصف بالمقابل لهذه المقاييس الثلاثة، فمن المشكلات الحقيقية مشكلة الصفات والإمامة فى علم الكلام، والسلوك النفسى والتجربة الصوفية فى علم التصوف، ومن المشكلات الزائفة نظرية الفيض، والنزاع بين الصوفية والفقهاء والذى ما كان ينبغى أن يحدث لو تم الكشف عن حقيقة كل من التصوف والفقه(٢).

٢- ومن المشكلات العديدة التى تواجه التصنيف: كثرة التآليف والمختصرات: ويوضح ذلك ما ذكره الإمام ابن خلدون: فيذكر أنه مما أضر الناس فى تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات فى التعاليم، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك، وحينئذ يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها، ولا يفى عمره بما كتب فى صناعة واحدة إذا تجرد لها، فيحتاج إلى دراسة أمهات الفن وما كتب عليها من شروح، وتمييز الطرق فيه إن كانت بين الطريقة المصرية والبغدادية والبصرية والكوفية والقرطبية ونحو ذلك من حواضر العلم الكبرى فى بلاد الإسلام والتى امتازت بطرق خاصة بها فى الكثير من العلوم، وبين طرق المتقدمين والمتأخرين، والمتعلم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها والعمر ينقضى فى واحد منها، ولو اقتصر المعلمون بالتعليم على مسائل الفن فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير، وكان التعليم سهلا، ومأخذه قريبا، ولكنه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، وكيف يطالب به المتعلم وينقضى عمره دونه، ولا يطمع أحد فى الغاية منه إلا فى القليل النادر، فالظاهر أن المتعلم لو قطع عمره فى هذا كله فلا يفى له بتحصيل علم العربية مثلا الذى هو آلة من الآلات ووسيلة فكيف يكون فى المقصود الذى هو الثمرة(٣).

وكثرة الاختصارات المؤلفة فى العلوم مخلة بالتعليم، فقد ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق فى العلوم ويدونون منها برنامجا مختصرا فى كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار فى الألفاظ وحشو القليل منها بالمعانى الكثيرة من ذلك الفن. وصار ذلك مخلا بالبلاغة وعسرا على الفهم، وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة فى الفنون فاختصروها للحفظ، وهو فساد فى التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطا على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبولها بعد، وهو من سوء التعليم. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعانى عليها، وصعوبة استخراج المسائل من بينها، لأن ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة، فينقطع فى فهمها حظ صالح من الوقت، ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم فى تلك المختصرات إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة فهى ملكة قاصرة عن الملكات التى تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة بكثرة ما يقع فى تلك من التكرار والإحاطة المفيدين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر عن التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات

---

(١) انظر: - ول ديورانت، (١/ الصفحات ز - ك). - ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ١ - ٩)، وهى مقدمة دقيقة للغاية من جهة وصف مشكلة تصنيف هذه الموسوعة، وكيف تم تصميم منهجها لتجاوز هذه المشكلات.

(٢) راجع للتوسع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١١٧ - ١٣٧)، وله أيضا: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٥-١١١). كما عمل على تطبيق هذا المعيار فى نقد الفلسفة الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال بحثه: (خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر، ص ٤١ - ٥٤)، وهى مشكلات يرى أنه ينبغى على الفلسفة الإسلامية المعاصرة أن تتوجه لحلها قياما بدورها فى مواجهة مشكلات المجتمع المعاصر، وهذه المشكلات التى طرحها هى: مشكلة الفهم المنقوص للإسلام – مشكلة التعصب المغلق – مشكلة التخلف الحضارى – مشكلة التبعية الثقافية – مشكلة الأصالة والمعاصرة.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٠ – ٥٠١) باختصار وتصرف.

المختصرة. فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبوهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها[1].

٣- ومن مشكلات التصنيف: حجب اللغة والاصطلاح والخط والمباحث: فهناك عدة مستويات يمكن الحديث عنها هنا فيما يتعلق بجانب البحث فى مناهج التصنيف، وعلاقة ذلك باللغة، أولها: مستوى التعبير عن المعانى المتعارفة (حجاب اللغة)، ثانيها: مستوى التعبير عن المعانى غير المتعارفة والمستحدثة (حجاب الاصطلاح). ثالثها: مستوى الكتابة (حجاب الخط). رابعها: مستوى المباحث (حجاب معانى العلم).

المستوى الأول: التعبير عن المعانى المتعارفة (حجاب اللغة): وفى ذلك يقول ابن خلدون: ((مباحث العلوم كلها إنما هى فى المعانى الذهنية والخيالية، واللغات إنما هى ترجمان عما فى الضمائر من تلك المعانى يؤديها بعض إلى بعض بالمشافهة فى المناظرة والتعليم وممارسة البحث فى العلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك، والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعانى، ولا بد فى اقتناص تلك المعانى من ألفاظها من معرفة دلالتها اللغوية عليها، وجودة الملكة للناظر فيها، وإلا فيعتاص عليه اقتناصها، زيادة على ما يكون فى مباحثها الذهنية من الاعتياص، وإذا كانت ملكته فى تلك الدلالات راسخة، بحيث تتبادر المعانى إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها شأن البديهى والجبلى زال ذلك الحجاب بالجملة بين المعانى والفهم، أو خف، ولم يبق إلا معاناة ما فى المعانى من المباحث فقط))[2].

وإذا كان إزالة هذا الحجاب (حجاب اللغة) يقع عبؤه فى المقام الأول على القارئ أو المتلقى الذى ينبغى أن يحصل الملكة الكافية، إلا أننا لا يمكن أن نغفل منهجيا دور المصنف فى مواجهة هذا الحجاب أو التخفيف منه، وذلك عن طريق المستوى اللغوى الذى يكتب فيه عمله، بالحرص على اللغة العربية السليمة والبعيدة عن الإغراب ووحشى الكلام، وبالحرص على الصياغة الفنية الدقيقة غير المعقدة فى الوقت نفسه، مما يساعد القارئ على مواجهة حجاب اللغة.

المستوى الثانى: التعبير عن المعانى غير المتعارفة والمستحدثة (حجاب الاصطلاح): ((الناس لا يضعون الألفاظ إلا لما عرفوه من الأشياء وألفوه حتى من فنون المعرفة، أما ما لم يعرفوه وما لم يصلوا إليه من فنون العلم فلم يضعوا له ألفاظا تدل على معناه وحينما ترتقى مدارك إنسان ما حتى يحلق فى آفاق المجهول غير المنظور فإنه يقع فى دوامة الحيرة لا يستطيع التعبير عما شهد من جديد فى العلم والمعرفة ولا يجد من يشاركه فى نفس المشاهدة إلا القليل...))[3].

وقد كان لابن خلدون كلام مفصل عن مشكلة الاصطلاح أفردناه بعنوان خاص نظرا لأهميته[4].

على أن الاصطلاح يفتح الباب واسعا أمام المصنف للترجمة عن المعانى الجديدة التى لم يتواضع أهل اللغة عليها سابقا.

المستوى الثالث: مستوى الكتابة (حجاب الخط): يقول ابن خلدون: ((وإما إن احتاج المتعلم إلى الدراسة والتقييد بالكتاب ومشافهة الرسوم الخطية من الدواوين بمسائل العلوم، كان هنالك حجاب آخر بين الخط ورسومه فى الكتاب، وبين الألفاظ المقولة فى الخيال، لأن رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الألفاظ المقولة، وما لم تعرف تلك الدلالة تعذرت معرفة العبارة، ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه من تحصيل ملكات العلوم أعوص من الحجاب الأول))[5].

ويستفاد من ذلك أن على المصنف – منهجيا – مراعاة قواعد الكتابة الخطية المستقرة، وعدم استحداث رموز كتابة خاصة به دون ضرورة مقتضية إلى ذلك، وهذا حتى يظل التواصل بينه وبين القارئ مستمرا ولا يكون الخط حجاب بينه وبينه[6].

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠١ - ٥٠٢) باختصار وتصرف.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٢) باختصار.
(٣) عبد القادر عطا، مقدمة علم القلوب، (ص ١١).
(٤) انظر هنا: (ص ١١١).
(٥) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٢- ٥١٣) باختصار.
(٦) انظر نموذجا لهذا الحجاب عند ابن خلدون نفسه فى ديباجة مقدمته، حيث تحدث عن أن كتابه يشتمل على أخبار البربر وبعض العجم، وفى أسمائهم أو بعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا، وقد واجه ابن خلدون هذا باصطلاح رسم خاص لهذه الحروف التى ليست فى العربية، ونص على ذلك بوضوح، ولكن يبدو أن هذا قد ضاع من الأصل الخطى الذى اعتمد عليه فى الطباعة، ولم يظهر له أثر فى المطبوع. انظر: المقدمة (ص ٣٢).

المستوى الرابع: مستوى المباحث (حجاب معانى العلم): يقول ابن خلدون: ((وإذا كانت ملكته فى الدلالة اللفظية والخطية مستحكمة ارتفعت الحجب بينه وبين المعانى، وصار إنما يعانى فهم مباحثها فقط))(١)، وقال أيضا: ((صاحب الملكة فى العبارة والخط صار له فهم الأقوال من الخط والمعانى من الأقوال كالجبلة الراسخة، وارتفعت الحجب بينه وبين المعانى))(٢).

٤- ومن مشكلات التصنيف فى الفلسفة الإسلامية: مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة: وهذه المشكلة أحد أهم المشكلات التى أثرت بقوة على علوم الفلسفة الإسلامية ومن ثم على التصنيف فيها، وكان مناقشة هذه القضية مثار اهتمام العديد من كبار الباحثين فى الفلسفة الإسلامية(٣).

فمن الموقف الفكرى للدينيين تجاه الفلسفة نشأ علم الكلام والتصوف، ومن موقف العقليين الإسلاميين تجاه الدين نشأ علم الفلسفة الإسلامية، ((لا سيما أن الموضوعات التى تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف المنهج والغاية، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلى أما الدين فإنه يستند أولا إلى الدليل النقلى، ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقى، ويستند فى مجمله إلى المبادئ الأساسية للمنطق العقلى، أما فى مجال الدين فإن الإيمان المطلق بصدق الوحى والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها... وكان لا بد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر... فالدين لا يتجاهل قضايا الفلسفة ومسلماتها لا سيما عند الخصوص أى أرباب النظر))(٤).

ويبدو أن جهم بن صفوان أول من خاض فى البيئة الإسلامية فى مشكلة الفلسفة بمعناه الفلسفى(٥)، والجهم معدود فى أصحاب الفرق والمتكلمين، وليس فيلسوفا أصالة.

ومع كون الفلاسفة الإسلاميين لم يخفوا إعجابهم بأرسطو والفلسفة اليونانية، إلا أنه لم يكن للفلاسفة الإسلاميين هذا الجانب المتعلق بالفلسفة فقط، ((بل إنهم كانوا ذوى جانب آخر معه، وهو أنهم ينتسبون إلى الإسلام... وقد كانت هذه الصفة مانعة لهم من أن يصوغوا مذاهبهم وأفكارهم دون مراعاة لهذا الدين...))(٦).

ومن هنا كان التأثير الأكبر عليهم من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة(٧) التى وصلت إلى الفكر الإسلامى على شكل فلسفة دينية إلهية تعنى بوحدة الإله كما تعنى بالزهد وسعادة النفس وتحررها من قيود الحس والمادة، وتقف من الدين

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٣).
(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥١٤) باختصار.
(٣) انظر على سبيل المثال: أ/د محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، (ص ٣٩ - ٦١). أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. أ/د محمد البهى، الفارابى الموفق والشارح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية. أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٢٣ - ٣٥٦). أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ٧٢ – ٨٩). أ/د محمد إبراهيم الفيومى، ملاحظات حول المدرسة الفلسفية فى الإسلام، (ص٧١-٨١). أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٧٥ – ٢٢٦). أ/د محيى الدين أحمد الصافى، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة. أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٥٧ – ٧٢). أ/د عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٣١ - ٤٣). أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٤٦ - ٦٣). أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ١٧ - ٢١). أ/د عبد الرحمن التليلى، ابن رشد الفيلسوف العالم، (ص ١٤٥ - ١٧٦). د/ رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين – من الغزالى وابن رشد إلى الطوسى وخواجه زاده، وهى دراسة ممتازة حول كتب التهافت الأربعة لهؤلاء الأعلام السابق ذكرهم: تهافت الغزالى وتهافت ابن رشد، وتهافت خواجه زاده (ت ٨٩٣ هـ) الذى طبع قديما بهامشهما (القاهرة، مصطفى الحلبى، ١٣٢١ هـ)، وتهافت علاء الدين الطوسى (ق ٩ هـ) وقد حققه أ/د رضا سعادة، وهذان العالمان الأخيران من علماء الدولة العثمانية. كما كان لهذه القضية فى الفلسفة الإسلامية تأثيرها على الفلسفة المسيحية واليهودية فى العصور الوسطى، انظر: أ/د زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى (ص ٩٧ – ٢٠٧).
(٤) انظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، الفصل الأول: مشكلة الفلسفة الإسلامية، (ص ٣-٤).
(٥) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٣٧١/١).
(٦) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٧٧).
(٧) للاستزادة بخصوص الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وأثرها على الفلسفة الإسلامية راجع: أ/د عبد الرحمن بدوى، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، والكتاب نصوص محققة قدم لها د/ بدوى. - أ/د محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، (ص ١٠٥ - ١٣٩).

والفلسفة موقف التقريب والتوفيق، فكان أمرا طبيعيا أن يجنح الفلاسفة الإسلاميون لها أول الأمر، إلى أن انتهى بهم الأمر إلى وضع الفلسفة جنبا إلى جنب مع الدين كلاهما ينبع من ذات المنبع، وكلاهما يهدى إلى حقيقة واحدة، ومن هنا بدأت نزعة التوفيق أو التلفيق، والتى كانت هى الأساس فى تيار التفلسف المشائى فى الفكر الإسلامى، ظهرت على استحياء عند الكندى، وبلغت أوجها عند الفارابى وابن سينا وابن رشد(١).

وقد واجه هؤلاء عقبات وصعوبات، والتى تمثل فروقا جوهرية بين الفلسفة والدين، منها:

الفرق فى المصدر والمنهج بين الشريعة والفلسفة، حيث تختلف الفلسفة عن الدين فيهما، خاصة فى نقطة البدء، فإن الفلسفة تبدأ بالنظر العقلى الحر، أما الدين فإنه يستخدم العقل فى حدود المعطيات الدينية التماسا للحجج العقلية التى تعضد عقائد الإيمان، من ثم فمن المفترض أن موقف عالم الدين يختلف عن موقف الفيلسوف.

تضمن الفلسفة لما يخالف العقيدة الإسلامية فى الألوهية والبعث والنبوة... إلخ، كما تبحث فى الفلسفة فى بعض الموضوعات التى لا يتعرض لها الدين أصالة، كأصل الكون وأصل الحياة وتطورها، وقوانين الطبيعة، وكيفية تحصيل المعرفة.

جو الريبة الذى أحاط بالفلسفة وترجمتها فى المجتمع الإسلامى بسبب اتجاهات الداعين للترجمة كالبرمكى والمأمون، أو المترجمين أنفسهم، أو دارسى الفلسفة فى كثير من الأحيان.

الاختلاف فى الموقف من المسلمات، فالفيلسوف يرى أن وجود مسلمات غير معترف بها هو إحدى العقبات الكبرى أمام التفكير الصحيح، بينما يرى عالم الدين ضرورة التسليم بالمسلمات الدينية، ومثال ذلك: قضية وجود الله، فهى مسلمة من الناحية الدينية، وقضية تحتاج إلى البرهنة عند الفلاسفة(٢).

((وكان على الفلاسفة إزاء هذا الوضع الحرج الذى وضعت فيه الفلسفة والخطر المحدق الذى يتهددهم بسبب اشتغالهم بها أن يبذلوا جهودهم لتعريف المسلمين بها، ومواجهة الأفكار والأحكام التى أذاعها خصومها عنها، وكان من وسائلهم الهامة لتحقيق هذه الغاية أن يبينوا للمسلمين أن الفلسفة لا تعارض الدين ولا تصادمه، ولا تسعى لكى تكون بديلا عنه، ومن هنا اكتسبت محاولتهم التقريب بين الدين والفلسفة أهمية كبرى عندهم، حتى ليمكن القول بأنها كانت تعد فى المقام الأول أهمية وخطرا، وأنها كانت كامنة وراء ما انتهوا إليه من آراء أو مذاهب، وأنها كانت مسألة حياة أو موت بالنسبة لهم))(٣). وقد اتخذوا لحل هذه القضية العديد من الوسائل والطرق، من بينها تعريف الفلسفة بما يؤكد على الجانب الإلهى فيها كما ذكرناه عند تناولنا لتعريف الفلسفة عند الإسلاميين، ومن بينها تصنيف علوم الفلسفة بما يشمل بعض موضوعات الشريعة، أو جعل مبادئ الفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية كما يمكن تحصيلها بالقوة العقلية، كما رأوا أن الفلسفة وإن اختلفت مصدرا ومنهجا عن الدين فقد اتحدت معه موضوعا وغاية (٤).

ومن هنا لجأ الفلاسفة الإسلاميون إلى التأويل رغبة فى التقريب بينهما، ومع كون التأويل له جانبان: تأويل الأفكار الفلسفية لتقترب من الدين، وتأويل النصوص الدينية للتوافق مع الأفكار الفلسفية، إلا أن الجانب الثانى كان هو الأغلب على الفلاسفة، وبمقتضى هذا التأويل مضوا يقرأون النصوص الدينية قراءة فلسفية، وإن اختلفت درجة التأويل وحدته بينهم(٥).

وهذا الموقف التوفيقى بين الحكمة والشريعة وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى كل فيلسوف، وسوف نتعرض للموقف التوفيقى لفلاسفة الإسلام: الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد عند تناولنا لمنهج التصنيف الفلسفى عند كل منهم

---

(١) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٦١).

(٢) للتوسع حولها، راجع: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٧٨ – ١٩٢). أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ٥٤ - ٥٧).

(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٩٣).

(٤) للتوسع فى هذه الوسائل والطرق التى عالج بها الفلاسفة الإسلاميون هذه القضية انظر: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٩٤ – ٢٠٢).

(٥) راجع: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ٢٠٢ – ٢٢١).

بتفصيل أكثر حسب موقف كل منهم، ورؤيته فى تناوله، ونقتصر هنا فقط على الخطوط العريضة للقضية.

بينما نجد حكيما إسلاميا مثل الراغب الأصفهانى يجمع فى محاولته للتوفيق بين الجانب النظرى والجانب العملى، من الناحية النظرية يقول – فيما حكاه عنه ظهير الدين البيهقى -: ((بين العقل والشرع تظاهر، ويفتقر أحدهما إلى الآخر))، ومن الناحية العملية فقد جمع الراغب – كما يلاحظ ظهير الدين البيهقى – فى تصانيفه بين الشريعة والحكمة، وإن كان حظه من المعقولات أكثر[1]، وهو ما يظهر جليا فى كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة، حيث يقدم فيه نظريته الأخلاقية جامعا فى منهجه بين الشريعة والفلسفة[2]، على أن للراغب نصا نفيسا يعبر عن رؤيته لهذه القضية الفلسفية المهمة حيث يقول: ((واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الأشياء دون جزئياتها، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطى الجميل، وحسن استعمال العدالة، وملازمة العفة، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك فى شىء شىء، والشرع يعرف كليات الأشياء ويبين ما الذى يجب أن يعتقد فى شىء شىء، وما الذى هو معد له شىء شىء، ولا يعرفنا العقل مثلا أن لحم الخنزير والدم والخمر حرام... فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة، والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل))[3].

ورغم أهمية هذه القضية عند المشائين فقد شكك فى مصداقيتها العديد من العلماء والباحثين المتقدمين والمعاصرين، بل نرى أن جمهور المتكلمين يمثلون موقف الرفض من هذا التوفيق، ومن ثم أخذ تفلسفهم منحى دينيا صرفا من خلال جهودهم فى علم الكلام، والتى تناولت رفض الكثير من المقولات الفلسفية التى تبناها الفلاسفة الإسلاميون.

وإذا كان موقف المتكلمين الرافض هو رفضا غير مباشر، فسنجد بعض المفكرين من يصرح بهذا بوضوح.

ومن هؤلاء أبو سليمان السجستانى[4]، الذى نادى بوجوب الفصل التام بين الدين والفلسفة، ويروى عنه تلميذه أبو حيان التوحيدى أنه قال حين عرض عليه رسائل أخوان الصفا، وقد زعموا أن الكمال لا يحصل إلا بانتظام الفلسفة اليونانية مع الشريعة الإسلامية، فقال السجستانى: ((ظنوا ما لا يكون، ولا يمكن، ولا يستطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة - التى هى علم النجوم والأفلاك والمجسطى والمقادير وآثر الطبيعة...- فى الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة، وهذا مرام دونه حدد (= منع)... إن الشريعة مأخوذة عن الله بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحى... وفى أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولا بد من التسليم للداعى إليه... وهناك يسقط (لم)، ويبطل (كيف)، ويزول (هلا)، ويذهب (لو)، و (ليت) فى الريح... وجملتها مشتملة على الخير... وأساسها على الورع... ليس فيها حديث المنجم ولا حديث صاحب الطبيعة ولا حديث المهندس... ولو كانت هذه جائزة وممكنة لكان الله قد نبه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوم شريعته بها، ولم يفعل ذلك بنفسه، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل نهى عن الخوض فى هذه الأشياء))[5].

ويقول أحد الباحثين المعاصرين بعد أن استعرض مذهب أبى البركات البغدادى فى نقد الفلسفة المشائية، ويعلق على ذلك بقوله: ((إذا ما وصل بنا هذا الفيلسوف (يعنى أبا البركات) اللاملتزم بشىء إلا بمنهجه الفلسفى، إلى أن هذه الفلسفة خاطئة فى معظم اتجاهاتها، فإن هذا الحكم لا بد وأن تطمئن إليه النفس، ويقر معه قرارها، وبذلك تغدو محاولة المشائين الإسلاميين للتقريب بين الدين والفلسفة محاولة مشكوك فيها إلى حد بعيد، وذلك من منطلق أن هذه الفلسفة فى ذاتها يعوزها اليقين وينقصها الاتساق، ويتخللها الباطل وضلال الفكرة وفسادها))[6].

---

(١) ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ١١٣).

(٢) الراغب الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة، بتحقيق أ/د أبو اليزيد العجمى، وقد أكد محققه على تلك الملاحظة التى ذكرناها فى مقدمة التحقيق (ص ١٦ - ١٧).

(٣) الراغب الأصفهانى، تفصيل النشأتين (ص ٦٩، مط المحمدية المصرية ١٣٢٣ هـ)، نقلا عن: أ/د محيى الدين أحمد الصافى، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ٨).

(٤) السجستانى هو تلميذ ليحيى بن عدى، ويحيى تلميذ للفارابى. انظر: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٧٠).

(٥) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، (٦/٢-٨)، باختصار وتصرف يسير.

(٦) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٩ – ١٠).

ويؤكد محمد إقبال على هذا الاتجاه حين يرى أن الحكمة الفلسفية ليست إلا حجابا للحقيقة، وأن بعض مذاهبـها البراقة تشبه أن تكون صدفة خالية من اللؤلؤ، وعلى المرء أن يبحث عن منهج أو مبدأ يستعين به على إتقـان الحيـاة، ولا ينهض بذلك إلا الدين[1].

واستخلاصا مما سبق فيما يخص بحثنا عن مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية، فإن أثر هذه القضية يبدو واضـحا سواء فى موقف المتبنيين للتوفيق وهم الفلاسفة المشائيون، أو الرافضين له وهم جمهور المتكلمين، فقد اختص الفلاسفة هـذه القضية ببعض الكتب كابن رشد فى فصل المقال، كما كان للمتكلمين الذين رفضوا الفلسفة منهجهم المختلف فى التأليف فى علم الكلام عن أولئك المتأثرين بالفلسفة اليونانية.

(١) انظر عرضا لآراء إقبال الفيلسوف الهندى المسلم المعاصر عن الدين والفلسفة عند: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، (ص ٢٠٢ - ٢٣٦).

القسم الثانى: التطبيق

مدخل: مناهج تصنيف عامة

الباب الأول: مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية)

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية

الفصل الثانى: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات فلسفية

الباب الثانى: مناهج التصنيف فى علم الكلام

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى علم الكلام

الفصل الثانى: تحليل مناهج التصنيف لخمسة اتجاهات وشخصيات كلامية

الباب الثالث: مناهج التصنيف فى التصوف

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى التصوف

الفصل الثانى: تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية

القسم الثانى: التطبيق

سنحاول فى هذا القسم استعراض بعض مناهج التصنيف التى استطعنا الوقوف عليها أو ملاحظتها من خلال أعمال علماء الإسلام، وفلاسفته، وقد أتى هذا القسم فى ثلاثة أبواب يختص كل باب منها بعلم: الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية) - علم الكلام - التصوف. وانقسم كل باب إلى مدخل يتناول بعض القضايا المتعلقة بكل علم منها، وقدرنا أنها مؤثرة على مناهج التصنيف فيه، وفصلين، شمل الفصل الأول من كل باب رصدا عاما لمناهج التصنيف فى كل علم منها، وشمل الفصل الثانى تحليل تفصيلى لخمسة نماذج فى كل علم، على ما سبق وفصلنا الكلام عنه فى خطة البحث.

ونقدم بين يدى هذه الأبواب الثلاثة بمدخل عام تطبيقى حول مناهج تصنيف عامة، أو يمكن تعميمها، وذلك قبل الشروع فى الجانب التطبيقى الخاص بعلوم الفلسفة الإسلامية.

مدخل: مناهج تصنيف عامة

أ- منهج التصنيف فى علوم المقاصد، والعلوم الآلية: عقد الإمام ابن خلدون فصلا ترجمه بقوله: ((فصل فى أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل))، ثم قال رحمه الله تعالى: ((اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هى آلية ووسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام، ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين.

فأما العلوم التى هى مقاصد فلا حرج فى توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكينا فى ملكته وإيضاحا لمعانيها المقصودة.

وأما العلوم التى هى آلة لغيرها كالعربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغى أن ينظر فيها إلا من حيث هى آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هى آلة له لا غير، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها، وربما كان ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع. وهذا كما فعل المتأخرون فى صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها من كونها آلة وصيرها من المقاصد. وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها فى العلوم المقصودة فهى نوع من اللغو، وهى أيضا مضرة بالمتعلمين على الإطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها، فإذا قطعوا العمر فى تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد))(١).

ويفيدنا هذا النص عدة أمور ينبغى مراعاتها فى التصنيف:

١) ضرورة التفرقة الواضحة بين علوم المقاصد وعلوم الآلات فى التصنيف.

٢) أن علوم الفلسفة الإسلامية من الشرعيات كعلم الكلام والتصوف، أو الفلسفيات كالطبيعيات والإلهيات من علوم المقاصد. وإن كان ابن خلدون لم يذكر التصوف، فهو إنما لم يقصد الحصر بما ذكره من العلوم لقوله ((كالشرعيات من...)) إلخ، وقد سبق منه أن جعل التصوف من علوم الشريعة(٢).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٥٠٥) باختصار.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٣٩).

٣) أن علوم المقاصد لا حرج من توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكينا فى ملكته وإيضاحا لمعانيها المقصودة. مع مراعاة التدرج مع جمهور الخطاب من مبتدئ ومتوسط ومنتهى على ما نبه عليه فى موضع آخر.

٤) أن علوم الآلات كالمنطق لا ينبغى أن ينظر فيها إلا من حيث هى آلة ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك مخرج لها عن المقصود، كما لا ينبغى أن يبحث فيها إلا ما له ثمرة فى العلوم المقصودة.

ب - منهج التصنيف فى جوامع الفنون: قام بعض العلماء المتأخرين كالسكاكى والسيوطى والمناوى، بالتصنيف فى عدة فنون بحيث يشملها كتاب واحد، فألف السكاكى كتابه الشهير (مفاتيح العلوم) والذى اشتمل على بعض علوم العربية. أما السيوطى فقد ألف كتابه النقاية التى جعلها فى أربعة عشر علماً، ثم قام بشرحها فى إتمام الدراية لقراء النقاية[١]، منها ما هو داخل فى موضوع بحثنا، كالعقيدة، والتصوف، وقد نص السيوطى على منهج التصنيف الذى اتبعه.

ونجد منهج التصنيف هذا عند الفلاسفة الإسلاميين الذين قصدوا إلى جمع علوم الفلسفة جميعها - على تنوعها - فى مؤلف واحد، كابن سينا فى الشفاء مثلا.

ج - منهج تصنيف الرسائل / الجوامع: لقد بدأ ظهور الرسائل فى علوم الفلسفة الإسلامية مع البواكير الأولى للتصنيف فى الحضارة الإسلامية منتصف القرن الثانى. أما الكندى (ت٢٥٢) فمؤلفاته الفلسفية (كما فى الفهرست ٥٢٢-٥٣١): تبلغ (٢٤٣) رسالة بحسب ما ذكره ابن النديم تغطى مجالات علوم الفلسفة القديمة كافة، يندر فيها الرسائل التى لها عنوان عام يوحى بأكثر من موضوع. وسنجد نفس الظاهرة فى علم الكلام واضحة للغاية[٢]. وهذه الظاهرة لا تنفرد بها الفلسفة الإسلامية بل نجده أيضا فى الفلسفة اليونانية[٣].

ويبدأ التصوف كغيره من العلوم بالتصنيف فى رسائل مفردة[٤]، بدأ بالمصنفين فى الزهديات كعبد الله بن المبارك وأحمد وهناد وغيرهم ثم ظهور المصنفين فى التصوف بالمعنى الاصطلاحى كالمحاسبى وابن أبى الدنيا والحكيم الترمذى، فكان أول التصنيف فى التصوف شأنه شأن الفلسفة وعلم الكلام بالكتابة فى موضوعات مفردة موضوع أو موضوعين، وظل الأمر عدة عقود هكذا حتى إذا اكتمل الحديث عن أغلب موضوعات هذا العلم أو ذاك ظهرت الحاجة إلى وضع جوامع تضم شتات ذلك شيئا فشيئا، ومع التراكم المعرفى، وتكاثر التآليف وانتشارها، ظهرت الحاجة إلى تصنيف الجوامع فى هذه الفنون، بحيث يجتمع فى مصنف واحد ما انتشر فى غيره من رسائل كثيرة. وما جرى فى الفلسفة الإسلامية جرى أيضا فى عامة علوم الإسلامية كالفقه والحديث.

وعند دراسة شخصية علمية ما: عادة ما ينصب الاهتمام على أعماله الكبرى، ولا تلقى الرسائل الصغيرة العناية الكافية، إلا أن هناك الكثير من العلماء الذين تمثل الرسائل أهمية كبرى فى تبين جهودهم، ومن هؤلاء الإمام الغزالى، وفى ذلك يقول الدكتور أبو العلا عفيفى[٥]: ((إن الغزالى الذى حارب الفلسفة وحاول هدمها فيلسوف من طراز آخر غير طراز الفارابى وابن سينا، والمصادر الخصبة فى فلسفته هى رسائله القصار كالمشكاة والرسالة اللدنية وبعض أجزاء من كتب المطولة كالإحياء ومقدمة المستصفى)).

---

(١) السيوطى، إتمام الدراية (ص٣).

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم (ص ٣٣١- ٣٨٨). مع ملاحظة قلة معرفته بالمصنفين من أهل السنة.

(٣) انظر ما يخص فلاسفة قبل الإسلام الفهرست (ص ٤٩٩- ٥٢٢)، حيث نلاحظ ظاهرة الرسائل أيضا فى فلاسفة اليونان.

ومن المؤكد أن مرحلة المتون والجوامع ثم الشروح هى مراحل تالية فى التصنيف على مرحلة الرسائل، ويذكر الإشكورى فى محبوب القلوب (١٩٤/١) أن الإسكندراسين كانوا ((يقتصرون على قراءة الكتب الستة عشر المذكورة لجالينوس فى موضع تعليم الطب بالإسكندرية، وكانوا يقرؤونها على الترتيب، ويجتمعون فى كل يوم على قراءة شىء منها وفهمه، ثم صرفوها إلى الجمل (المتون) والجوامع، ليسهل حفظهم لها ومعرفتهم إياها، ثم انفرد كل واحد منهم (يعنى من الإسكندرايين) بتفسير الستة عشر...)).

(٤) ابن النديم، الفهرست، (ص ٣٨٩ – ٣٩٧).

(٥) انظر : أ/د أبو العلا عفيفى ، مقدمة المشكاة ، (ص ٨) .

وإذن وبحسب رأى الدكتور أبى العلا فإن مصادر فلسفة الغزالى سنجده فى رسائله، وهذا يدفعنا إلى البحث بعناية أكبر عن منهج تصنيف الغزالى فى الرسائل، ليست كرسائل للغزالى فحسب تكلم فيها عن موضوعات شتى، بل كمصدر لفلسفته الخاصة.

فمع التطور الحاصل فى العلوم وتغطية الرسائل لأغلب الموضوعات ظهرت الحاجة لجمع ذلك بين دفتى كتاب واحد. بينما كانت همم المؤلفين أول الأمر كانت منصرفة لتأسيس العلم وتفتيق مسائل العلم وموضوعاته المختلفة.

فإذا كاد ذلك أن يكتمل فى صورته الأولى مشتتا تفرغت الهمم لجمعه فى كتاب واحد ووجدت من المادة الموضوعة ما يسمح بالتفنن فى تصنيفها وتنقيحها.

فمن الجوامع الفلسفية: الشفاء لابن سينا، والنجاة له، والمعتبر لأبى البركات البغدادى، ومن الجوامع الكلامية: المغنى للقاضى عبد الجبار، والمطالب العالية للفخر الرازى، والطوالع والمقاصد والمواقف وشروحها. ومن جوامع التصوف: تهذيب الأسرار للخركوشى (ت ٤٠٧ هـ)، والرسالة للقشيرى (ت ٤٦٥ هـ) والذى فرغ منها سنة (٤٣٨ هـ)، وكشف المحجوب للهجويرى (ت ٤٦٥هـ) والذى فرغ منه سنة (٤٤٢ هـ)، ومنازل السائرين للهروى (ت ٤٨١هـ) وشروحه، واللمع للطوسى، وقوت القلوب لأبى طالب المكى، وعلم القلوب لأبى طالب المكى، وإحياء علوم الدين للغزالى (ت ٥٠٥هـ).

فالمقصود بالجوامع تلك المصنفات التى ذكر فيها مؤلفوها عامة مباحث العلم الذى قصد إلى التصنيف فيه، مثل الإرشاد والمواقف والمقاصد والمطالع فى علم الكلام، ومثل إحياء علوم الدين، وقوت القلوب، والفتوحات فى التصوف، ومثل الشفاء والنجاة فى الفلسفة. وليس المقصود بها الكتب ذات الحجم الكبير، فمنازل السائرين من جوامع التصوف رغم صغر حجمه، وكذلك النجاة إذا قورنت من حيث الحجم بالشفاء مثلا.

أما الرسائل فإنه ذلك المنهج فى التصنيف الذى يشمل موضوعا أو عدة موضوعات محددة مترابطة، بحيث يقصد مصنف الرسالة إلى جمع أطراف الكلام على موضوعه، والتوسع فيه ربما بما لا تتسع إليه الجوامع، ولهذا فإننا كثيرا ما نجد فى الرسائل المفردة لأحد الموضوعات من الفوائد والتفاصيل ما لا نجده فى الجوامع، وربما يرجع ذلك إلى أن المشتغل بموضوع واحد يكون قد احتشد له، وجمع همته، واتسع المجال أمامه لذلك، بخلاف من قصد إلى عامة مباحث العلم الذى يشتغل فيه فإنه مع سعة المباحث ناظر لئلا يطول الكتاب.

كما أننا نجد موضوعات عدة تنفرد بها الرسائل لا تتناولها الجوامع أصلا، أو تشير إليها إشارات عابرة، ومن ذلك مثلا: فن قواعد التصوف، فإنه ليس من موضوعات علم التصوف المباشرة، ولكنها قواعد متناثرة فى أبوابه اجتهد المتأخرون من علماء التصوف فى جمعها، وأهم تلك المحاولات هى: قواعد التصوف للشيخ زروق، وللشيخ الغمرى، وللشيخ الشعرانى رحمهم الله تعالى.

د- منهج التصنيف فى الشروح:

ينظر فى كثير من الأحيان إلى الشروح بشىء من التقليل، اعتقادا بأنها لا تتمتع بالقدر الكافى من الإبداع والأصالة، وزاد من حدة هذه النظرة اهتمام المتأخرين - فى العصور المتأخرة التى توصف عادة الركود والضعف - بهذا النوع من التصنيف (الشروح)، حتى صارت الشروح نفسها من علامات الضعف والركود، على أننا ربما نحتاج إلى إعادة النظر وتقويم لهذا النوع وأسبابه خاصة عند المتأخرين، وهو ما لا يدخل فى نطاق هذا البحث، لكننا سنجد لدى العلماء المتقدمين اهتماما قويا بهذا المنهج، ومنذ فترة النضج والازدهار.

فقد تكلم أبو الحسين البصرى المعتزلى فى مقدمة المعتمد(١) فى أصول الفقه عن منهج الشروح وهو كلام مهم، يكشف عن وجهة نظره فى ذلك، ويمكن من كلامه استخلاص ما يلى كمنهج تصنيف فى الشروح:

١- أنه يسلك مسلك الكتاب الأصلى فى ترتيبه أبوابه وتكرار مسائله.

---

(١) أبو الحسين البصرى، المعتمد، (٣/١).

٢- أنه يخطر للتعرض لمسائل الأصل وإن لم يكن موضعها العلم المراد التأليف فيه كالتعرض للمسائل الكلامية الدقيقة فى علم أصول الفقه.   ٣- ويؤكد أبو الحسين على ضرورة التمييز بين مسائل العلوم وعدم الخلط بينها.

ونجد نصا آخر للسعد التفتازانى فى مقدمة شرح العقائد النسفية يوقفنا على منهج تصنيف واضح فى مجال الشروح(١):

١- تفصيل المجمل	٢- بيان المعضل	٣- نشر المطوى
٤- إظهار المكنون	٥- توجيه الكلام	٦- التنبيه على المرام
٧- التوضيح	٨- تحقيق المسائل وتقريرها	٩- تدقيق الدلائل وتحريرها
١٠- تمهيد المقاصد وتفسيرها	١١- تكثير الفوائد وتجريدها	١٢- الاقتصاد وعدم الإطناب ولا الإخلال

ومن جهة أخرى نرى للإمام بدر الدين الزركشى كلاما مهما عن الشروح يعبر فيه عن وجهة نظره فيقول رحمه الله: ((كل من وضع من البشر كتابا فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح، وإنما احتيج إلى الشروح لأمور ثلاثة:

أحدها: كمال فضيلة المصنف فإنه لقوته العلمية يجمع المعانى الدقيقة فى اللفظ الوجيز فربما عسر فهم مراده فقصد بالشرح ظهور تلك المعانى الخفية، ومن هنا كان شرح بعض الأئمة تصنيفه أدل على المراد من شرح غيره له.

وثانيها: قد يكون حذف بعض مقدمات الأقيسة، أو أغفل فيها شروطا اعتمادا على وضوحها، أو لأنها من علم آخر، فيحتاج الشارح لبيان المحذوف ومراتبه.

وثالثها: احتمال اللفظ لمعان ثلاثة كما فى المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنف وترجيحه.

وقد يقع فى التصانيف ما لا يخلو منه بشر من السهو والغلط وتكرار الشىء، وحذف المهم وغير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك))(٢).

فالزركشى يرى أن الأساس فى التصنيف عدم الحاجة إلى الشرح، وأن الاحتياج إلى ذلك يحدث لأسباب متعددة، ويؤكد فى كلامه على أهم الأغراض التى يجب أن يراعيها الشارح. بينما نرى الباجورى يؤكد على أن التفسير ليس من وظيفة المتون(٣).

هـ - منهج التصنيف من خلال منظومة متكاملة:

تقدم فى مقدمة البحث(٤) نص للإمام الحافظ البيهقى فى مقدمة كتابه شعب الإيمان، والذى يعد من مصنفات علم العقيدة المهمة، يشير فيه إلى أنه جزء من منظومة تصنيفية مكتملة، حاول الإمام البيهقى ا أن يتناول هذا الفرع المهم من علوم الإسلام، ويأتى على رأس هذه المنظومة: الاعتقاد – الأسماء والصفات – شعب الإيمان – دلائل النبوة – البعث والنشور – القدر – الرؤية – عذاب القبر، هذا بخلاف العديد من الرسائل الصغيرة التى تتناول موضوعات عقيدية منفصلة.

ومما قاله رحمه الله فى مقدمة شعب الإيمان بعد الديباجة: ((أما بعد فإن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بفضله ولطفه وفقنى لتصنيف كتب مشتملة على أخبار مستعملة فى أصول الدين وفروعه والحمد لله على ذلك كثيرا، ثم إنى أحببت تصنيف كتاب جامع لأصل الإيمان وفروعه وما جاء من الأخبار فى بيانه ... وأوردت فى كتاب الأسماء والصفات وكتاب الإيمان و القدر والرؤية ودلائل النبوة والبعث والنشور وعذاب القبر والدعوات ثم فى الكتب المخرجة فى السنن على ترتيب مختصر أبى إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنى رحمه الله تعالى من الأخبار والآثار ما وقعت الحاجة إليه فى كل باب فاقتصرت فى

(١) السعد التفتازانى، شرح العقائد، (ص ٦).
(٢) الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، (١/١٤).
(٣) حاشية الباجورى على أم البراهين (ص ٢٩).
(٤) انظر هنا: (ص ٥٤).

هذا الكتاب على إخراج ما يتبين به بعض المراد، وأحلت الباقى على هذه الكتب خوفا من الملال فى الإطناب))[1].

فالإمام البيهقى وإن تابع الإمام الحليمى فى تقسيمه أبواب شعب الإيمان، فإنه قد وظف عمله الجديد فى إطار منظومة مصنفاته العقيدية بحيث لا يقع التكرار، بل أراد لها أن تتكامل مع بعضها البعض، فكأنها رغم تفاصيلها متواصلة من خلال منهج تصنيف واحد.

و- منهج التصنيف الحوارى: ونقصد به تلك الطريقة فى التأليف التى تتخذ شكل الحوار بين المؤلف وأحد محاوريه، أو بين الشيخ والتلميذ، وهذه الطريقة من أقدم صور التأليف فى الإسلام، نجده فى علم الكلام والعقيدة كما فى رسائل الإمام أبى حنيفة الكلامية الخمسة والتى سيأتى الكلام عنها[2]، كما نجده فى علم التصوف كما فى مؤلفات الإمام المحاسبى، وأبى سعيد الخراز، كما نجده أيضا فى علوم أخرى إسلامية كعلم الفقه وأصوله، وأشهر مثال على ذلك الأم والرسالة للإمام الشافعى. وقد برع فى هذا المنهج الصوفية المسلمون، وسيأتى الحديث عنه مرة أخرى بتفصيل أكثر ضمن مناهج التصنيف فى التصوف.

ز- منهج التصنيف القصصى: ونقصد به مناقشة المشكلات العلمية من خلال قالب القصة الأدبى، ويمتاز منهج التصنيف القصصى بالوحدة، فتشمل القصةُ العملَ كله من أوله إلى آخره ، وهو أحد مناهج التصنيف الفلسفى التى برع فيها الفلاسفة الإسلاميون كابن سينا وابن طفيل وابن باجه والسهروردى الإشراقى مثلا، وهذا المنهج القصصى الفلسفى قلد فيه الفلاسفة الإسلاميون فلاسفةَ اليونان كما نجده فى قصة سلامان وإبسال التى ترجمها حنين بن إسحاق[3] وسوف تأتى الإشارة إلى طريقتهم فى هذا المنهج عند تناول منهج التصنيف الفلسفى عند كل منهم[4]، على أن هذا النوع من مناهج التصنيف ما زال بحاجة إلى وقفة خاصة به، تقوم على المنهج المقارن، ولا يعدو ما تم تقديمه عنه أثناء دراسة مناهج التصنيف عند هؤلاء الفلاسفة فى الباب التالى أن يكون مجرد إشارات سريعة. والجدير بالذكر أن هذا المنهج – وبحسب ما تيسر الاطلاع عليه - امتاز به الفلاسفة الإسلاميون دون المتكلمين ، أما الصوفية فنجد عندهم منهج القصة واضحا فى جهود جلال الدين الرومى وفريد الدين العطار، والسهروردى المقتول عند من يعتبره من الصوفية، هذا بخلاف عناية كثير من علماء الصوفية بأخبار القوم وحكاياتهم وتراجمهم، ولكن جمع الأخبار والحكايات أشبه بمنهج السير منه بمنهج القصة.

ح- منهج التصنيف الشعرى: نقصد به منهج التصنيف الذى يتناول كامل موضوعات العلم من خلال النظم، وإن كان منهج التصنيف الشعرى فى التصوف ألطف وأقرب للشعر من النظم منه فى غيره من العلوم كالألفيات فى النحو والفقه ومصطلح الحديث.

ومنهج التصنيف الشعرى نجده فى علوم الفلسفة الإسلامية، لكنه أقل فى الفلسفة منه فى علم الكلام، الذى هو أقل بدوره من علم التصوف. ومن نماذجه فى الفلسفة: قصيدة النفس لابن سينا. وفى أصول الدين: الجوهرة، والخريدة، وغيرهما من منظومات التوحيد. وسنجد هذا المنهج عند ابن الفارض فى التائية الكبرى والخمرية وغيرها من قصائده، وعند الجيلى فى النادرات العينية، وابن البنا السرقطى فى المباحث الأصلية، وغير ذلك.

ط- منهج التصنيف لتأسيس علم: لقد ساهم الإمام السيوطى رحمه الله بجهود علمية كبيرة فى مسيرة حضارتنا الإسلامية، ومن أهم سمات هذا الجهد أنه قام بتأسيس بعض العلوم أو افتتاح التصنيف المستقل فيها، ومن ذلك علم أصول النحو، يقول السيوطى: ((هذا كتاب غريب الوضع عجيب الصنع لطيف المعنى طريف المبنى لم تسمح قريحة بمثاله ولم ينسج

(١) البيهقى، شعب الإيمان، (٢٨/١-٢٩).
(٢) انظر هنا: (ص ٣٢٠).
(٣) قصة سلامان وإبسال ترجمة حنين بن إسحاق نشرت فى آخر مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة لابن سيناء (ص ١١٢-١١٩).
(٤) انظر هنا: (ص ١٨٠ ، ١٩١ - ١٩٣ ، ٢٥٥).

ناسج على منواله فى علم لم أسبق إلى ترتيبه ولم أتقدم إلى تهذيبه، وهو أصول النحو الذى هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه، وإن وقع فى متفرقات كلام بعض المؤلفين، وتشتت فى أثناء كتب المصنفين فجمعه وترتيبه صنع مخترع وتأصيله وتبويبه وضع مبتدع لأبرز فى كل حين للطالبين ما تبتهج به أنفس الراغبين[١].

إن تحليل النص السابق للسيوطى يضع أيدينا على عدة معايير لابد من مراعاتها عند التصنيف فى علم لم يسبق المصنف إليه:

١- غرابة الوضع	٢- عجابة الصنع	٣- لطافة المعنى
٤- طرافة المبنى	٥- السبق	٦- التهذيب
٧- جمع المتفرقات والشتات	٨- الاختراع والإبداع	٩- مراعاة احتياجات الطالبين

ى- منهج التصنيف عن طريق الانتخاب:

الانتخاب هو أحد مناهج التأليف، وهو غير الاختصار، فالاختصار أن يأتى المختصِر بكتاب ما فيقوم باختصاره وتهذيبه. والانتخاب أن ينتخب المصنف من شتى الكتب والمصادر والمراجع ما يشيد به كتابه دون أن يتكلم إلا قليلا، وتختفى شخصيته العلمية من وراء كلام العلماء، مقتصرة على وضع الخطة، ومنهج العمل، وتقسيم الأبواب والفصول والمسائل وهو جهد ليس بالهين. فالانتخاب ليس بعيب بل ميزة تحمد – وإن شاع خلاف ذلك - إذا كان وراء النقل والحشد: فكر واضح ومنهج دقيق يقوم عليهما الانتخاب، والانتقاء. وإنما كانت ميزة لأنه ليس أسهل على الكاتب من أن يسترسل فى الكتابة بما شاء كيف شاء، وليس أصعب من أن تأتى على كلامك أو فهمك بما يؤيده من كلام العلماء، خاصة إذا امتاز الموضوع بالجدة أو الندرة أو الابتكار فيصبح التماس شواهده من كلام العلماء من الصعوبة بمكان.

وهذا المنهج نجد أن أهل الأدب واللغة والشعر أكثر من استعملوه فى فنونهم ومؤلفاتهم، ويندرج تحته ما يعرف بالحماسيات، والمختارات، والمفضليات، والأصمعيات، وجمهرة خطب العرب، وجمهرة أشعار العرب، وما جرى مجرى ذلك[٢]، ويشارك فيه السيوطى مشاركة قوية بعدد من مؤلفاته العظيمة كالمزهر فى علوم اللغة، والاقتراح فى أصول النحو وغيرهما.

أما فى مجال الفلسفة الإسلامية: فستجده عند العديد من العلماء ففى مجال علم الكلام هناك مثلا: ((إتحاف الكائنات ببيان مذاهب السف والخلف فى المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات)) للشيخ محمود محمد خطاب السبكى رحمه الله تعالى (ت ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م).

وفى مجال التصوف: مؤلفات الشيخ النبهانى[٣] كجواهر البحار، وشواهد الحق فى الاستغاثة بسيد الخلق، وجامع كرامات الأولياء، ونحوها.

والذى يظهر من هذا المنهج أن أصحابه استخدموه فى إطار الجدل الفكرى الدائر بين التيارات الفكرية المختلفة، حيث يستخدم هذا المنهج فى تأييد بعض الآراء أو المواقف بحشد نصوص العلماء المؤيدة لها.

كما أن المختارات من نصوص شخصية علمية ما، والتى يقدمها خبير بفلسفته يمكن أن تصبح خير وسيلة للتعريف بمذهبه[٤]، وقد جذب هذا المنهج بما فيه من خصائص ومميزات العديد من الباحثين المعاصرين، وخصص له كثير منهم قسما

---

(١) السيوطى، الاقتراح، (ص٢١).

(٢) انظر:.على سبيل المثال: - أبو تمام، ديوان الحماسة. - المفضل بن محمد بن يعلى الضبى، المفضليات. - الشريف المرتضى، طيف الخيال، والذى انتخب فيه من عيون الأدب العربى ما يتناول طيف المحبوب. - مصطفى السقا، مختار الشعر الجاهلى - شرح وتحقيق وضبط. - عبد المتعال الصعيدى، مختارات الشعر الجاهلى أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين - شرح وترتيب. محمد سيد كيلانى، مختار الشعر الجاهلى - شرح وتحقيق وضبط، أما جمع هذه المختارات فهو جمع قديم اختلاف أهل الأدب فيمن قام به، على ما ذكره الأساتذة الثلاثة فى مقدماتهم. - د/ محمد محمود الدروبى، ود/ صلاح محمد جرار، جمهرة توقيعات العرب، وهو جمع معاصر من المؤلفين لهذا الفن من فنون الأدب العربى الراقى (فن التوقيع).

(٣) للتوسع بخصوص منهج الانتخاب عند الشيخ يوسف النبهانى: راجع مقدمة مشروع جامع الأحاديث، الذى أصدرته دار الإفتاء المصرية، المقدمة (ص ٢٤١ - ٢٤٤).

(٤) راجع بخصوص أهمية المختارات المنتقاة بعناية: الأب الدكتور قنواتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ٧٣).

خاصا فى أواخر بعض الدراسات بما يعرف بالنصوص المختارة، أو الملاحق، ومنهم من قدم لنا مؤلفات أو بحوث مستقلة قامت فى منهجها التصنيفى على هذا المنهج مثل أ/د محمود قاسم فى كتابه ((نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية))، ود/ عثمان يحيى، فى بحثه (نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى)، ومثل أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى فى كتابه ((نصوص واصطلاحات فلسفية عربية)) باختياره وتقديمه، حيث ذكر فى مقدمته ضوابط مهمة لا بد من مراعاتها أثناء عملية اختيار وانتخاب النصوص، يمكننا أن نعتبرها خطوات لهذا المنهج من مناهج التصنيف، فقد تحدث عن الشروط الضرورية لدراسة النص الفلسفى، وشروط فهم هذه النصوص، وتوثيقها[1].

ك - نماذج من مناهج التصنيف عند العلماء من خارج الفلسفة الإسلامية:

هناك العديد من النماذج التى صرح فيه أصحابها بمنهجهم فى التصنيف، وهذه المناهج له قيمة علمية كبيرة، ويمكن أن يستفاد منها فى سائر العلوم، وليس فى العلم الذى استخدمت فيه فحسب ومن ذلك:

أولا- منهج التصنيف عند الإمام النووى فى مقدمة المجموع شرح المهذب فى الفقه الشافعى: وقد شرح النووى منهجه بالتفصيل وبوضوح شديد، وهو السمت العام لأسلوب ذلك الإمام الكبير رحمه الله تعالى[2].

وفى الحقيقة فإن منهج التصنيف الذى ذكره يصلح لتطبيقه فى العلوم الإسلامية الأخرى وغيرها، مع تعديل ما يخص علم الفقه ليناسب كل علم على حدة وبحسب طبيعة العلوم المختلفة.

قال رضى الله عنه بعد الديباجة: ((ثم إن أصحابنا (يعنى السادة الشافعية) المصنفين رضى الله عنهم أجمعين وعن سائر علماء المسلمين أكثروا التصانيف كما قدمنا وتنوعوا فيها كما ذكرنا واشتهر منها لتدريس المدرسين وبحث المشتغلين المهذب والوسيط وهما كتابان عظيمان صنفهما إمامان جليلان: أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الشيرازى، وأبو حامد محمد ابن محمد بن محمد الغزالى رضى الله عنهما وتقبل ذلك وسائر أعمالهما منهما، وقد وفر الله الكريم دواعى العلماء من أصحابنا رحمهم الله على الاشتغال بهذين الكتابين وما ذاك إلا لجلالتهما وعظم فائدتهما وحسن نية ذينك الإمامين، وفى هذين الكتابين دروس المدرسين وبحث المحصلين المحققين، وحفظ الطلاب المعتنين فيما مضى، وفى هذه الأعصار فى جميع النواحى والأمصار، فإذا كانا كما وصفنا وجلالتهما عند العلماء كما ذكرنا، كان من أهم الأمور العناية بشرحهما إذ فيهما أعظم الفوائد وأجزل العوائد:

١ - فإن فيهما مواضع كثيرة أنكرها أهل المعرفة وفيها كتب معروفة مؤلفة فمنها ما ليس عنه جواب سديد، ومنها ما جوابه صحيح موجود عتيد فيحتاج إلى الوقوف على ذلك من لم تحضره معرفته، ويفتقر إلى العلم به من لم تحط به خبرته.

٢- وكذلك فيهما من الأحاديث واللغات وأسماء النقلة والرواة والاحترازات والمسائل المشكلات، والأصول المفتقرة إلى فروع وتتمات، ما لا بد من تحقيقه وتبيينه بأوضح العبارات. فأما الوسيط فقد جمعت فى شرحه جملا مفرقات سأهذبها إن شاء الله تعالى فى كتاب مفرد واضحات متممات. وأما المهذب فاستخرت الله الكريم الرؤوف الرحيم فى جمع كتاب فى شرحه سميته بالمجموع والله الكريم أسأل أن يجعل نفعى وسائر المسلمين به من الدائم غير الممنوع.

٣- أذكر فيه إن شاء الله تعالى جملا من علومه الزاهرات، وأبين فيه أنواعا من فنونه المتعددات فمنها: تفسير الآيات الكريمات، والأحاديث النبويات، والآثار الموقوفات، والفتاوى المقطوعات، والأشعار الاستشهاديات، والأحكام الاعتقاديات والفروعيات، والأسماء واللغات، والقيود والاحترازات، وغير ذلك من فنونه المعروفات.

٤- وأبين من الأحاديث صحيحها وحسنها وضعيفها، مرفوعها وموقوفها، متصلها ومرسلها ومنقطعها ومعضلها وموضوعها، مشهورها وغريبها وشاذها ومنكرها ومقلوبها ومعللها ومدرجها، وغير ذلك من أقسامها مما ستراها إن شاء الله تعالى فى مواطنها، وهذه الأقسام التى ذكرتها كلها موجودة فى المهذب وسنوضحها إن شاء الله تعالى.

(١) راجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، نصوص واصطلاحات فلسفية عربية، (ص ٥-١٤).
(٢) انظر: المجموع شرح المهذب، (٣/١-٦).

٥- وأبين منها أيضا لغا ا وضبط نقلتها وروا ا.

٦- وإذا كان الحديث فى صحيحى البخارى ومسلم رضى الله عنهما أو فى أحدهما اقتصرت على إضافته إليهما ولا أضيفه معهما إلى غيرهما إلا نادرا لغرض فى بعض المواطن لأن ما كان فيهما أو فى أحدهما غنى عن التقوية بالإضافة إلى مـا سواهما. وأما ما ليس فى واحد منهما فأضيفه إلى ما تيسر من كتب السنن وغيرها أو إلى بعضها، فإذا كان فى سنن أبى داود والترمذى والنسائى التى هى تمام أصول الإسلام الخمسة أو فى بعضها اقتصرت أيضا على إضافته إليها، وما خـرج عنـها أضيفه إلى ما تيسر إن شاء الله تعالى مبينا صحته أو ضعفه.

٧- ومتى كان الحديث ضعيفا بينت ضعفه ونبهت على سبب ضعفه إن لم يطل الكلام بوصفه.

٨- وإذا كان الحديث الضعيف هو الذى احتج به المصنف أو هو الذى اعتمده أصحابنا صرحت بضعفه ثم أذكـر دليلا للمذهب من الحديث إن وجدته وإلا فمن القياس وغيره.

٩- وأبين فيه ما وقع فى الكتاب من ألفاظ اللغات وأسماء الأصحاب وغيرهم من العلماء والنقلة والرواة مبسوطا فى وقت ومختصرا فى وقت بحسب المواطن والحاجة. وقد جمعت فى هذا النوع كتابا سميته بتهذيب الأسماء واللغات جمعت فيه ما يتعلق بمختصر المزنى والمهذب والوسيط والتنبيه والوجيز والروضة الذى اختصرته من شرح الـوجيز للإمـام أبى القاسـم الرافعى رحمه الله من الألفاظ العربية والعجمية والأسماء والحدود والقيود والقواعد والضوابط وغير ذلك مما له ذكر فى شىء من هذه الكتب الستة، ولا يستغنى طالب علم عن مثله، فما وقع هنا مختصرا لضرورة أحلته على ذلك(١).

١٠- وأبين فيه الاحترازات والضوابط الكليات.

١١- وأما الأحكام فهو مقصود الكتاب فأبالغ فى إيضاحها بأسهل العبارات.

١٢- وأضم إلى ما فى الأصل من الفروع والتتمات، والزوائد المستجادات، والقواعـد المحـررات، والـضوابط الممهدات، ما تقر به إن شاء الله تعالى أعين أولى البصائر والعنايات، والمبرئين من أدناس الزيغ والجهالات.

١٣- ثم من هذه الزيادات ما أذكره فى أثناء كلام صاحب الكتاب، ومنها ما أذكره فى آخر الفصول والأبواب.

١٤- وأبين ما ذكره المصنف وقد اتفق الأصحاب عليه، وما وافقه عليه الجمهور وما انفرد به أو خالفه فيه المعظم. وهذا النوع قليل جدا.

١٥- وأبين فيه ما أنكر على المصنف من الأحاديث والأسماء واللغات، والمسائل المشكلات مع جوابه إن كان مـن المرضيات.

١٦- وكذلك أبين فيه جملا مما أنكر على الإمام أبى إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنى فى مختصره، وعلى الإمام أبى حامد الغزالى فى الوسيط، وعلى المصنف فى التنبيه مع الجواب عنه إن أمكن فإن الحاجة إليها كالحاجة إلى المهذب.

١٧- والتزم فيه بيان الراجح من القولين والوجهين والطريقين والأقوال والأوجه والطرق مما لم يذكره المـصنف، أو ذكره ووافقوه عليه أو خالفوه.

١٨- واعلم أن كتب المذهب فيها اختلاف شديد بين الأصحاب بحيث لا يحصل للمطالع وثوق بكون مـا قالـه مصنف منهم هو المذهب حتى يطالع معظم كتب المذهب المشهورة فلهذا لا أترك قولا ولا وجها ولا نقلا ولو كان ضـعيفا أو واهيا إلا ذكرته إذا وجدته إن شاء الله تعالى مع بيان رجحان ما كان راجحا، وتضعيف ما كان ضعيفا، وتزييف ما كان زائفا والمبالغة فى تغليط قائله ولو كان من الأكابر. وإنما أقصد بذلك التحذير من الاغترار به.

١٩- وأحرص على تتبع كتب الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين إلى زمانى من المبسوطات والمختصرات، وكذلك نصوص الإمام الشافعى صاحب المذهب رضى الله عنه، فأنقلها من نفس كتبه المتيسرة عندى كالأم والمختصر والبـويطى،

(١) راجع: النووى، تهذيب الأسماء واللغات، وقد وفى الإمام النووى بما قاله، وهو كتاب نافع للغاية لطالب الفقه عامة، وللمذهب الشافعى خاصة، وقد طبع مرات، وأشهرها بالقاهرة: مط المنيرية، د ت، ٣ مج.

وما نقله المفتون المعتمدون من الأصحاب.

٢٠- وكذلك أتتبع فتاوى الأصحاب ومتفرقات كلامهم فى الأصول والطبقات وشروحهم للحديث وغيرها.

٢١- وحيث أنقل حكما أو قولا أو وجها أو طريقا أو لفظة لغة أو اسم رجل أو حاله أو ضبط لفظة أو غير ذلك وهو من المشهور أقتصر على ذكره من غير تعيين قائليه لكثرتهم إلا أن أضطر إلى بيان قائليه لغرض مهم فأذكر جماعة منهم، ثم أقول وغيرهم.

٢٢- وحيث كان ما أنقله غريبا أضيفه إلى قائله فى الغالب، وقد أذهل عنه فى بعض المواطن.

٢٣- وحيث أقول الذى عليه الجمهور كذا، أو الذى عليه المعظم، أو قال الجمهور، أو المعظم أو الأكثرون كذا، ثم أنقل عن جماعة خلاف ذلك فهو كما أذكره إن شاء الله تعالى، ولا يهولنك كثرة من أذكره فى بعض المواضع على خلاف الجمهور، أو خلاف المشهور أو الأكثرين ونحو ذلك، فإنى إنما أترك تسمية الأكثرين لعظم كثرتهم كراهة لزيادة التطويل، وقد أكثر الله سبحانه وتعالى، وله الحمد والنعمة كتب الأصحاب وغيرهم من العلماء من مبسوط ومختصر وغريب ومشهور. وسترى من ذلك إن شاء الله تعالى فى هذا الكتاب ما تقر به عينك ويزيد رغبتك فى الاشتغال والمطالعة وترى كتبا وأئمة قلما طرقوا سمعك، وقد أذكر الجمهور بأسمائهم فى نادر من المواضع لضرورة تدعو إليهم، وقد أنبه على تلك الضرورة.

٢٤- وأذكر فى هذا الكتاب إن شاء الله تعالى مذاهب السلف من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من فقهاء الأمصار رضى الله عنهم أجمعين بأدلتها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

٢٥- وأجيب عنها مع الإنصاف إن شاء الله تعالى.

٢٦- وأبسط الكلام فى الأدلة فى بعضها واختصره فى بعضها بحسب كثرة الحاجة إلى تلك المسألة وقلتها.

٢٧- وأعرض فى جميع ذلك عن الأدلة الواهية وإن كانت مشهورة، فإن الوقت يضيق عن المهمات، فكيف يضيع فى المنكرات والواهيات.

٢٨- وإن ذكرت شيئا من ذلك على ندور نبهت على ضعفه.

٢٩- واعلم أن معرفة مذاهب السلف بأدلتها من أهم ما يحتاج إليه لأن اختلافهم فى الفروع رحمة، وبذكر مذاهبهم بأدلتها يعرف المتمكن المذاهب على وجهها، والراجح من المرجوح، ويتضح له ولغيره المشكلات، وتظهر الفوائد النفيسات، ويتدرب الناظر فيها بالسؤال والجواب، ويفتح ذهنه، ويتميز عند ذوى البصائر والألباب، ويعرف الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والدلائل الراجحة من المرجوحة، ويقوم بالجمع بين الأحاديث المتعارضات والمعمول بظاهرها من المؤولات، ولا يشكل عليه إلا أفراد من النادر.

٣٠- وأكثر ما أنقله من مذاهب العلماء من كتاب الإشراف والإجماع لابن المنذر، وهو الإمام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابورى الشافعى القدوة فى هذا الفن، ومن كتب أصحاب أئمة المذاهب.

٣١- ولا أنقل من كتب أصحابنا من ذلك إلا القليل لأنه وقع فى كثير من ذلك ما ينكرونه.

٣٢- وإذا مررت باسم أحد من أصحابنا أصحاب الوجوه أو غيرهم أشرت إلى بيان اسمه وكنيته ونسبه وربما ذكرت مولده ووفاته وربما ذكرت طرفا من مناقبه، والمقصود بذلك التنبيه على جلالته، وإذا كانت المسألة أو الحديث أو الاسم أو اللفظة أو نحو ذلك له موضعان يليق ذكره فيهما ذكرته فى أولهما فإن وصلت إلى الثانى نبهت على أنه تقدم فى الموضع الفلانى.

٣٣- وأقدم فى أول الكتاب أبوابا وفصولا تكون لصاحبه قواعد وأصولا، أذكر فيها إن شاء الله نسب الشافعى رحمه الله وأطرافا من أحواله وأحوال المصنف الشيخ أبى إسحاق رحمه الله وفضل العلم وبيان أقسامه ومستحقى فضله وآداب العالم والمعلم والمتعلم، وأحكام المفتى والمستفتى وصفة الفتوى وآدابها وبيان القولين والوجهين والطريقين، وماذا يعمل المفتى المقلد فيها، وبيان صحيح الحديث وحسنه وضعيفه وغير ذلك مما يتعلق به كاختصار الحديث، وزيادة الثقاة، واختلاف

الرواة فى رفعه ووقفه ووصله وإرساله وغير ذلك، وبيان الإجماع وأقوال الصحابة رضى الله عنهم، وبيان الحديث المرسل وتفصيله، وبيان حكم قول الصحابة أمرنا بكذا أو نحوه، وبيان حكم الحديث الذى نجده يخالف نص الشافعى رحمه الله، وبيان جملة من ضبط الأسماء المتكررة أو غيرها كالربيع المرادى والجيزى والقفال وغير ذلك والله أعلم.

٣٤- ثم إنى أبالغ إن شاء الله تعالى فى إيضاح جميع ما أذكره فى هذا الكتاب وإن أدى إلى التكرار، ولو كان واضحا مشهورا، ولا أترك الإيضاح وإن أدى إلى التطويل بالتمثيل، وإنما أقصد بذلك النصيحة وتيسير الطريق إلى فهمه فهذا هو مقصود المصنف الناصح.

٣٥- وقد كنت جمعت هذا الشرح مبسوطا جدا بحيث بلغ إلى آخر باب الحيض ثلاث مجلدات ضخمات ثم رأيت الاستمرار على هذا المنهاج يؤدى إلى سآمة مطالعه، ويكون سببا لقلة الانتفاع به لكثرته، والعجز عن تحصيل نسخة منه فتركت ذلك المنهاج فأسلك الآن طريقة متوسطة إن شاء الله تعالى لا من المطولات المملات، ولا من المختصرات المخلات.

٣٦- وأسلك فيه أيضا مقصودا صحيحا وهو إن ما كان من الأبواب التى لا يعم الانتفاع بها لا أبسط الكلام فيها لقلة الانتفاع بها، وذلك ككتاب اللعان وعويص الفرائض وشبه ذلك لكن لا بد من ذكر مقاصدها.

٣٧- واعلم أن هذا الكتاب وإن سميته شرح المهذب فهو شرح للمذهب كله، بل لمذاهب العلماء كلهم وللحديث وجمل من اللغة والتاريخ والأسماء، وهو أصل عظيم فى معرفة صحيح الحديث وحسنه وضعيفه، وبيان علله والجمع بين الأحاديث المتعارضات، وتأويل الخفيات، واستنباط المهمات))[1].

ومنهج التصنيف هذا من الوضوح والقوة والتكامل بما يجعله منهج تصنيف مطلوبا فى سائر العلوم بما يناسبها.

ثانيا- منهج التصنيف عند الخطيب القزوينى صاحب المفتاح فى البلاغة: ألف الخطيب القزوينى كتابه المشهور فى علوم البلاغة تلخيص المفتاح، وذكر فى مقدمته انتقاده على السكاكى صاحب المفتاح فى أمور هى داخلة فى صميم موضوع هذا البحث ويمكن الاستفادة منها لبناء منهج عام للتصنيف[2]، ومن هذه الأمور:

١- النفع	٢- حسن الترتيب	٣- التحرير
٤- جمع الأصول والقواعد	٥- البعد عن الحشو	٦- البعد عن التطويل
٧- البعد عن التعقيد	٨- الإيضاح	٩- الاهتمام بالأمثلة والشواهد
١٠- التحقيق	١١- التهذيب	١٢- عدم المبالغة فى الاختصار
١٣- سهولة الفهم		

ثالثا- منهج التصنيف عند ابن خلدون[3]: يقول رحمه الله فى أول مقدمته: ((... أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التى تتداولها الأمم والأجيال... ويتساوى فى فهمه العلماء والجهال، إذ هو فى ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول... وفى باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديه دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابه عميق... وإن فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها... وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل... وزخارف من الروايات المضعفة... ولم يلاحظوا أسباب الوقائع... والتقليد عريق فى الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض وطويل... والناقل إنما هو يملى وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل... والذين ذهبوا بفضل

(١) انظر: المجموع شرح المهذب، (٣/١-٦).
(٢) انظر: المطول شرح التلخيص (ص١٠- ١٢).
(٣)وللاستزادة بخصوص ابن خلدون، حياته وأهم آرائه، راجع: - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، مع تعليقات د/ أبى ريدة (ص ٣٩٩-٤١٥).
- د/ سفتيلانا باتسييفا، العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، وقد عقد ترجمة ضمن الفصل الرابع حلل فيها منهج تأليف مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣ - ١٥٥)، كما اهتم فى الفصل الأخير (السابع) بالكلام عن النظرية الفلسفية عند ابن خلدون (ص ٢٢٠-٢٣٦). - د/ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون، وقد اهتم أيضا بالفكر الفلسفى عند ابن خلدون وجعله أول فصول الدراسة (ص ٤٥ - ٨٨). - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٣٧-٣٠١).

الشهرة والأمانة المعتبرة... هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل... ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد ينسج على ذلك المنوال... ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال فيجلبون الأخبار عن الدول... صورا قد تجردت عن موادها... ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها، إنما هى حوادث لم تعلم أصولها... يكررون فى موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها اتباعا لمن عنى من المتقدمين بشأنها ويغفلون أمر الأجيال الناشئة فى ديوانها بما أعوز عليهم من ترجمانها فتستعجم صحفهم عن بيانها... ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار... وليس يعتبر لهؤلاء مقال ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال لما أذهبوا من الفوائد وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد... ولما طالعت كتب القوم وسمت التصنيف فأنشأت فى التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته فى الأخبار والاعتبار بابا بابا... فهذبت مناحيه تهذيبا، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوبا... وفن التاريخ (نقول: بل وكل العلوم) محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار (وكذلك سائر العلوم) إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة الأقدام... وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساوس الإغراب... وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد... فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه))(١)، ثم يقول بعد أن ينتقد بعض مسالك المؤرخين المتأخرين: ((وإنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحرى الأغراض...))، ويؤكد ابن خلدون على أهمية التحقيق فى التصنيف فى موضع آخر حين ينتقد صنيع الطرطوشى فى كتابه ((سراج الملوك)) مقارنا بما قدمه هو نفسه – يعنى ابن خلدون فى مقدمته المشهورة - فيقول: ((وكذلك حوم القاضى أبو بكر الطرطوشى فى كتاب سراج الملوك وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، ولكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجهمر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعا، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله))(٢).

ونستطيع أن نستخلص من كلامه عدة معايير مهمة يمكن تعميمها على بقية العلوم:

١) ضرورة النظر والتحقيق.
٢) البحث فى الأسباب والعلل.
٣) رفض الترهات، وما لا يصح سنده.
٤) ذم التقليد.
٥) ذم التطفل على الفنون دون أن يكون الكاتب من أهلها.
٦) البصيرة فى النقد.
٧) الأمانة المعتبرة.
٨) عدم الاقتصار على التقليد والنقل والتكرار، وإهمال الكلام على ما تغير واستجد.
٩) عدم الإفراط فى الاختصار.
١٠) عدم الإخلال بالمذاهب المعروفة وأعراف أهل العلم الذى يتكلم فيه.
١١) تفصيل الأبواب.
١٢) تهذيب الكلام، وتقريبه للأفهام.
١٣) الاعتماد على مآخذ متعددة ومعارف متنوعة.
١٤) حسن النظر والتثبت.
١٥) عدم الاعتماد على مطلق النقل دون نقد للأخبار، وعرضها على القوانين الصحيحة.
١٦) قياس الغائب بالشاهد.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٧ – ١٥) باختصار واقتصار على المراد وتصرف يسير.
(٢) انظر نصوص ابن خلدون السابقة فى: المقدمة، (ص ٣٠، ٣٧).

١٧) الحذر من ولوع النفوس بالغرائب. ١٨) الغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحرى الأغراض.

وهكذا كما يؤكد ابن خلدون على أهمية التحقيق فى التصنيف، وعدم الاقتصار على النقد المحض، يطرح علينا بجلاء أحد إشكالات التصنيف الحقيقية وهى: التحويم حول الغرض وعدم قدرة المصنف على الوقوف عليه واستيفائه.

ل - منهج التصنيف فى المصطلح العلمى: ويمكن تقسيم هذا المنهج إلى قسمين:

١) مؤلفات عامة: تجمع المصطلحات المستخدمة فى كافة العلوم الإسلامية بما فيها علوم اللغة العربية، أو فى أكثر هذه العلوم، ومن أقدم المؤلفات فى القسم: مفاتيح العلوم للخوارزمى، والتعريفات للجرجانى، والكليات لأبى البقاء الكفوى، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى.

٢) مؤلفات خاصة: يفرد كل منها لمصطلحات علم واحد أو مجموعة قليلة من علوم متقاربة، ففى علوم الفلسفة الإسلامية نجد مثلا: رسالة ابن عربى فى اصطلاح الصوفية، ومؤلفات القاشانى فى اصطلاحات التصوف[١]، وكرسائل الحدود لجابر بن حيان والكندى وابن سينا وغيرهم فى الحدود الفلسفية[٢]، وكالمبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدى.

وقد كان لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى فضل التعريف بمنهج التصنيف هذا[٣]، وتتبع المؤلفات فيه، وتقسيمه على النحو السابق، بالإضافة إلى وضوح فكرة منهج التصنيف فى كلامه، وحرصه على عرضه بطريقة تعين القارئ ((على متابعة تطور التأليف)) فى هذا النوع من المؤلفات، ويعتبر كلامه عن هذا المنهج من أوضح المواضع التى وقفنا عليها التى تناولت مناهج التصنيف، وإن كان قد عبر عنه بـ ((هذا الضرب من التأليف))، بينما آثرنا التعبير بـ ((منهج التصنيف)) إلا أن المقصود والمسمى واحد وإن تنوعت الأسماء، وإذا أضفنا إليه الدراسة الضافية التى قدمها أ/د عبد الأمير الأعسم عن تاريخ المصطلح الفلسفى عند العرب[٤]، لوجدنا أن ما قدماه كاف تماما للتعريف بمنهج التصنيف هذا خاصة فيما يتعلق منه بالمصطلح الفلسفى والكلامى، ولهذا سنقتصر على الإشارة السابقة فى رصد هذا المنهج، محيلين من أراد التوسع فيه عليهما.

م - منهج التصنيف من خلال موقف نقدى: وهو منهج سنجده مشتركا بين الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، حيث وجه بعض الفلاسفة جهودهم لنقد المتكلمين، وأشهر مثال له تهافت التهافت، ومناهج الأدلة لابن رشد، وسيأتى الكلام عن منهجه فيهما بالتفصيل.

أما المتكلمون فكانوا أكثر حماسا لنقد الفلاسفة، على ما نراه عند الغزالى فى تهافت الفلاسفة، والشهرستانى فى مصارعة الفلاسفة، والفخر الرازى فى نقده لابن سينا فى شروحه على الإشارات وعيون الحكمة، وابن الوزير اليمانى فى ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، والمكلاتى فى لباب العقول، وابن تيمية فى نقده للفلاسفة وللمتكلمين ولمنهج الرازى الكلامى فى التسعينية ومنهاج السنة النبوية ودرء تعارض العقل والنقل وغير ذلك من مصنفاته.

وسيأتى الكلام بتفصيل أكثر عند الحديث عن منهج التصنيف عند كل من ابن رشد والغزالى والفخر الرازى[٥]، وأما بخصوص منهج الشهرستانى فى نقده فإنه نص عليه فى قوله: ((... فاخترت من كلامه فى إلهيات الشفاء والنجاة والإشارات

---

(١) وللاستزادة بخصوص المصطلح الصوفى راجع: اللمع (ص ٣٣٣-٣٧٤)، تهذيب الأسرار (ص ٤٣٤ - ٤٤٠)، الرسالة القشيرية (ص١٣٠-١٧٧)، وكشف المحجوب (٦١٣/٢-٦٣٧). ولابن عربى رسالة اصطلاحات الصوفية طبعت مفردة، وقام القاشانى بخدمة المصطلح الصوفى بعدة أعمال نشر منها: اصطلاحات الصوفية - رشح الزلال - لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام.

(٢) اهتم أ/د عبد الأمير الأعسم فى كتابه (المصطلح الفلسفى عند العرب) بدراسة تاريخ المصطلح الفلسفى عند العرب، وتحقيق بعض النصوص والرسائل فى هذا المنهج، لجابر بن حيان، والكندى، والخوارزمى الكاتب، وابن سينا، والغزالى، والآمدى.

(٣) راجع بخصوص هذا المنهج والتعريف بأهم ما كتب فيه: أ/د حسن الشافعى، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، (ص ١١-٣٦).

(٤) أ/د عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفى عند العرب، (ص ٩-١٥٧).

(٥) انظر هنا: (ص ٢٧٢ ، ٥٦٠، ٥٧٢).

والتعليقات أحسنه وأتقنه، وهو ما برهن عليه ابن سينا وحققه وبينه، وشرطت على نفسى ألا أفاوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلما جدليا، أو معاندا سوفسطائيا))[1].

أما الصوفية فقد قدموا مناهج تصنيف تبدو من خلالها مواقفهم النقدية واضحة ، وذلك فى العديد من الأعمال العلمية المهمة على ما ستأتى الإشارة إليه[2]، كما قدم خصوم الصوفية أعمالا علمية أخرى تقدم وجهات نظر ناقدة للتصوف أو لبعض قضاياه وشخصياته، كالبقاعى فى نقده لابن عربى، وابن الجوزى فى تلبيس إبليس، وابن تيمية فى نقده لأحزاب الشاذلى[3]، وغير ذلك.

والحقيقة أن الموقف النقدى، ومنهج التصنيف النقدى كمظهرين من مظاهر الاتجاهات النقدية لدى فلاسفة الإسلام ومتكلميه وصوفيته بحاجة إلى دراسة خاصة متعمقة تستقرئ الجهود التى قُدمت فى هذا الشأن سواء من العلماء المتقدمين، أو من الباحثين المعاصرين، وتحاول أن تبرز هذه الناحية من الفلسفة الإسلامية نظرا لأهميتها فى بيان مدى أصالة هذه الفلسفة، فإنه من خلال هذه الدراسة عن مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية يمكن القول بأن أبرز وجوه أصالة هذه الفلسفة هى الاتجاهات النقدية لدى عامة مفكرى الإسلام، تلك الاتجاهات التى لم تقتصر على التعبير عن نفسها فى ثنايا المسائل والموضوعات من خلال خطط التصنيف التقليدية فى علوم الفلسفة حتى برزت من خلال مصنفات مستقلة عديدة عبرت عن تلك الاتجاهات النقدية بصورة واضحة.

---

(١) الشهرستانى، مصارعة الفلاسفة (ص ١٦ - ١٧)، نقلا عن: أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى - دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين (ص ٤٠)، والتى اعتنى فيها ببحث موقف الشهرستانى النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين، وبيان منهجه فى ذلك.

(٢) انظر هنا: (ص ٥٤٣).

(٣) لابن تيمية كتاب نشره محققه مستقلا تحت عنوان ((الرد على الشاذلى فى حزبيه وما صنفه فى آداب الطريق))، بالإضافة إلى النقد الذى وجه للكثير من الممارسات الصوفية فى فتاواه الكبرى.

الباب الأول: مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية)

الباب الأول: مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية)

مدخل:

١- هل الفلسفة علم
٢- متى بدأ التدوين فى الفلسفة
٣- منهج التصنيف الفلسفى عند أفلاطون وأرسطو
٤- ما مدى أصالة الفلسفة الإسلامية
٥- بين الحكمة والفلسفة
٦- ما هى الفلسفة الإسلامية الحقيقية
٧- أثر المدارس الفلسفية غير الأرسطية فى الفلسفة الإسلامية التقليدية
٨- أثر مشكلات الترجمة على الفلسفة الإسلامية
٩- موقف الجمهور الرافض للفلسفة وأثره على الفلاسفة الإسلاميين
١٠- تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين وبيان اختلافهم فيه
١١- المشكلة الفلسفية وأثرها فى مناهج التصنيف الفلسفية
١٢- خصائص النظرية الفلسفية وأثرها فى مناهج التصنيف الفلسفية
١٣- مناهج البحث الفلسفية وأثرها فى مناهج التصنيف الفلسفية
١٤- علاقة المنطق بالفلسفة وأثره فى مناهج التصنيف الفلسفية
١٥- علاقة الفلسفة الإسلامية بعلم الكلام وأثر ذلك على مناهج التصنيف فيهما

((إذا قلنا فلسفة إسلامية، فإننا نعنى بذلك تلك الفلسفة التى نشأت وتطورت فى ظل الإسلام وحضارته، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط إما بالدفاع عن عقائده، أو بالتفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية، واستنباطها عن أدلتها أو أصولها، أو بالعناية بجانب التذوق الروحى لأحكامه وأخلاقه، أو بالملائمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين. فعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون، ويعـرف علمهم باسم علم الكلام، والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية من حيث تصنيفها وكيفية استنباطها عن أدلتها هم الأصوليون، ويعرف علمهم باسم علم أصول الفقه، والذين عنوا بجانب السلوك والأخلاق على أساس مـن التجربـة الروحية العميقة هم الصوفية ويعرف علمهم باسم علم التصوف أو علم الحقيقة، أو علم السلوك))[١].

والفلاسفة - فى رأى أوليرى – هم الطلاب والشراح الذين بنوا عملهم علـى الـنص الإغريقـى، وأن وصـف الفيلسوف كان يطلق على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى دراسة مباشرة، إما باعتبارهم مترجمين، أو طلابا للفلسفة أو من تلاميذ من استخدموا النص الإغريقى، وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثى العرب ظهروا فى القـرن الثالـث الهجرى، وانتهوا فى القرن السابع، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو[٢].

ورأى أوليرى – فيما يؤكد أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور – صحيح فى الجملة، لأن تراث الأمـم الأخـرى كالهند والفرس قد غلب عليه اسم الحكمة، وإن كان المترجمون الذين اشتغلوا بالترجمة دون أن يكون لهم فكـر متميـز أو إبداع خاص لهم ليسوا جديرين بلقب فيلسوف، كما أن الفلاسفة لم ينتهوا فى القرن السابع كما ذكر، لأننا سنجد الكـثير من الأعلام الذين اعتبارهم من الفلاسفة أولى بنا من اعتبار المترجمين، ومن هؤلاء الأعلام: الفنارى، وقاضى زاده، وخواجه

(١) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: أ).

(٢) يؤكد أ/د عبد الرحمن بدوى (١/٧ الطبيعة لأرسطو) بعد أن حقق كتاب السماع الطبيعى بترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح، وابن عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، أن هذه الشروح فى غاية الجودة وعمق الفهم، وتدل على المدى العظيم الذى بلغته الدراسات الفلسفية فى العالم الإسلامى فى القرنين الرابع والخامس، صحيح أن هؤلاء الشراح استعانوا بشروح الشراح اليونانيين... ولكنهم زادوا على هذه الشروح اليونانية بمـا يزيد فى تعميق معانى أرسطوطاليس، كما تدل أيضا على أن ابن رشد لم يكن وحده الشارح الكبير لمؤلفات أرسطو....

زاده، وابن كمال باشا، والقطب الشيرازى، والقطب الرازى، والجلال الدوانى، وصدر الدين الشيرازى(١).

فهناك – على حد رأى الدكتور التفتازانى – من العلوم الشرعية علوما اصطبغت بالصبغة الفلسفية كعلـم الكـلام وعلم أصول الفقه وعلم التصوف(٢).

وقد دار بين الباحثين فى مجال الفلسفة الإسلامية حوار له شأنه حول مجالات الفلسفة الإسلامية، فمنهم من اختـار تضييق مجالها وقصره على الفلسفة المشائية فحسب، ومنهم من توسط فى أمر بجعلها تتسع لعلم الكلام والتصوف، ومنهم من وسع مجالها لتشمل علم أصول الفقه، ومجال تصنيف العلوم، والمنطق ومناهج البحث وآداب البحث والمناظرة وغير ذلك(٣).

والذى نميل إليه هو اعتبار مجال الفلسفة الإسلامية الأساسى يشمل العلوم الثلاثة: الفلسفة التقليدية – علم الكلام – التصوف، فهذه العلوم الثلاثة هى العلوم الرئيسية للفلسفة الإسلامية. وسنتناول فى هذا المدخل ما نحسب أنه مـؤثر علـى مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية.

١ - هل الفلسفة علم: هل يمكن أن تكون الفلسفة علما، لقد طرح العديد من الفلاسفة – خاصة المتأخرين منهم - هذا السؤال مدافعين عن الفلسفة، ورأوا أن الفلسفة ينبغى أن تعتبر علما باعتبار أن لها موضوعات محـددة، ومنـاهج محددة، يمكن استخلاص منهج يجمعها وهو المنهج التحليلى التركيبى أو المنهج الفرضى، وللفلسفة نتائج مثمرة، وإن كانت الفلسفة لا تكتشف شيئا جديدا مثل العلوم الأخرى، ولكنها تقدم رؤية جديدة أو وجهة نظر جديدة للعالم(٤)، ويرى هوبتنى أن البحث العلمى والفلسفى متكاملان، إذ يمكن أن تكون الحقائق العلمية أساسا للنظريات الفلسفية، كما تخـضع هـذه بدورها للبحث العلمى(٥).

بينما وقف فى المقابل الكثير من الباحثين الذين رهم المنهج العلمى التجريبى الحديث، القائم على التجربة والإدراك الحسى، فأنكروا علمية الفلسفة، بينما حاول آخرون تناول هذه المشكلة آملين الوصول إلى ((فلسفة علمية))(٦).

وفى محاولة للتمييز بين العلوم والفلسفة ذهب بعض العلماء إلى أن العلوم تم بالعلل القريبة، والفلسفة تم بالعلـل البعيدة، فعلم البيولوجيا مثلا ينظر فى تركيب الأعضاء ووظائفها، بينما تحاول الفلسفة تفسير الحيـاة ذا ـا... وهكـذا، فالفلسفة إما أن تختص بمسائل كلية لا تتناولها العلوم، وإما أن تبحث فى مسائل مشتركة بينها وبين العلوم، ولكن من وجهة نظر كلية(٧).

وفى ضوء تصور مقترح لنظرية العلم الإسلامية لا تقصر العلم على ما يتوصل إليه بالحواس فقط كما هـو مفهـوم العلم الغربى المعاصر، وتجعل العلم يتسع ليشمل ما ندركه بالحواس أو العقل أو النقل أو الوجدان، مؤكـدة بـذلك علـى ترادف استعمال العلم والمعرفة فى كثير من الأحيان فى استعمالنا الإسلامى، وأن هذا الترادف لا يوجد مـا يمنعـه ولا مـا يوجب الفرق بينهما منهجيا ولا علميا، وإنما هو مجرد اصطلاح يقوم على نظرية فى العلم (النظرية الغربية الحديثة) لها ظروفها

(١) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٢٠).

(٢) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ب).

(٣) انظر عرضا لهذه الاتجاهات ونقدها ومناقشتها بالتفصيل عند: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٢٢ – ١٧١).

(٤) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٥- ٦، ١٢١، ١٣٥ - ١٣٦). وأ/د محمود حمدى زقزوق، تمهيـد للفلـسفة، (ص ٦٥- ٧٠).

(٥) أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٢٢٩).

(٦) اعتنى أ/د زكى نجيب محمود ذه المشكلة فى بحثه (نحو فلسفة علمية)، مناقشا – بحسب مفهوم العلم الغربى الحديث - كيف تصبح الفلسفة علمية وكيف يؤثر ذلك على موضوع الفلسفة ومشكلا ا ومناهجها، مؤكدا فى مقدمته (ص: و - ط) أن على الفلسفة أن تخدم العلم فى عصره كما قد خدمت الأخلاق والدين فى عصرهما، ولا يعنى ذلك أننا نعيش اليوم بغير أخلاق ولا دين، ولكن لا بد من الوعى التام بما يلزم الإنسان فى حياته من هذه الجوانب الثلاثة مجتمعة: فلا حياة بغير علم، وبغير دين، وبغير أخلاق، وإنما المقصود أنه إذا كان عصر ما ينصرف بأكثر اهتمامه إلى الدين أتت فلسفة ذلك العصر منصرفة باهتمامها إليـه هـى الأخرى، ولكنها لا تضيف نصوصا جديدة إلى نصوصه بل تعمل على أن يزداد المعتِقد فهما لعقيدته، وعلى هذا النحو يرى أن الفلسفة فى عصر العلم عليها أن تنصرف إليه لا لتضيف علما جديدا إلى علم، بل لتحلل عبارات العلم نفسها تحليلا يستخرج ما تنطوى عليه من مبادئ أو فروض.

(٧) أ/د أحمد بدر، أصول البحث العلمى ومناهجه، (ص ٣٥).

وملابساتها التاريخية، بينما قدم الفكر الإسلامى نظرية أوفى وأكمل وأكثر نضجا[1].

فى ضوء هذا وفى ضوء المنهج العلمى بحسب التصور الإسلامى – والذى سبقت الإشارة إليه[2] – يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية علم من العلوم، ومتى كانت كذلك فلا بد أن لها منهج بحث علمى خاص بها، وهو ما تناوله الباحثون المسلمون من علماء المناهج، ولا بد أن لها كذلك مناهج فى التصنيف الفلسفى والكلامى والصوفى، وهذا هو موضوع البحث أو مشكلته.

٢- متى بدأ التدوين فى الفلسفة: من اللطيف أن مرحلة الشفاهية التى مرت بها العلوم الإسلامية، مرت بها الفلسفة عند القدماء مثلها مثل العلوم الإسلامية، وكان الفلاسفة القدماء يحضون على الشفاهية ويعادون إلى حد ما الكتابية، فيحكى حنين بن إسحاق أنه قد بلغه ((أن أفلاطن (= أفلاطون) الحكيم نظر إلى بعض التلامذة وهو يكتب ما يسمع فى صحيفة معه، فأمره بخرقها، وقال: احفظ بقلبك ما تسمعه أذناك من الحكمة، ولا تتكل على كتبها فى صحيفة، فتعجز طلبا، فكل علم لا يدخل مع صاحبه الحمام فليس بعلم. ومن ذلك قول طماوس لسقراط: لم لا تدعنى أدون ما أسمع من الحكمة ؟ فقال: ما أوثقك بجلود البهائم الميتة، وأكثر اتهامك للخواطر الحية، كيف رجوت العلم من موضع الجهل، وبئست منه من عنصر العقل. وفى الجملة: هب أن إنسانا لقيك فى طريق فسألك عن شىء من العلم، هل كان يحسن بك أن تحيله على الرجوع إلى منزلك والنظر فى كتبك، فإن كان لا يحسن فالزم الحفظ))، ويعقب على ذلك حنين بن إسحاق بقوله: ((وكانت مجالس الفلسفة خالية من الكتابة طلبا للحفظ ولشحذ القرائح والأذهان، واتباعا لسنن سقراط وأفلاطن وغيرهما من القدماء. وإنما دونت هذه العلوم فى البيت، ولولا تدوين التلامذة ما سمعوه فى صحفهم ومصاحفهم، بعد انصرافهم إلى

---

(١) لا شك أن لكل من النظريتين مفهومه المستقل فى الفلسفة العامة الحديثة، ولكن ربما كان هناك بعض نقاط التماس بينهما، ويزداد هذا التماس مع تقارب مفهومى العلم والمعرفة فى المجال الإسلامى إلى حد الترادف أو التطابق فى بعض الأحيان والاستعمالات، ويقل هذا التماس بينهما مع تباعدهما فى مجال الفكر الغربى، حيث المعرفة تطلق على الإنسانيات، والعلم يطلق على العلوم العملية والتطبيقية وحسب، بينما فى مجال الفكر الإسلامى لا يقتصر إطلاق المعرفة على الإنسانيات، بل يطلق عليها علما أيضا، وكل علومنا ومعارفنا الدينية نطلق عليها علما فى اصطلاحنا الإسلامى، رغم أنها فى التصنيف الفلسفى الغربى لا تسمى علما بل معرفة فقط، كما يصح عندنا أن نطلق عليها معرفة أيضا، ومما يذكر فيه هذا الصدد حوار الأصوليين حول عبارة متن المنهاج الأصولى ((أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد، والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية))، فاستعمل المعرفة والعلم فى مجال واحد. وكذلك المعرفة الصوفية يصح - بحسب استعمال الصوفية - أن نطلق عليها علما، كما يصح أن نطلق عليها معرفة، فهم يصفون ذلك فيقول علوم القوم ومعارفهم.

ومن هنا يأتى الاقتراح بصياغة نظرية واحدة لهما طبقا لقواعدنا الإسلامية وبناء على رؤيتنا الخاصة لمفهوم المعرفة والعلم ووسائلهما ومجالهما، ولهذا جرى الكلام فى البحث بناء على هذا الاقتراح بالدمج بينهما، ومحاولة إزالة الحدود الفاصلة بين النظريتين، وهو فصل علمانى فى لبه وعمقه وفلسفته، ذلك الفصل الذى ترتب عليه كثير من المآزق الفكر الإنسانى المعاصر أقلها انفصال تطبيقات العلم عن مجال القيم (التى تدرس فى المعارف)، وصار البحث العلمى التطبيقى لا يريد أن يخضع لمعيار القيم، مما ترتب عليه كثير من الآثار السيئة للحضارة الحديثة، وصار العلم لا يأبه للقيم، فتدمير البيئة ومشكلات الاستنساخ وأسلحة الدمار الشامل... إلخ هى نتيجة مباشرة لعلم علمانى، علم بلا معرفة، علم خال من القيم، ولم يحدث فى حضارتنا الإسلامية ذلك أبدا لأنها ليست حضارة علمانية، ولأن فيها العلم والمعرفة، والعملى والعلمى، والتطبيقى والنظرى، الجميع خاضع لمعيار أخلاقى وعلمى واحد، والجميع علم ومعرفة معا.

ومن جهة أخرى فالمقصود بنظرية المعرفة فى الفلسفة الغربية العامة الحديثة: البحث المنظم فى أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها، فتتناول نظرية المعرفة البحث عن مدى المعرفة الإنسانية، وحدودها ووسائلها وإمكانات الإنسان لبلوغ اليقين من عدمه. مع ملاحظة أن البحث فى المعرفة أشمل وأعم من مجرد البحث فى نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا)، لأنه يتضمن الثورة على المعرفة، وعلى محاولة إرجاع كل الفلسفة إليها.

أما نظرية العلم فى الفلسفة الغربية العامة الحديثة فهى نظرية تحليلية للعلوم، تتناول بالتحليل جانب المعرفة من أفكار وصور ومفاهيم، وجانب الطريقة التى تنتظم المعرفة بموجبها، فنظرية العلم هى النظرية المنطقية العامة للعلوم، أو هى منطق العلوم، ويشمل الحديث فيها الكلام عن ماهية العلم، ووسائل تحصيله كالتعريف والقياس والملاحظة والاستقراء والتجربة والتعليل ونحو ذلك، والمقصود بها الإحاطة بما للعلوم من مبادئ ومناهج دون نظر إلى فحواها أو نتائجها. راجع للاستزادة: أ/د يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ١١٥ - ٢٧٢). أ/د محمد فتحى الشنيطى، المعرفة، والكتاب ككل بحث فى المعرفة والكلام فيها أوسع من نظرية المعرفة، والتى تناولها فى فصل خاص (ص ٥٣-٩٢)، ثم فصل الاتجاهات الغربية بإزائها فى بقية الكتاب (٩٥-٢٣٢). - أ/د مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو. وأ/د مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية. المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية)، (ص ٢٠٣)، رقمى (١٠٥٩، ١٠٦١).

(٢) انظر هنا: (ص ٣٤).

منازلهم لما وصل إلينا ما فسرناه من العلم، وترجمناه من الحكمة ولكانت الحكمة قد دثرت والفلسفة قد انقرضت[1].

إذن فالفلسفة حتى زمن سقراط وأفلاطون كانت إلى الشفاهية أقرب منها إلى التصنيف، ولعل الذى عبر بها هذه المرحلة وأجرى عليها قواعد الصناعة وصيرها تصنيفا له منهجه هو أرسطو.

ويؤكد هذه الفكرة أبو البركات البغدادى فى ديباجة كتابه المعتبر فيقول: ((إن عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية فى تعليم العلوم لمن يتعلمهما منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية، دون الكتابة والقراءة، فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين فى وقت صلوحه كما يصلح، وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم إلى غير أهله... فلما قل عدد العلماء... وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والنافلين أخذ العلماء فى تدوين الكتب...))[2].

٣- منهج التصنيف الفلسفى عند أفلاطون[3] وأرسطو[4]:

يرى أفلاطون أن الفلسفة ليست مجرد حب الاستطلاع أو الميل إلى معرفة كل ما هو جديد، وليست كذلك من المعارف العملية التى تتوفر لأصحاب المهن والحرف، لأن الفلسفة ذات طبيعة نظرية تأملية، وليست الفلسفة معرفة جزئية وإنما هى ذات طبيعة كلية شاملة، ولذلك لا تكتفى بمعرفة ظواهر الأشياء كما هو شأن الذين يهتمون بالشئون العملية، كمحبى الفنون مثلا الذين لديهم القدرة على الاستمتاع بالجمال دون أن يكون لديهم القدرة الفكرية على تأمل الجميل ومحاولة إدراكه فى ذاته كما يفعل الفلاسفة، والذين يجب أن يتصفوا – حتى يتحققوا بالقدرة على ذلك المستوى من المعرفة – بحب الصدق والحق، والترفع عن اللذات البدنية، والسعى إلى اللذات الروحية، كما يجب أن يتصفوا بالذكاء الشديد وقوة الذاكرة، وسرعة التعليم. فالفلسفة عند أفلاطون ذلك السعى الدائم لتحصيل المعرفة التى تتسم بالشمول والكلية، والتى تعتمد على العقل وسيلة لها، وتجعل الوصول إلى الحقائق ذاتها أسمى غاياتها[5]. والحقيقة أن الوقوف على منهج التصنيف الفلسفى عند أفلاطون من الصعوبة بمكان، ولهذا يتساءل أحد مؤرخيه: ((ما النظام الذى ساد تأليف هذه المحاورات الأولى، وما النظام الذى امتد حوالى خمسين سنة (يعنى فترة تأليف أفلاطون بعد أولى محاوراته) ؟ هذا ما يعترف النقد الدقيق بعدم الوقوف على حقيقته حتى الآن...))، فهناك (٢٧، أو ٢٨) محاورة من جملة (٤٢) محاورة يسلم الجميع بأنها صحيحة النسبة إلى أفلاطون[6]، والطابع الثابت لكل ما وصل إلينا من نتاج أفلاطون هو منهج التصنيف الحوارى، واتباع الأسلوب

---

(١) حنين بن إسحاق، آداب الفلاسفة، اختصره: محمد بن على بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصارى، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى، (ص ٤٢).

(٢) أبو البركات البغدادى، المعتبر، (٢/١-٣).

(٣) للاستزادة بخصوص أفلاطون حياته وفلسفته وأثره على الفلسفة الإسلامية، راجع: - الإشكورى، محبوب القلوب (٢٥٧/١ - ٢٧٤). - أوجست دييس، أفلاطون. - وِلْ ديورانت، قصة الفلسفة، (ص ٥-٦٦). - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٧٥ - ١٤٠). – د/ أحمد أمين وأ/د زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١١٥- ١٧٢). - أ/د عبد الرحمن بدوى، أفلاطون. - أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب، (ص ٨٦-١١٤).

وبخصوص أثر أفلاطون على الفلسفة الإسلامية راجع: - أ/د عبد الرحمن بدوى، المثل العقلية الأفلاطونية، حيث قدم للكتاب بدراسة حول هذه النظرية وآثارها عند الفلاسفة المسلمين (٧-٣٧)، ثم أعقب ذلك بتحقيق رسالتين فى الموضوع رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لبعض العلماء، ولم يعرف اسمه، ورسالة (فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما) لقصاب باشى زاده.- أ/د على سامى النشار، الأصول الأفلاطونية - فيدون، (ص ٢١٥ - ٣٣٣). - أ/د مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية.

(٤) للاستزادة بخصوص أرسطو حياته وفلسفته، راجع: الإشكورى، محبوب القلوب (٢٧٤/١ - ٢٩٢). - وِلْ ديورانت، قصة الفلسفة، (ص٦٧ - ١٢٤). - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ١٤١ - ٢٧٤). - د/ أحمد أمين وأ/د زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٧٣ - ٢٢٥). - عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب - دراسة ونصوص غير منشورة. - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، (ص ١١ - ٢٣٥). - أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب، (ص ١١٥-١٤٣). - أ/د مصطفى النشار، وله عدة أعمال عن أرسطو وفلسفته منها: نظرية العلم الأرسطية - نظرية المعرفة عند أرسطو - الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، (ص ١ - ٢٧٤).

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٣ - ١٥) باختصار وتصرف.

(٦) أوجست دييس، أفلاطون، (ص ٦٣).

الحوارى فى التأليف، ويمتاز الحوار الأفلاطونى بأنه يعتمد على أشخاص حقيقيين، وإن كان الحوار نفسه ككل مـن صـنع أفلاطون، فمحاوراته السقراطية مصاغة على لسان سقراط فحسب[١]، مع وجود طابع أدبى واضح على أسلوبه، مـن ثم لم يؤثر أفلاطون ((بمنهجه الفلسفى المنطقى المتكامل فحسب، بل أثر أيضا بأسلوبه الأدبى والشخصى، فكتاباته ذات طابع أدبى خاص، وطراز فنى فاتن، يميزها عن كتب أرسطو الجافة، وبينما كانت كتابات أرسطو ممهدة لتفسيرات غير متناقضة، كانت كتابات فيلسوف الأكاديمية تحتمل الأوجه المختلفة وتوحى بالتفسيرات المتعارضة))[٢]، وإن كان بعض الدارسين له قد قسم مؤلفاته إلى ثلاثة مجموعات بحسب مراحله الفكرية[٣]، لكنه فى المجموعات أو المراحل جميعا لا يخرج عن منـهج التـصنيف الحوارى وإن كان يزداد نضجا فلسفيا من مرحلة إلى أخرى، ومنهج التصنيف الحوارى هذا سنجد نظيره عند فى بـواكير حركة التصنيف الإسلامية خاصة عند الصوفية، لكن يمتاز الحوار الأفلاطونى بأنه ((نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيهـا فنونا ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة هى: الدراما، والمناقشة، والشرح المرسل))[٤].

أما أرسطو فيستخدم الفلسفة بمعنى مرادف للعلم، ويجعلها وعاء جامعا للمعرفة الإنسانية، من ثم قسمها إلى قـسمين كبيرين: العلم النظرى – العلم العملى. أما القسم الأول: النظرى فيصفه بذلك، لأن الغاية المقصودة منه هى المعرفة ذاتهـا، وينقسم هذا العلم إلى فروع ثلاثة يتخصص كل واحد منها فى دراسة مجموعة من الظواهر المتشابهة، أدنى هذه الفروع هـو علم الطبيعيات الذى يدرس الموجودات، وأوسطها الرياضيات الذى يدرس الموجودات من حيث كونها أعـداد ومقـادير (الحساب والهندسة)، وكان هذا العلم وسطا، لأنه يتوسط بين الماديات والعقليات، لأن مبادئه حسية، ولكنه سرعان ما يبتعد عنها كلما أوغل فى التجريد. وأعلى هذه الفروع: علم ما بعد الطبيعيات أو علم الفلسفة الأولى، الذى يدرس أمورا عقلية خالصة. أما القسم الثانى: العلوم العملية، فالمعرفة النظرية فيها ليست مقصودة لذاتها، وإنما هى مقصودة للعمل والتطبيـق، وهى على قسمين: ما يتعلق بتدبير الفعل الإنسانى (الأخلاق – تدبير الأسرة – تدبير المدينة)، وما يتعلق بالفعل الإنسانى فى الأشياء، وينصب بصفة أساسية على الفنون كالرسم والموسيقى[٥].

وفى مقابل أصالة أفلاطون وجرأته وخياله الشامخ، نجد أرسطو بأسلوبه الهادئ المرتاب... لقد امتاز فى جمع المعلومات وترتيبها، وفى كل ميدان نجده يحسن استعمال تنسيقاته ويضع فهارس لها، ويسير جنبا إلى جنب مع هذه الميول والمواهب فى الملاحظة انشغاله وانهماكه فى الميتافيزيقا الأفلاطونية، وهذا جعله يطوف فى كل علم، ويورطه فى مقدمات واسعة[٦].

ومصنفات أرسطو فى مرحلة الشباب - فيما يذكر الأستاذ يوسف كرم - رغم أنها ضاعت جميعـها، فالاقتباسـات والنصوص المتبقية منها تدل على أنها كانت محاورات على طريقة أفلاطون فى عهده الأخير، إلا أن الحوار عند أرسطو قصير جدا لا يتعدى افتتاح الكلام، ووضع المسألة، ثم يشرح المؤلف رأيه فى خطاب طويل، وأما فى مصنفات الكهولة والتى بقـى معظمها فليس للحوار أثر فيها، وإنما هى موضوعة فى قالب تعليمى، لم تكن معدة للنشر، ولكنها مذكرات أجزاء منها فقط محررة تحريرا نهائيا، والباقى منه ما دونه لنفسه وهو الأكثر، ومنه ما دونه تلامذته عنه وراجعه هو، وهذا يفسر صعوبة أسلوبها وافتقارها للشرح منذ قديم، ولكل منها موضوع خاص لا يخرج عنه، والكلام فيها مرتب ترتيبا منطقيا، والمذهب فيها واحد

---

(١) من نصوص أفلاطون التى نشرت بالعربية: ١- (٤) محاورات تتعلق بسقراط، ترجمها أ/د زكى نجيب محمود عن كتاب بنيامين جويت مـن الإنجليزيـة، ونشرت تحت عنوان: محاورات أفلاطون. ٢- أفلاطون، الجمهورية، نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية حنا خباز. ٣- فيدون، ترجمـة وتعليـق وشرح أ/د على سامى النشار وعباس الشربينى. ٤- القوانين، ويلاحظ أنه تم تقسيمه إلى كتب أو رسائل، حيث حوى (١٢) كتابا أو رسالة، مع اتباع الأسلوب الحوارى أيضا داخله، ويعتبر آخر ما ألف أفلاطون كما ذكر د/ محمد حسن ظاظا فى مقدمته (ص ١٠).

(٢) أ/د على سامى النشار، مقدمته لطبعته من كتاب فيدون، (ص: أ).

(٣) راجع: د/ أحمد أمين وأ/د زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٢٠، ١٢٣) حيث قدما نبذة مختصرة عن ذلك. - يوسف كـرم، تـاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٧٨ - ٨١)، والذى قدم تحليلا واضحا وحصرا لمصنفات كل مرحلة ومميزاتها.

(٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٨٢).

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٧ – ١٨).

(٦) وِلْ ديورانت، قصة الفلسفة، (ص ١١٩ - ١٢٠).

متناسق، وهى تنقسم إلى خمسة أقسام: الكتب المنطقية (أورجانون) - الكتب الطبيعية - الكتب الميتافيزيقية - الكتب الخلقية والسياسية - الكتب الفنية (الخطابة والشعر)[1]، وإعجاب القدماء بأسلوبه الذى يتدفق كنهر من تبر لا شك يرجع إلى مصنفاته الأولى، أما كتبه العلمية فجافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شىء مما يتميز به أسلوب أفلاطون، ثم هو قد عنى عناية عظيمة بتحديد معانى الألفاظ، ووضع ألفاظا جديدة فى العلوم والفلسفة، ذاعت لغته، ونقلت إلى اللغات الأوربية وإلى اللغة العربية، بحيث يصح أن يقال: إنه الواضع الحقيقى للغة العلمية العامة[2].

أما أسلوبه فى التأليف فله مراحل أربع: فهو أولا يعين موضوع البحث، ثم يسرد الآراء فى هذا الموضوع وقد جهد نفسه للوقوف على الآراء فى جميع فروع العلم، ويمحصها، ثم يسجل الصعوبات أى المسائل المشكلة فى الموضوع ويستقصيها للنهاية، وأخيرا ينظر فى المسائل أنفسها، ويفحص عن حلولها مستعينا بالنتائج المستخلصة فى المراحل السابقة[3].

والملاحظة التصنيفية التى يجدر الإشارة إليها واستخلاصها من التصنيف الفلسفى الأرسطى: أنه – كما يقول أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور -: ((إذا كانت الفلسفة شاملة لهذه العلوم كلها فليس معنى ذلك أن أرسطو يجعلها فى مرتبة واحدة، بل إنه يجعل بعضها أفضل من بعض، فالعلوم النظرية - بصفة عامة – أفضل من العلوم العملية، ولكنها ليست فى مستوى واحد فأدناها الطبيعيات، وأوسطها الرياضيات، وأعلاها الفلسفة الأولى. والعلوم العلمية التى تتعلق بالإنسان أفضل من العلوم العملية التى تتعلق بما يصنعه الإنسان، ثم هى أيضا تترتب فيما بينها، فأدناها علم الأخلاق، وأوسطها علم تدبير الأسرة، وأعلاها علم تدبير المدينة.

ويستخلص مما سبق أن أدنى العلوم جميعا هو ما يتعلق بما يصنعه الإنسان، وأعلاها جميعا هو علم الفلسفة الأولى... التى تدرس الوجود بصفة عامة، أو تدرس الوجود بما هو وجود، ومعنى ذلك أ ا لا تدرس الوجود من زاوية خاصة أو من جهة معينة كما يفعل سواها من العلوم كعلم الاقتصاد الذى يدرس الظواهر الاقتصادية، أو علوم الصحة التى تدرس ما يتعلق بالصحة والمرض... ومن موضوعات هذا العلم (الفلسفة الأولى) كذلك دراسة مبادئ العلوم الأخرى كالطبيعيات والرياضيات والبرهنة على صحتها، ولذلك يصف أرسطو تلك الفلسفة الأولى بأ ا العلم بالأشياء العليا، وبأ ا قابضة على

---

(١) بخلاف تلخيصات وشروح فلاسفة الإسلام على نصوص أرسطو، فهناك العديد من النصوص الأرسطية متاحة بالعربية إما من خلال ترجمات قديمة أو حديثة، ومن هذه النصوص الأرسطية: - المنطق، حققه وقدم له د/ بدوى، ويشمل العديد من منطقيات أرسطو بنقل المترجمين العرب الأول كإسحاق بن حنين ومتى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم. - كتاب (فى النفس)، ترجمة إسحاق بن حنين، وهو مقالتان، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوى، ونشر معه عدة نصوص منها: تلخيص كتاب (الحاس والمحسوس لأرسطو) لابن رشد وهو ثلاث مقالات، وكتاب (أرسطو طاليس فى النبات تفسير نيقولاوس)، وترجمة إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة، وهو مقالتان. - الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، والكتاب جاء فى (٨) مقالات يشمل كل منها على فصول عدة، ونشر معه شروح ابن السمح، وابن عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب. - الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، وهو فى (١١) مقالة تشمل كل مقالة على عدة فصول. - الكون والفساد، ترجمه بارتملى سانتهلير إلى الفرنسية ونقله للعربية أحمد لطفى السيد، وهو مقسم إلى كتابين يشمل الأول منهما (١٠) أبواب، والثانى (١١) بابا. - فى ميليسوس وفى إكسينوفان وفى غرغياس، أفرد أرسطو لكل منهم ترجمة (فى مذاهب ميليسوس)... إلخ، وتحت كل ترجمة بابان، وهو كتاب نقدى لمذاهبهم الفلسفية. - أرسطوطاليس، علم الطبيعة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، وكتاب علم الطبيعة لأرسطو مقسم إلى (٨) كتب، يشمل كل كتاب على عدة أبواب. - أرسطوطاليس، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، والكتاب يحتوى على (٨) كتب تحت كل منها العديد من الأبواب. - فن الشعر، وله عدة ترجمات عربية منها: نشرة د/ بدوى حيث ترجمه من اليونانية، ونشر معها الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، وترجمه أيضا وقدم له وعلق عليه د/ إبراهيم حمادة، ويخلو الكتاب فى نشرة بدوى من تقسيم على كتب أو مقالات أو أبواب كما نجده فى بعض كتب أرسطو، وقد أضاف المترجمون بعض العناوين، وأحيانا بعض الفصول.
- الخطابة، الترجمة العربية القديمة لمترجم مجهول، والكتاب فى ثلاثة مقالات.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ١٤٤ - ١٤٩) باختصار واسع. وانظر أيضا بخصوص مصنفات أرسطو: - د/ أحمد أمين وأ/د زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، (ص ١٧٥ - ١٧٨). - محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو والمدارس المتأخرة، (ص ١٧ - ٢٦). - د/ إبراهيم حمادة مقدمة ترجمته لكتاب (فن الشعر) لأرسطو، (ص١٥ - ٢٠). وقد اتفقوا جميعا فى الخطوط العريضة للرؤية التى قدمها أ/ يوسف كرم عن مصنفات أرسطو ومراحلها وخصائص كل مرحلة.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية،(ص ١٤٩).

ناصية جميع العلوم الأخرى))[١].

ومما يلفت النظر أننا لا نجد فى منهج التصنيف الفلسفى الإرسطى شيئا يتعلق بالمنطق الذى ينسب عادة إلى أرسطو، وذلك أنه كان يرى أن المنطق علم يدرس قوانين الفكر بصفة عامة، ومن ثم كان المنطق بمثابة الآلة أو المقدمة للعلوم.

وقد كان لمنهج التصنيف الفلسفى الأرسطى أثر كبير فى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، وقد تأثر به الفلاسفة الإسلاميون تأثرا واضحا، كالكندى والفارابى وابن سينا[٢].

كما نلاحظ أن منهج التصنيف الفلسفى عند أفلاطون وأرسطو يغلب عليه الاهتمام بالمعرفة، نعم لم يهملا جانب الأخلاق، فأفلاطون يتحدث عن بعض الصفات الأخلاقية التى يجب أن يتصف بها الفيلسوف، كما أنه يربط بين المعرفة والأخلاق ربطا وثيقا، وكذلك جعل أرسطو الأخلاق فرعا من فروع القسم العملى من الفلسفة، لكن العناية بالمعرفة كانت أكثر وضوحا فى فكر أفلاطون وأرسطو، فالمعرفة تأتى أولا ثم تأتى الأخلاق بعد ذلك، وهذا الموقف الفلسفى يختلف عن موقف بعض الفلاسفة اليونان الآخرين الذى ينظرون إلى الفلسفة نظرة أخلاقية، ويجعلون للأخلاق المقام الأول فى تحديدهم للفلسفة، كالمدرسة الكلبية التى اهتمت بالأخلاق اهتماما واضحا، وكالمدرسة الأبيقورية التى كانت الأخلاق عندهم محور الفلسفة وغايتها، كذلك المدرسة الرواقية التى أثرت فى التفكير الأخلاقى تأثيرا واضحا لا تزال له بعض الآثار فى الفلسفة الحديثة[٣].

٤- ما مدى أصالة الفلسفة الإسلامية: قبل أن نتعرض لذلك بالتفصيل، لا بد من كلمة إجمالية حتى لا تتوه الحقيقة وسط التفاصيل الكثيرة، فالحقيقة أننا إذا رأينا روح الحضارة الإسلامية - كما يقول أ/د بدوى - لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة، إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التى هى قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم... ولا تتغير بتغير روح الحضارة التى نشأت أو نمت فيها، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية، بينما لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون... وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفورا شديدا من التراث اليونانى فيحمل عليه حملة شعواء هى رد فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى... إذا رأينا هذا كله عرفنا أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية، ومن معرفتنا لهذا التباين نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الإسلامية[٤].

أما بخصوص الإجابة عن مدى أصالة الفلسفة الإسلامية: فقد تعددت وجهات نظر الدارسين للفلسفة الإسلامية بحسب مواقفه الفكرية، فظلت الفلسفة الإسلامية - فيما يرى دى بور - على الدوام فلسفة انتخابية، ((عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التى سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هى استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها... ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة، ولكن كان فى الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف... ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم فى بيئتهم التاريخية...))[٥].

---

(١) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٢٠ – ٢١) باختصار يسير.

(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٢١ – ٢٢) بتصرف.

(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٢٣) بتصرف.

(٤) أ/د عبد الرحمن بدوى، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، (ص: و).

(٥) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام (ص ٥٠ - ٥١)، ومن العجيب هذه الثقة المتناهية فى إصدار الأحكام المطلقة والجازمة، مع كونه يقول فى مقدمته: ((لست أزعم أنى قد أحطت علما بكل ما كتب فى هذا الميدان من قبل، ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث فى متناول يدى، ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادرا))، فإذا كان لم يحط بما نشر، ولم يقرأ المخطوطات التى لم تنشر، والنصوص الأصلية وقت تأليفه كانت نزرا يسيرا، فمن أين أتته هذه الجراءة على إصدار مثل هذه الأحكام - التى أقل ماتوصف أنها متسرعة وغير علمية ولا موضوعية - ويبدو أن لدى بور جذورا مما =

بينما يرى تنمان أنه كان يوجد غالبا عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان: إحداهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة، وهم القائلون بالوجود المثالى، يعتقدون تبعا للمذهب الأفلاطونى الإسكندرى أن العالم قديم، ويبحثون عن سبيل لوصل هذه الفكرة بالدين المنصوص، ويدخل فى هذا القسم الزهاد الذين هو الصوفية.

والثانية: طائفة فلاسفة جدليين أهل نظر عقلى هم المتكلمون أو المشاؤون الذين تقوم عقائدهم على الأصول الدينية الواردة فى القرآن، ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفى ....

ثم يعدون طائفة ثالثة هى طائفة الأشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للأشياء عللا إلا إرادة الله[1].

ومن المؤكد أنه ((قد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنا، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون، وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر[2]، فظن – فى تحامل ظاهر – أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر، والنظر الطليق، وأنها تبعا لم تأخذ بيد العلم، ولم تنهض بالفلسفة))[3]، ((وتكشف الظروف التاريخية التى كتب فيها هؤلاء المستشرقون عن الدوافع الحقيقية لهذا الموقف المتحامل، فمن المعروف أن القرن التاسع عشر كان هو القرن الذى بلغ فيه الاستعمار الغربى غاية توسعه، واستيلائه على معظم أجزاء العالم الإسلامى... لا نتوقع إذن من أمثال هؤلاء المستشرقين دراسات جادة فيما يتعلق بالإسلام عامة، أو بفلسفة المسلمين خاصة... والفكرة التى بقيت حتى يومنا هذا - رغم سقوط دعوى العنصرية وتفوق الجنس الآرى - تتمثل فى وصف الفلسفة الإسلامى بتبعيتها المطلقة للفلسفة الإغريقية... ومن

=شرقية أو سامية كانت السبب فى وقوعه فى ذلك؟!

(١) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٧).

(٢) للاستزادة بخصوص مواقف المستشرقين ورؤيتهم لأثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية راجع: أ/د عبد الرحمن بدوى، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية د/ بدوى.

وأقوى مثال على ذلك رينان الذى نشر عمله عن ابن رشد والرشدية أول مرة (١٨٥٢ م)، والذى يصرح وبتعصب ظاهر فى مقدمة الطبعة الأولى (ص ١٣ من ط ٢): ((وأعدنى أول من يعترف بأنه لا يوجد ما نتعلمه تقريبا من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من القرون الوسطى...))، ويستمر تعصبه واضحا حيث يؤكد فى مقدمة طبعته التالية (ص ١٠) ورغم الانتقادات والأبحاث التالية التى نشرت بعد طبعته الأولى أنه: ((مع ذلك لم أستطع أن أغير وجهة نظرى حيال أصول الفلسفة العربية على العموم وطابعها، فتراني أصر على اعتقادى أنه لم يسيطر على إيجاد هذه الفلسفة أية فرقة كبيرة من فرق العقائد، وذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية، كما عليه العالم بأسره حوالى القرن السابع والقرن الثامن... فلما اطلع العرب على هذا الصنف من الدراسات وجدوا فى أرسطو المعلم الثبت، ولكن من غير أن يختاروه، وذلك كمدرسة ما فى القاهرة تدرس الهندسة والكيمياء فيها وفق مؤلفينا من غير أن تكون قد أديرت عن تفضيل لهؤلاء المؤلفين...)). لكنه عاد وأقر للفلسفة العربية بعد أن زاد اطلاعه على مزيد من نصوصها وتطورها وحركتها الفكرية فيقول (ص ١٠ – ١١): ((ومن جهة أخرى إن الفلسفة العربية حين اتساعها على أساس نقلى انتهت فى القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر على الخصوص إلى إبداع حقيقى، وهنا أجدنى مستعدا للتسليم فى أمور، أى إننى عندما عدت إلى تتبع آثار هذه الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر سنين وجدت أن المقام الذى جعلت لها هو دون ما تستحق، فَعظُم ابن رشد فى نظرى أكثر من أن يصغر، وحاصل القول أن الأفق العقلى الذى مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثانى عشر أرفع من أفق العالم النصرانى...)). ويتقلب ويضطرب بين الموضوعية والتعصب الأعمى فيقول (ص ١٤ – ١٥): ((... ولا مراء فى أن الفلسفة العربية أمر واسع فى حوليات الذهن البشرى، ولا يجوز فى عصر طريف كعصرنا أن نمر من غير أن نرد إلى هذه الحلقة من المأثور كل اعتبار لها ومع ذلك فلا بد من التسليم مقدما بأن هذه الدراسة لن تسفر تقريبا عن نتيجة يمكن الفلسفة الحديثة أن تسيغها منتفعة ما لم تكن نتيجة تاريخية، وليس العرق السامى هو ما ينبغى لنا أن نطالبه بدروس فى الفلسفة ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق - الذى استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة – أقل ما يكون من بواكير خاصة به فى حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية... إن الشرق السامى والقرون الوسطى مدينان لليونان بكل ما عندهما من الفلسفة ضبطا))، ثم يعود له إنصافه (ص ١٠٥ – ١٠٦) فيقول: ((وقد عرف العرب – كما عرف السكُلاسيون – أن يبدعوا فلسفة زاخرة بعناصر خاصة كثيرة الاختلاف لا ريب عن الفلسفة التى كانت تعلم فى الليسه بيد أن هذا الإبداع غير معترف به (لا ندرى لماذا)، وذلك أن العلم الفلسفى قد تم فى نظر ابن رشد وأنه لم يبق غير تسهيل تحصيله)) وهذا السبب غير صحيح عن ابن رشد الذى صرح بأنه لا بد من نقد معارف المتقدمين، كما سيأتى عند الكلام على المنهج التصنيف الفلسفى عنده. ونجد نفس الأفكار تقريبا عند دى بور، فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام، انظر مثلا: (ص ١٣، ٤٠ - ٤٨)، وهى صفحات مليئة بالتهكم والسخرية من العرب وقدرتهم على التفلسف أو فهم الفلسفة، فضلا عن القدرة على النقد والفهم، فى مقابل علماء المسيحيين فى القرون الوسطى الذين كانوا يفهمون الفلسفة اليونانية أفضل من العرب ؟!.

فهل حقا كان الأمر كما تصور رينان، هذا ما سيحاول البحث الكشف عنه.

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١/ ١٥)، وقد توسع فى مناقشة هذه القضية (١٥/١ – ٣١)، ولمزيد من التوسع أيضا راجع: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٧٣ - ١٢١).

الملاحظ أن آراء المستشرقين تصدر جميعا عن تصور واحد هو اعتبار الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليونانى هى الممثل الأساسى للفلسفة الإسلامية، وقد اتضح من بحث مجالات الفلسفة الإسلامية أنها تضم عددا من المجالات الحقيقية الخاصة بها والنابعة أساسا من ظروفها الخاصة مما يصور ما يمثله مجال الفلسفة التقليدية من مدى أو حجم (محدود) فى إطار مجموع شامل متنوع (لمجالات الفلسفة الإسلامية المتعددة)...)) [1].

والحقيقة أن ((الفلسفة ضرب من هذا السعى الإنسانى الدائم إلى المعرفة، ويمكن القول بأن التفلسف بمعناه العام قد ظهر فى كل الحضارات، وأنه كان صورة من صور التطور الإنسانى)) [2]، بل يرى بعض الباحثين أن التفلسف - الذى هو البحث عن حقائق الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض – ما دام عملية عقلية خالصة فإن أفراد الجنس البشرى جميعا يقومون به كل حسب قدراته العقلية [3]، من ثم فإن الفلسفة ليست حكرا على حضارة بعينها من الحضارات، كما أنه لا تستطيع حضارة ما أن تدعى تفردها بوضع الفلسفة دون تفاعل مع الإسهام الفلسفى لمن سبقها من الحضارات، ((فالنوع الإنسانى يتميز على ما سواه من الكائنات بميزات كثيرة، منها شوقه الدائم إلى المعرفة... وعلى الرغم من أن الاتجاه إلى التفلسف قديم: تأخر ظهور الفلسفة بوصفها علما منهجيا له خصائصه ومناهجه ومشكلاته)) [4]، على أن ذلك يبدو من طبائع الأمور، فقد تريثت الإنسانية بالفلسفة كعلم حتى سمح بذلك تراكم معرفى كاف لذلك.

ولا شك أن مدى تأثير الثقافات والحضارات التى وجدت قبل الإسلام على الفلسفة الإسلامية كان أحد القضايا المهمة التى أثارها المهتمون بدراسة الفلسفة الإسلامية وخاصة من المستشرقين [5]، وإذا كان التأثير على فرض وجوده قد أثر فى النظريات والأفكار والاتجاهات فلابد أن يظهر أثره واضحا فى مناهج التصنيف عند الفلاسفة المسلمين.

ولهذا فلا بد من نقد مدى تأثير هذا على مجال التصنيف فى الفلسفة التقليدية المشائية، ومدى متابعة الفلاسفة الإسلاميين لفلاسفة اليونان، وهل استطاع الفلاسفة الإسلاميون التجديد أو الاستقلال فى مناهج التصنيف الفلسفى، أم تأثروا بالفلاسفة اليونان فى ذلك أيضا كما تأثروا بفلسفتهم نفسها.

ويذكر تنمان [6] فى كتابه المختصر فى تاريخ الفلسفة معبرا عن رأى مؤرخى الفلسفة الإسلامية فى بداية القرن التاسع عشر أن الفلاسفة المسلمين لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو، وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيمانا أعمى، وكثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه، وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية فى

---

(١) أ/د حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، (ص ٤٣ - ٤٦) باختصار وتصرف، وإضافات يسيرة بين الأقواس. وقد اعتنى بمناقشة دعاوى المستشرقين حول وصفهم للفلسفة الإسلامية بالمحاكاة والتبعية، والإعجاب الشديد بالفلسفة الإغريقية، وعدم التوثيق، ودعوى التلفيق (ص ٤٧ - ٦٠).

(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٥).

(٣) أ/د محمد حسينى موسى، التفلسف – مفهومه، بواعثه، خصائصه، (ص ٢٧). ولمزيد من التوسع حول هذه القضية (التفلسف ظاهرة إنسانية عامة): انظر المرجع نفسه: (ص ٩ – ٤٨، ٧٥ - ٧٧)، أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ١٣ - ٢٣) وفيه نقد مهم لموقف المستشرقين المتعصب من الفلسفة الإسلامية.

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٥) باختصار.

(٥) وللاستزادة بخصوص هذه القضية: - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١٦/١، وما بعدها). - وقد تناول أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور حركة الاستشراق بالتقويم والنقد من خلال بحثه: نظرات فى حركة الاستشراق. - أ/د محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، وفيه نظرات ثاقبة حول الموضوع. - وكذلك أ/د محمود حمدى زقزوق، فى بحثه: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى. - وللأستاذ الدكتور شاكر مصطفى نقد إجمالى رائع ودقيق ومهم للغاية لحركة الاستشراق شمله تصديره القصير لترجمة كتاب (تراث الإسلام) الذى ألفه جماعة من المستشرقين، وحرره جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، وشارك الدكتور شاكر مصطفى فى مشروع ترجمته بالتعليق والتحقيق. - أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق فى ميزان نقد الفكر الإسلامى، وهو بحث متميز - على صغره، سواء فى جانبه الوصفى للاستشراق (ص ٣-٤٢)، أو النقدى من وجهة إسلامية (٤٣-٧٥).

(٦) يعد تنمان (ت ١٨١٩ هـ) أحد أهم مؤرخى الفلسفة فى القرن التاسع عشر الميلادى، حيث يعد خليفة لبروكر الألمانى (ت ١٧٧٠م) أبو تاريخ الفلسفة. انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٤.

القرون الوسطى، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة، وتقوم على أساس من النصوص الدينية[١].

ومن الطريف أن هذه الفكرة لم يبتدعها المستشرقون، بل نجد بدايا ا عند مؤرخى الفلسفة العرب، والـذين رأوا أن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم، يقول الفارابى فى الجمع بين رأى الحكمين: وكان هذان الحكيمان هما مبـدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها، وإليهمـا المرجـع فى يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكـدر، بـذلك نطقـت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة ...[٢].

ويرى بعض الباحثين أن الأثر الأكبر لأفلاطون كان فى المدرسة المعتزلية[٣]. وقال صاحب كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء[٤]: وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة فى البلاد الإسلامية. وقـال صـاحب الملـل والنحل[٥]: ... الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال عليهم. وقال فى أبجد العلوم[٦]: وجميع العلـوم العقلية مأخوذة عن أهل يونان.

وبعد أن ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق العديد من النقول التى توضح ذلك قال: والرأى السائد عنـد المـؤلفين المسلمين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطن والمتقدمين من فلاسفة اليونـان قبل أفلاطن.

ويرى الدكتور النشار أن الكندى وابن رشد مقلدة لليونان، وهم متفلسفة لا فلاسـفة، وأن الفلاسـفة المـسلمين الحقيقيين هم المتكلمون المسلمون من سائر الفرق الإسلامية ويأتى أولهم العلاف، ثم المعتزلة والأشعرية والماتريدية والـشيعة، وأن العقلانية الأصيلة عند الكندى وابن رشد مستفادة من المعتزلة والماتريدية، ولهذا يؤكد الدكتور النشار علـى الأصـالة الفكرية للفلسفة الإسلامية ذا المفهوم الذى طرحه. فليست الفلسفة الإسلامية هى فلسفة الكندى والفارابى وابـن سـينا وابن رشد والتى بالمنهج المقارن يتبين التطابق بينها وبين الفلسفة اليونانية[٧].

وإن كان هذا الرأى لا يصادف كل القبول عند دارسى الفلسفة الإسلامية، حيث يرى آخرون أنه لـيس يـضير الفلسفة الإسلامية أ ا أخذت عن غيرها، ومن ذا الذى قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات الـسابقة، وهـل يـضير الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقيا مع بعض الفلسفات القديمة أو المتوسطة[٨]، فما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية – وهى وثيقة الصلة بالعالم الإسلامى – متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفى الحديث فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها، وإذا تأملنا نقطة البدء فى تاريخ التفكير الحديث فسنجد أنه قام على تجربة فرنسيس بيكون (الاتجاه التجريبى)، وشك ديكارت (الاتجاه النظرى الناقد للعلوم العقلية)، أما تجربة بيكون فترجع إلى روجر بيكون الأمير الحقيقـى للتفكير التجريبى والذى كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامى، أما شك ديكارت ومنهجه[٩] فيمتد بجذوره إلى ابن سينا والغزالى،

---

(١) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٥.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٩.

(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١٦٥/١).

(٤) ص ٢٢، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٩-٤٠.

(٥) ص ٢٥٣، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠.

(٦) ١/ ١٠٦، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠.

(٧) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى، (١٨/١، ٢٦، ٤٦).

(٨) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٠). وانظر تأثر الفلسفة اليونانية بما قبلها من فلسفات شرقية: أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ٦٣ - ٦٩).

(٩) يقوم منهج ديكارت على أربعة قواعد: ١- قاعدة اليقين (ألا أقبل شيئا على أنه الحق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك). ٢- قاعـدة التحليـل (أن نحـول بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهى لأبسط الأشياء كلها فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الأشياء درجـات إلى معرفة سائر الأشياء). ٣- قاعدة التركيب (أن أسير بأفكارى بنظام بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا). ٤- قاعدة الاستقراء التام (أن أعمل فى كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقـة مـن أنى لم أغفـل =

وهناك أوجه شبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسبينوزية، وإذا لم تكن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تـأثيرا مباشـرا فى رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين، فلا أقل من أن أفكارها نفذت إليهم من طريق اليهود وبعض المسيحيين(١).

فليس الابتكار فى ميدان الأفكار خلقا من عدم، ولكنه بالأحرى حياكة لخيوط متفرقة فى نسيج واحد، وإعادة مزج لعناصر قديمة (وأخرى حديثة أيضا) فى مركب جديد، وليس بدعا أن يستلهم المفكر المسلم - وهو يقدم عناصـر نـسقه المعرفى – أفكار القدماء من يونان وشرقيين، وأن يكون الفكر الدينى بمحتواه العميق ومغزاه البالغ الدلالة فى توجيـه عقـل الإنسان رافدا من الروافد الأساسية له، من هنا نتبين كم هى غريبة تلك النظرة إلى فكرنا الإسلامى باعتباره مجرد اسـتجابة تلقائية محتومة لثقافة أجنبية(٢).

من ثم يطرح الدكتور قاسم فكرة أساسية لابد من الانتباه إليها، وإن كان قد طرحها بخصوص أصالة ابن رشد، لكن يمكننا تعميمها عند الحكم على أصالة الفلسفة الإسلامية وهى التمييز بين الآراء التى يعرضها هذا الفيلسوف أو ذلك علـى أنها آراؤه الخاصة، وبين تلك الآراء التى كان يبسطها على أنها آراء غيره من المفكرين، وأن أمانة شرح مذهب أرسـطو أو غيره من الفلاسفة القدماء لا تغض فى شىء من أصالة فلاسفة الإسلام(٣).

ويرى الفيلسوف الفرنسى الكبير برجسون أن مؤرخى الفلسفة ينظرون عادة إلى البناء الخارجى للمذهب الفلسفى، ولا يستريحون حتى يمزقوا المذهب إلى خرق زاعمين أنها هى التى كونت هذه الحالة التى نعجب بها، بيد أننا حينما نعيد قراءة المذهب نرى أجزاءه يتداخل بعضها فى بعض، وتنصهر كلها فى نقطة واحدة هى جوهر مذهب الفيلسوف وأساسه وروحه، ومهمتنا فى الواقع إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته أن نقترب من هذه النقطة ما أمكن، وهذه النقطة هـى الـتى أراد الفيلسوف طيلة حياته أن يوضحها، ويؤكد على أن الفيلسوف فى مبدأ أمره يبدأ منكرا أكثر منه مثبتا، ونافيا أكثر منه مصدقا، وثائرا أكثر منه مسلما، وما من شك فى أن المشاكل التى عنى بها الفيلسوف – أى فيلسوف – هى مشاكل الـتى أثـيرت فى عصره، وأن العلم الذى استعمله أو نقد كان علم زمنه، وأنه يمكننا أن نعثر فى النظريات التى يعرضها على كثير من الآراء التى لمعاصريه أو لسابقيه، وإذا أراد أن يشرح الجديد فلا بد له أن يعبر عنه معتمدا على القديم مستخدما الفلسفة والعلم اللذين كانا فى عصره ليخلع على فكره صورة مفهومة، وما من شك فى أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة يحتوى علـى عـدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية، ولكن ذلك ليس إلا مظهرا خارجيا أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شىء آخر(٤).

بل إن الشيخ عبد الرزاق يرى أنه تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مـشوهة مـن مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مـذهب أرسطو ومذاهب مفسريه، فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية أو الفارسية ... ألخ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى قائم على أساس مـن مذهب أرسطو مع تلافى ما فى هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار، وظهرت أيضا فى أبحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة(٥)، كما أن فلاسفة الإسلام لم يحصروا أنفسهم فى دائرة المعارف اليونانية وحدها، بل فتحوا أمام أنفسهم كل النوافذ، وألموا إلى جانب الثقافة اليونانية بالثقافة الهندية والفارسية، فكان من الطبيعى أن يؤدى هـذا

=شيئا)، انظر: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، (ص ٧٥ - ٧٩)، ومقدمة أ/د الخضيرى له (ص ٤٢ – ٤٥). وانظر بعض ما وجه إليه من نقـد فى: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٢٢-٢٣).

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢٣/١ – ٢٤، ٦٧ - ٦٨). ولمزيد من التوسع حول أثر الفلسفة الإسلامية فى فلـسفة الغرب: انظر المرجع السابق نفسه (١٦٤/٢ – ١٨٨).

(٢) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٢٥) باختصار يسير.

(٣) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣٢-٣٣، ٧٨-٧٩) بتصرف.

(٤) نقله عنه: أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٨٥ – ١٨٦ بالهامش)، وقد اختصرنا من كلامه ما يفى بالغرض.

(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥.

إلى توليد أفكار جديدة، وانبثاق نظريات فلسفية[1]. وبناء عليه فلا بد من إعادة التأريخ للفلسفة الإسلامية، وهو ما تم بالفعل في الجهود الكبيرة التي بذلها الدارسون المسلمون في مجال التأريخ للفلسفة الإسلامية[2].

ويؤكد الدكتور إبراهيم مدكور على أن تاريخ العلم في الإسلام لم يكتب بعد برغم ما بذل فيه من جهود منذ أخريات القرن التاسع عشر وعلى رأسها مقدمة سارتون (١٩٥٦ م) شيخ مؤرخي العلم المعاصرين، ويؤكد على أنه لا سبيل إلى كتابته عن بينة إلا إن جمعت أصوله وحققت ونشرت، ثم وضعت تحت أيدي الباحثين والدارسين، وقد أبى الدهر إلا أن يقضي على كثير منها، وما بقي موزع على أركان الدنيا[3].

وإلى نحو هذا الرأي ذهب أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور الذي استعرض بعض هذه الآراء التي ظهرت في الفترة ما قبل أواسط القرن العشرين[4]، والتي كان تلاقي صعوبات جمة بسبب قلة النصوص آنذاك، ويؤكد على أن الوضع قد تغير الآن تغيرا كبيرا، وأصبح الوصول إلى كثير من النصوص الفلسفية أكثر يسرا من ذي قبل، مما يسهم في تقديم صورة علمية تتسم بقدر كبير من الدقة والاكتمال لجهود الفلاسفة الإسلاميين، كما تعين على مناقشة بعض الآراء التي نسبت إليهم، ومراجعة بعض الأحكام التي أطلقت عليهم، والتي صار من الضروري مراجعتها، بعد ثبوت خطأ العديد منها في ضوء ما نشر مؤخرا، كالاعتقاد بأن الفارابي هو أول من عني بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولا شك أن مثل هذا الرأي يمكن تعديله بعد نشر رسائل الكندي[5].

وقد سبقت الإشارة إلى إسهامات العالم العربي رشدي راشد المتنوعة والواسعة حول تاريخ العلوم عند العرب خاصة في مجال العلوم الرياضية والتطبيقية، مما كان له أثره البالغ في تغيير نظرة الغرب للعلماء العرب، وهدم الرؤية الغربية التقليدية في تاريخ العلوم[6].

وفي ضوء ما تقدم فإننا نتفق تماما مع الدكتور عبد الحليم محمود في أن مؤرخي الفلسفة الإسلامية انحرفوا عن المنهج الصواب، وتعصبوا متعمدين أو غافلين لفكرة معينة هي أن الفلسفة الإسلامية تقليد للفلسفة اليونانية أو هي الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية، ويؤكد د عبد الحليم محمود على أن المنهج الصحيح في دراسة الفلسفة الإسلامية هو التدرج مع التفكير الإسلامي خطوة خطوة، دون التعصب لفكرة معينة، وقد استخدم هذا المنهج في رصد بداية التفكير الإسلامي والقضايا التي أثارها وأن تطور ذلك كان طبيعيا ومتسقا مع التطور الذي شهده الإسلام دولة وحضارة، ولما ترجمت الإلهيات

---

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٩).

(٢) قدم أ/د مصطفى النشار في دراسته القيمة (نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية) رؤية نقدية للأعمال المقدمة في هذا المجال، طارحا منهجا أصيلا وخالص الوجهة للحضارة الإسلامية، آملا أن يتحقق من خلاله الاستقلال الفكري والإبداع الفلسفي للمسلمين، ومنتقدا معالجة قضايانا التراثية بمناهج غربية - رغم ما يؤديه ذلك من كشف عن الجوانب الإيجابية في تراثنا الفكري - إلا أنه لا ينبغي أن تبقى أسيرة الرؤية الغربية العامة، وقد قام بنقد محاولات التأريخ الفلسفية العربية لكل من: أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، ويوسف كرم، ومحمد علي أبو ريان، ومحمد غلاب، وعبد الرحمن بدوي، وعلي سامي النشار، وعبده فراج، وغيرهم، مبديا في نهاية الدراسة معالم رؤيته المقترحة للتأريخ للفلسفة. والحقيقة أن هذه الرؤية لم تقتصر عند الدكتور مصطفى النشار على هذه الدراسة فحسب، بل سنجده ينوه عليها ويعمل من خلالها في العديد من أعماله الأخرى مثل: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية.

وإذا كانت دراسة الدكتور مصطفى النشار هي دراسة منهجية ونقدية لأهم الجهود العربية التي قامت بالتأريخ للفلسفة الإسلامية، فإن الدكتور البهي قدم في دراسته (الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي) - وهي من الجهود المهمة التي لم تشملها دراسة د/ النشار بالنقد للأسف - محاولة متميزة لإعادة التأريخ للفلسفة الإسلامية في الكتاب الأول من دراسته (ص ١٥ - ١٩٣) متعرضا من خلالها بالنقد لأهم الاتجاهات السائدة في الموضوع، ومقدما لمخطط مغاير للتأريخ للفلسفة الإسلامية في حركتها الفكرية مع العوامل المختلفة. كما بحث في الكتاب الثاني من دراسته موضوع (العقلية الإسلامية والفلسفة الإغريقية).

(٣) أ/د/ إبراهيم مدكور، تصدير كتاب: الشكوك على بطليموس للحسن بن الهيثم، (ص: هـ).

(٤) انظر نموذجا لهذا عند الأستاذ الدكتور أحمد أمين في إضافته لنبذة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية لترجمة كتاب مبادئ الفلسفة لرابوبرت، والذي لم يتعرض أصلا للفلسفة الإسلامية، وتبرز في الإضافة التي قدمها الدكتور أحمد أمين هذه المشكلة بوضوح (ص ١٤١ - ١٦١).

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، في الفكر الإسلامي – مقدمات وقضايا، (ص ٤ – ٥).

(٦) انظر هنا: (ص ٤١).

والأخلاق من الفلسفة اليونانية فى عهد المأمون كان هناك بالفعل فى البيئة الإسلامية: أهل السنة، ومعتزلة، وصوفية، ونصيون، وملحدون، وغيرهم من الفرق يتصارعون فيما بينهم تصارعا لا هوادة فيه، ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق، ولو لم تترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم، ولا عقائد الفرس، ولا أفكار الهند الصوفية لسارت هذه الاتجاهات الإسلامية سيرا طبيعيا كما كانت نشأتها نشأة طبيعية(١)، وإن كان ذلك لا يعنى أننا نريد نفى كل أثر للفلسفة اليونانية فى الفلسفة الإسلامية، فذلك ما لا يقول به منصف، والإنصاف فى هذه القضية هو ما تحدث به الكندى وابن سينا وغيرهما أن علينا أن نشكر الفلاسفة الذين سبقونا، وإن قصروا، فالحق لا يتأتى للشخص أن يحيط بأطرافه مهما طال عمره، بل ولا يتأتى ذلك لجيل واحد من أجيال البشرية، وإنما يتكشف الحق شيئا فشيئا، فليس من الصواب أن يبنى الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة، وإنما ينظر فيما ترك الأوائل من آراء فيأخذ الحق الصراح ويهدم الزيف والباطل، ويبنى ما لم يتم بناؤه[٢].

ومن جهة أخرى فبعض الباحثين يرون أن الفلاسفة الإسلاميين لم يعرفوا مذهب أرسطو إلا مختلطا بالأفلاطونية المحدثة، ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخرا لدى ابن رشد[٣]، حيث من البين أن هناك فرقا عظيما بين مذهب أرسطو وأفلوطين[٤]، ففلسفة أرسطو تقوم على ميتافيزيقا الوجود، بينما فلسفة أفلوطين تقوم على ميتافيزيقا الواحد، ومع هذا فقد استطاعت الفلسفة الإسلامية الملاءمة بين هذين الاتجاهين، وأدمجت ميتافيزيقا الوجود فى ميتافيزيقا الواحد، وخرجت من ذلك بفلسفة جديدة تجمع بينهما، مما يعد ابتكارا فى الفلسفة الإسلامية[٥].

ومن هؤلاء الفلاسفة المؤثرين فى الفلسفة الإسلامية بخلاف أرسطو: سنجد أنبادوقليس فيلسوف العناصر، والذى أثر فى الفلسفة الإشراقية، كما كان له أثره على الباطنية وأخوان الصفا، ومدرسة ابن مسرة[٦]، كما كان لهراقليطس فيلسوف التغيير أثره فى الفلسفة الإسلامية[٧]، كما كان لفيثاغورث ومذهبه الفلسفى أثره على تيارات فلسفية عديدة فى الحضارة الإسلامية كالشيعة والغنوصيين وأخوان الصفا[٨].

كما كان لأفلاطون أثره فى الفلسفة الإسلامية، وهو فى الأساس فيلسوف التلفيق، ففلسفته مزيج من فلسفة إيراقليطوس فى المحسوسات، وفيثاغورث فى المعقولات، وسقراط فى أمور التدبير[٩].

ويقول ولف: انتهى العرب إلى نسق فلسفى فريد فى بابه يوفق بين مقالات متخالفة ... وعلى كل حال فليس ينبغى أن يعزب عن البال أن فلاسفة العرب نحوا فى البحث عن الوجود منحى مستقلا غير تابع لتعلقهم بالقرآن[١٠].

ويؤكد جورجى زيدان أنه لا ينكر أن التمدن الإسلامى قام على أنقاض التمدنين اليونانى والفارسى لكن شأن العرب فى ذلك مثل شأن اليونان والرومان والفرس... اقتبسوا عوامل تمدينهم ممن سبقهم وزادوا فيها حتى صار تمدناً معروفاً بهم على أن تلك الأمم لم تستطع الظهور فى عالم الحضارة إلا بعد أجيال متوالية، أما العرب فلم يمض على نشوء دولتهم قرن

---

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٧٩ - ١٨٤) بتصرف واختصار واسع. وللأستاذ عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، وقفة مهمة وضافية حول تعصب المستشرقين والغربيين ضد الفلسفة الإسلامية (ص ٢٣-٥٣) جمع فيها أهم ما قيل فى الموضوع.

(٢) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٩٦-١٩٧) باختصار.

(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١٠١).

(٤) للاستزادة بخصوص أفلوطين حياته وفلسفته، راجع: - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (ص ٣٢٤-٣٢٩). - أ/د عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب، والكتاب عبارة عن نصوص حققها وقدم لها د/ بدوى. - أ/د مرفت عزت بالى، أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته.

(٥) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٠ - ٨١).

(٦) انظر الكلام على أثره: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٤٤ - ٢٩٨). أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١٤١ – ١٥٦).

(٧) انظر الكلام على أثره: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١٣٦ – ١٤١).

(٨) انظر أثره: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١٢٣ – ١٣٢). ولترجمته انظر: الإشكورى، محبوب القلوب (١/٢٠٨- ٢٣٤)، وهى ترجمة بعين إسلامية تتوضح مدى تأثيره فى المجال الفلسفى الإسلامى.

(٩) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١٣٩).

(١٠) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥.

حتى ظهر تمدنهم وبانت حضارتهم[١].

ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة الذين تضمهم مقولة واحدة – كأفلاطون وأرسطو وغيرهم من الفلاسفة العقليين – إنما يفيد أحدهم ممن سبقه، نعم كل فيلسوف منهم له موقفه المستقل والمتميز، لكن كلا منهم قبل المبادئ الأساسية التي اعتنقها سابقه، ثم نظر فيها بعين نقدية فاحصة فطورها، فتاريخ الفلسفة ينطق باتصال وتطور فكرى بين الفلاسفة، فما من نظرية يقيمها فيلسوف وتكون منعزلة تماما عما قال سابقوه، بل يمكن التماس أصول أى نظرية فى التراث الفلسفى السابق عليها، ولا يخفى ذلك على أحد[٢].

ومن الممكن أن نضرب لهذه الفكرة عن الأصالة بنموذج من خارج الفلسفة الإسلامية نعتقد أن خصوم الفلسفة الإسلامية قبل أنصارها سيقرون به، وذلك من خلال جورج سانتيانا فيلسوف الجمال الأشهر فى الفلسفة الغربية الحديثة، كما أنه معدود فى الفلسفة المعاصرة ((إمام لأحد مذاهبها، وهو المذهب الذى يطلقون عليه اسم الفلسفة الطبيعية))[٣]، يقول سانتيانا فى ديباجة كتابه ((الإحساس بالجمال)): ((... ولا أدعى أن فى هذه الأفكار أصالة أكثر مما قد يأتى من محاولتى تنظيم الحقائق النقدية المعروفة ووضعها فى شكل مذهب موحد مستلهما فى ذلك المذهب الطبيعى فى علم النفس، لقد آثرت الصدق على الجدة، ولذلك فإذا كنت قد ألقيت ضوءا جديدا على بعض الموضوعات، مثل موضوع سر روعة التراجيديا، فإن المصدر الوحيد للجدة والتغيير هنا هو أننى طبقت بدقة على موضوع مركبٍ المبادئ المتفق على وجودها فى أحكامنا البسيطة...))[٤].

إذن فتنظيم الحقائق المعروفة فى صورة مذهب موحد قدر كاف من الأصالة، كما أن تطبيق المبادئ المتفق عليها على بعض الموضوعات المركبة هو قدر كاف من الجدة أيضا عند هذا الفيلسوف المعاصر.

وأظن – إذا لم نصب بازدواجية المعايير التى أعمت الفكر الغربى وحضارته - أن هذين القدرين لم يخل منهما فلاسفة الإسلام كما سيأتى من استعراض مناهج التصنيف الفلسفى عند بعضهم[٥]، وكاف للحكم عليهم بالأصالة والجدة فى نفس الوقت.

ومن ناحية أخرى فإننا نرى أن المحك فى أصالة أى فيلسوف حقيقى – وليس مجرد دارس للفلسفة – هو: هل هناك موقف مستقل ومتميز، ونظرات نافدة لفلسفة من قبله ؟

وإذا صح تقليد الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو، فإنه يعنى أن منهجهم فى التصنيف الفلسفى سيكون تابعا لمنهج تصنيف أرسطو، لكن الدراسة النافدة لذلك تكشف عن وجوه لا تنكر من أصالة الفلاسفة الإسلاميين، كما سيأتى عند الحديث عن منهج التصنيف عند كل من الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن رشد[٦]... إلخ، وكذلك تكشف عن أصالتهم أمام الأفلاطونية المحدثة، ورائدها أفلوطين، والذى ترك لنا مجموعة من الرسائل الفلسفية التى اعتبرت الصورة الوحيدة لآرائه، إلا أنها لم تقدم لنا عرضا منظما أو مرتبا لفلسفته، وإنما كانت مجرد شروح لنصوص أفلاطونية أو أرسطية أو رواقية، أو أجوبة لأسئلة وردت على واحد منها، وقد جمع فيرفيريوس هذه الرسائل بعد وفاة أفلوطين فى ستة أقسام وفى كل

---

(١) جورجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامى، بتصرف (٢٩/١- ٣٠).

(٢) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٢٣، ٢٥).

(٣) أ/د زكى نجيب محمود، تصدير لكتاب الإحساس بالجمال لسانتيانا، (ص ١٧). ومدار المذهب الطبيعى فيما يذكره فى الموضع السابق: ((أن الطبيعة تفسر نفسها بنفسها، فهى الحقيقة كلها، ليس وراءها شىء، وليس فوقها شىء، فكل شىء فى جوف الطبيعة ذاتها... وبهذه النظرة نتخلص من التفكير الثنائى الذى كان يشطر الكون شطرين مادة وروحا... وليس بك حاجة إلى البحث عما وراءها (الطبيعة) لتفسر به ما يجرى فيها))، لكن الحرب العالمية الثانية جعلت هذا الفيلسوف الطبيعى يفيق شيئا من طبيعيته لتنتهى حياته (سنة ١٩٥٠) مترهبا فى أحد أديرة روما.

(٤) جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال – تخطيط النظرية فى علم الجمال، ترجمة أ/د محمد مصطفى بدوى، مراجعة وتقديم أ/د زكى نجيب محمود، (ص ٣٥).

(٥) انظر هنا: (ص ١٨٠- ٢٩٥).

(٦) انظر هنا: (ص ١٩٦، ٢١٤، ٢٢١ ، ٢٤٦، ٢٧٢).

قسم منها تسع رسائل، وقدم لها بترجمة له، ولهذا عرفت بالتاسوعيات[١].

ويؤكد بريفولت على أنه وإن كان لليونان جهد فى صياغة المذاهب والنظريات، لكنهم لم يضعوا قواعد العلم التجريبى، ولم يهتموا بأساليب البحث، ولا بالمناهج التفصيلية للعلم، وما يحتاج إليه من ملاحظات وتجارب، وأن ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة وبطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب المسلمون إلى العالم الأوربى[٢].

فقد أصبح من الثابت الآن - طبقا لما كشفت عنه الوثائق الجديدة – أن مفكرى الإسلام هم أصحاب الفضل فى اكتشاف طرق المنهج التجريبى الذى تدين له الحضارة الحديثة، حيث إن هؤلاء المفكرين المسلمين هم الذين وضعوا بالفعل قواعد المنطق الاستقرائى الحديث، وهو المنطق العلمى الذى يختلف فى روحه ومبادئه عن المنطق الصورى[٣]. وقد عرضت أ/د فوقية حسين لجوانب عديدة من أصالة المفكر العربى ودروهم فى التفكير الفلسفى[٤].

ويرى الدكتور أبو ريدة– محقا فى ذلك - أن الكندى يتصف بالتفلسف والأصالة بالقدر الذى يسمح به نشأة العلوم فى وقته، ويؤكد على أننا نجد عنده شبيها بما نجده عند كبار المفكرين[٥]، وقد نقِلَ عنه بعض القضايا الفلسفية الأساسية التى كان للكندى فيها مذهب يختلف عن مذهب أرسطو[٦]، من أهمها مخالفة الكندى للدهرية وأرسطو فى قولهم بقدم العالم، حيث ألف الكندى أكثر من رسالة فى الرد على ذلك، وإثبات حدوث العالم، فالكندى لا يقول بقدم جرم العالم، ولا بقدم الحركة والزمان، يقول الدكتور أبو ريدة معلقا على هذا: ((وفى هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان خلافا لأرسطو متمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع، وهذا شأن متكلمى الإسلام بالجملة... وإذن لم يسيطر أرسطو حتى فى أول الأمر على الفكر الفلسفى فى الإسلام، ولعل فى هذا أيضا ما يدل على وجوب تعديل الحكم العام الذى يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدم العالم، وعلى أن الكندى كان يسير فى تيار المتكلمين الأولين، وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده كالغزالى من تعارض بين القول بقدم العالم أو لا تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى))[٧].

وإلى أصالة الكندى إلى حد ما ذهب الدكتور الأهوانى أيضا – فارقا بين الكندى المترجم والكندى المؤلف – منتهيا فى حديثه عن الكندى المترجم إلى أنه كان ملخصا للفكر اليونانى، ولكنه كان أيضا مبتكرا إلى حد ما، وليست بين أيدينا سائر مصنفاته التى تيسر لنا التمييز فى فكره بين الاقتباس والابتكار، وبخاصة كتبه الرياضية[٨].

ويؤكد الشيخ مصطفى عبد الرازق على أصالة الفلسفة الإسلامية قائلا فى مستهل كتابه: ((هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين، والإسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون الغربيون كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية فى هذه الفلسفة؛ ليردوها إلى مصدر غير عربى ولا إسلامى، وليكشفوا عن أثرها فى توجيه الفكر الإسلامى. أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين))، ويتلو هذا

(١) أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب، (ص ١٥٤).
(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١١٥ – ١١٦).
(٣) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠١).
(٤) أ/د فوقية حسين، مقالة (دور المفكرين العرب والمسلمين فى التفكير الفلسفى)، ومقالة (المفكر المسلم والواقع)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ٧ - ٤٨).
(٥) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٧).
(٦) انظر هنا: (ص ١٩٨).
(٧) أ/د أبو ريدة، مقدمة رسالة ((فى وحدانية الله))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٦).
(٨) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٧٨).

البيان شرح لمنهج فى درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج[1].

ومن المؤكد أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من الفلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكرى واحد، بل من المحتم أن يتأثر كل فِكْر إنسانى بتيارات متعددة وفكر مختلفة[2].

كما أنه من التغالى – على حد تعبير الدكتور النشار - أن يتصيد الباحثون كل فكرة ويحاولون أن يلتمسوا لها مصدرا أرسطيا أو رواقيا، وهناك باحثون عنوا بربط كل شىء إسلامى بمصدر خارجى[3].

ولاشك أن الموقف الفكرى يحدد زاوية النظر (الخلاف بين الغربيين والإسلاميين)، ومن هنا تأتى ضرورة مناقشة المناهج والتبصر فيها، وإمكانية طرح منهج آخر يمكن من خلاله البحث فى مدى أصالة الفلسفة الإسلامية.

ويرى هورتن فى الفصل الذى كتبه فى دائرة المعارف الإسلامية بعنوان فلسفة أنه لتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما فى مذهب أرسطو من النقص، ولا نظير لأرسطو فى ضبط المعانى الجزئية، لكنه لم يفلح فى تقدير نسق شامل للعالم كله معتبرا فى ثنايا صورة ذهنية واحدة، فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هى اثنينية تتقابل فيها الهيولى القديمة والله، وفى هذا المذهب الأرسطاليسى عناصر علمية نظرية محصة، ولكن النزوع القوى إلى الاعتماد على ما فى الوجود الخارجى وحده يشوها ويعطلها أنى جاءت الصور إذا كان الله عقلا صرفا ليس له إرادة، وهو يحيى العالم باعتباره معشوقا لا أنه العلة الفاعلة، ثم هو يجهل الجزئيات ؟! ذلك مذهب فى الألوهية ليس بفلسفى.

ثم جاءت الفلسفة الإسلامية مستمدة من المذهب الأفلاطونى الجديد فجاءت معها فكرة قوية هى فكرة الإمكان التى تحيط بجملة الموجودات وتجمعها فى وحدة فكانت هذه الفكرة نورا أضاء مسائل الموجودات الجزئية وأظهرها فى أسمى مظاهرها. كل شىء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود وهما أمران ممتازان فى جوهرهما، وليس هذان الأمران بمتلازمين تلازما ضروريا. فالذى يهب الوجود للأشياء ابتداء ويحفظها عليها فى البقاء لا بد أن يكون موجودا واجب الوجود، فالعالم سيل من الوجود يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ماعدا الله.

هذا الرأى يتخلل تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، ولا يزال يتجدد شرحه وإبرازه فى الصور الواضحة[4].

ومما سبق يمكن استخلاص ما يلى:

١) أن هناك فرقا بين فلسفة أرسطو والفلاسفة الإسلاميين، وإن تظاهروا على إبداء الإعجاب به وبغيره من فلاسفة اليونان[5].

٢) أن هناك فكرة محورية فى الفلسفة الإسلامية هى فكرة الإمكان.

٣) ضرورة نقد هذه الإطروحة حول الفلسفة الإسلامية، وبين مدى صحتها، ومدى تأثيرها على منهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية.

ففلاسفة الإسلام قد عالجوا كثيرا من أمهات القضايا الفلسفية، وبخاصة المشاكل التقليدية الكبرى، وهى مشكلة الإله والعالم والإنسان، وحاولوا أن ينفذوا إلى العلل الأولى لهذا العالم، وأدلوا برأيهم فى الزمان والمكان والمادة والحياة، وبحثوا نظرية المعرفة بحثا مستفيضا، ونظروا فى الأخلاق والمنطق، كما حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، وكثيرا ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة والكيمياء والنبات والفلك، وهذا يدل على نزعة علمية أصيلة فى تفكيرهم، فالكندى كان بارعا فى الرياضيات والفلك، وابن سينا وابن رشد كانا طبيبين ماهرين، والبيرونى كان فلكيا مشهورا[6]. ويعد ابن رشد

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص (ط)، مصورة مكتبة الثقافة الدينية، د ت.

(٢) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ١٧).

(٣) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/ ١٦٠، ١٦٣).

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣-٢٤.

(٥) انظر مجموعة من نصوص الفلاسفة الإسلاميين فى إعجابهم بأرسطو وأفلاطون: أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٧٥ – ١٧٧).

(٦) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٨ - ٩٩) باختصار وتصرف. وللتوسع بخصوص البيرونى ومنهجه وأصالته، انظر: أ/د أبى ريدة، تعليقه على كتاب دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٩٤-٣٠٧).

– فى رأى بعض الباحثين - أكثر أصالة من الفارابى وابن سينا، وقدم مذهبا مسلما فى بعض كتبه، كما قدم مذهبا يونانيا فى البعض الآخر، فقد كتب ابن رشد كتابه ((مناهج الأدلة)) فى صورة إسلامية، بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه تهافت التهافت خروجا عن الفكر الإسلامى(١).

على أن بعض الباحثين يرى أن الثقافة العربية الإسلامية هى القاعدة الأصلية فى تكوين العقل الإسلامى عند ابن رشد، وأن النتاج الفلسفى لابن رشد هو نتاج جديد فى لحمته وسداه(٢).

وبناء عليه نستطيع أن نقول فى وضوح وصراحة: نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول(٣).

كما امتازت بخصائص وسمات عامة تميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى، فالفلسفة الإسلامية فلسفة دينية روحية، فى الوقت نفسه هى فلسفة عقلية تعتد بالعقل اعتدادا كبيرا، كما أنها فلسفة توفيقية، وفلسفة وثيقة الصلة بالعلم(٤).

أما بالنسبة للعوامل الخارجية الأخرى كالديانات السابقة، فاليهود – على ما يذكر الدكتور النشار - لم يؤثروا فلسفيا على المسلمين، ولم تكن هناك فلسفة يهودية، وما كان لديهم لم يكن إلا ظلالا لفكر المسلمين(٥).

وإن كان المتكلمون المسلمون قد استفادوا من النزاع مع اليهودية والمسيحية، وساعدهم منهجيا على تكوين عقائدهم الكلامية(٦)، فقد كان أصحاب العقائد والمذاهب الأخرى يشترطون على علماء المسلمين ألا يجادلوهم بأدلة القرآن والسنة، وكان هؤلاء الخصوم يوردون فى جدالهم لعلماء الكلام مصطلحات وأفكارا وحججا تختلف عما يمكن استخلاصه من الأدلة الشرعية، وكان هذا ثمرة لعقائدهم وثقافاتهم التى كانوا قد اكتسبوها وتوارثوها أزمانا طويلة قبل الإسلام، وهى ثقافات لم تخل من التأثر بالفلسفات التى كان لها دخل فى صياغة عقائدهم، وكان بعض علماء الإسلام ممن لم يطلع على هذه الثقافة الدينية الفلسفية يعجز عن حل الصعوبات التى برع هؤلاء فى مواجهة المسلمين بها(٧).

ومن الممكن إيجاز بعض الأمور التى تبين ما أضافه المسلمون فى هذا المضمار(٨):

أ - لم يكتف المسلمون بالمعرفة الدقيقة لما تم نقله إلى لغتهم، كما لم يكتفوا بترديده والوقوف عنده، بل إنهم وضعوا على عاتقهم عبء إكماله، والنهوض به، وأضافوا إليه ثمرات جديدة، ولم تكن هذه الثمرات هينة القيمة محدودة الأثر، بل إنها كانت تصل فى بعض الأحيان إلى تطوير جوهرى لبعض فروع العلم، كما فعلوا فى الرياضيات والفلك، أو إلى وضع فروع جديدة منه كما فعلوا فى علم الجبر.

ب - نظر المسلمون فى هذا التراث المترجم نظرة نقدية فاحصة، كان من آثارها أنهم تنبهوا إلى بعض الأخطاء التى وقع فيها السابقون. وهناك أمثلة فلسفية كثيرة سنعرض لها عند الكلام بالتفصيل على الكندى والفارابى وابن سينا.

ج – تصحيح مناهج بعض العلوم، كعلم الكيمياء الذى صحح المسلمون وجهته، وتحول على أيديهم من علم يبحث عن حجر الفلاسفة ويسعى إلى تحويل المعادن إلى ذهب، إلى علم تجريبى محكم، وكان الكندى الفيلسوف من أوائل

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١٦٧/١، ١٨٤).

(٢) أ/د سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٢١).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٩/١).

(٤) لمزيد من التوسع حول هذه الخصائص انظر: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٥٤/٢ – ١٦٣). أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٢١٧ - ٢٣٢). أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٤ – ١٣٠).

(٥) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٨٧/١ – ٨٩).

(٦) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١٠٠/١). أ/د حسن محمود الشافعى، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ٢٥٩ - ٢٨٦).

(٧) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٥١ - ١٥٢)، وقد ذكر صورة لأحد المناظرات التى تؤكد هذا بين المسلمين وطوائف من أهل العقائد الأخرى نقلا عن الضبى فى بغية الملتمس (ص ١٤٥، ط مجريط ١٨٨٤).

(٨) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٠٤ - ١٢١). أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠١ - ١٠٢).

الذين نبهوا على خطأ التصور القديم لهذا العلم ولوظيفته، وكتب فى ذلك بعض الرسائل، ومنها رسالة فى التنبيه على خدع الكميائيين، ورسالة فى بطلان دعوى المدعين صناعة الذهب والفضة وخدعهم.

د – كان للمسلمين دور كبير لا يصح تجاهله فى تحديد وتطبيق قواعد المنهج الاستقرائى الذى تستخدمه العلوم التجريبية، بينما كانت السمة الغالبة على مدارس العلم اليونانية هو الطابع النظرى التأملى، وكان لأفلاطون دخل كبير فى سيادة هذا الطابع النظرى واعتباره المثل الأعلى، وكان لنظريته عن عالم المثل دور أساسى فى التخلى عن محاولة تكوين علم الطبيعة، لأنها تجعل الوجود الحقيقى الخالد الثابت محصورا فى عالم المثل، على حين أن العالم الحسى هو عالم النقص والأشباح والظلال، وعلى رغم نقد أرسطو لنظرية المثل واهتمامه بالوجود الواقعى المحسوس فقد ظل الجانب النظرى التأملى يحتل عنده أرفع مكانة، فالتأمل العقلى هو الغاية العليا التى يسعى الفيلسوف إلى تحقيقها، وهكذا ظل الاتجاه الغالب على الفلسفة اليونانية هو الاتجاه النظرى. بينما حرص المسلمون على بيان مكانة الملاحظة الحسية ودعوا إليها، وبشروا بها مصدرا هاما للحقائق، ووضعوا منهجا علميا يقوم على ملاحظة الظواهر بدقة واستخلاص الأسباب من النتائج، فطوروا المنهج العلمى إلى أبعد مما ذهب إليه الفلاسفة الأوائل، وإلى فلاسفة الإسلام يرجع الفضل فى إعادة المنهج العلمى إلى أوروبا.

هـ - كما استطاع بعض نظار الإسلام من أمثال أبى بكر الرازى[1]، والسهروردى، وابن تيمية أن ينقدوا المنطق الأرسطى نقدا علميا دقيقا، ويكشفوا عن عيوبه، رغم شهرته الذائعة وسيطرته التامة[2].

و – كما أن هناك موضوعات امتاز الفلاسفة الإسلاميون بطرحها، ومن ذلك مثلا: نظرية النبوة، وليس شىء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ فى مذهبه بمكان للنبوة، وهو ما نجده عند فلاسفة الإسلام جميعا بدءا من الكندى ومرورا بالفارابى فابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الإسلام، وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين على التوفيق بين الفلسفة والدين والعقل والنقل، فكونوا نظرية النبوة التى هى أهم محاولة قاموا بها فى هذا التوفيق[3]، ومن ذلك أيضا: نظرية النفس، التى كانت محل عناية من البحث الفلسفى قبل الإسلام، لكن فلاسفة الإسلام أولوها مزيد عنايتهم، وكانت لهم فيها آراء خاصة بهم تأثروا فيها بأصول الإسلام[4].

وهكذا لم يكن العرب والمسلمون مجرد مستهلكين لما أنتجته الأمم الأخرى فى العلم والحضارة، بل إنهم كانوا ذوى عقلية نقدية، جعلت لهم نصيبا كبيرا فى إبداع الحضارة وإنتاجها، وهذا يدل على أن تلك العقلية التى ترعرعت فى ظل الإسلام لم تكن عقيما ولا مجدبة، بل إنها فيما يتعلق بالعلوم العربية الإسلامية قد أقامت علوما تعددت فيها المدارس وتنوعت فيها المناهج.

ويرى بعض الباحثين أن العوامل الخارجية هى التى دعت إلى قيام الميتافيزيقيا فى الإسلام، فإن القرآن الكريم دعا إلى قبول ميتافيزيقاه – إن صح التعبير – وعدم الخوض فيها، من ثم فالإسلام فى حقيقة الأمر لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية، وإنما دعا القرآن للسيطرة على الحياة، ومن ثم اندفع الصحابة إلى وضع أصول المذهب التجريبى، ومنذ اليوم الأول للإسلام

---

(١) سيأتى إشارة أكثر تفصيلا عن ذلك عند تناول منهج التصنيف الفلسفى عند أبى بكر الرازى.

(٢) وللاستزادة بخصوص جهود المسلمين - خاصة ابن تيمية - فى نقد المنطق الأرسطى راجع: - ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، نقض المنطق. - ابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، وفيه نقد مهم للمنهج الكلامى القائم على المنطق الأرسطى. - السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، ت ٩١١ هـ)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ونشر معه أيضا مختصر السيوطى لكتاب (نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان) لابن تيمية، وقد سمى السيوطى مختصره: جهد القريحة فى تجريد النصيحة. - أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص١٨٢-١٩٠). - أ/د محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان. - ومن وجهة نظر غربية تناول نيقولا ريشر، تطور المنطق العربى، وإن كان قد وقف سريعا أمام الاتجاهات النقدية الإسلامية من المنطق الأرسطى، لكنها دراسة ضخمة وغنية بالمعلومات حول تطور المنطق العربى المتأثر بالفلسفة اليونانية. وكتاب أ/د النشار بصفة عامة من المراجع الأساسية فى الموضوع حيث تناول فى بابه الأول المنطق الأرسطى بين أيدى الشراح والمختصين الإسلاميين، وفى الباب (٢، ٣) تناول موقف الأصوليين منه حتى القرن الخامس، وبعد القرن الخامس، وخص الباب (٤) لموقف الإشراقيين من طرق البحث النظرية، والباب الأخير (٥) لمناهج البحث لدى علماء العلوم الكيمائية والطبيعية والرياضية فى العالم الإسلامى.

(٣) للتوسع فى هذه القضية انظر: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٦٩/١ – ١١٨).

(٤) للتوسع فى هذه القضية انظر: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١١٩/١ – ١٩٣).

أدرك المسلمون أنهم لم يشغلوا بالجوهر وإنما بالخواص، نعم هناك بعض العوامل الداخلية كالسياسة ونشأة الفرق أدت إلى قيام فلسفة إسلامية[١].

على أن الشيخ مصطفى عبد الرازق يرى أن العوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره مهما يكن من شأنها فهى أحداث طارئة عليه، صادفته شيئا قائما بنفسه، فاتصلت به، ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا[٢]، ويرى فضيلته أن الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين، وأنه يجب أولا على الباحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمى، له أصوله وقواعده، فيجب البدء به لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين، والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الإسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية[٣].

بينما يؤكد الدكتور إبراهيم مدكور أن الدراسة – فى ضوء تطبيق المنهج الذى رسمه – تقود إلى نتائج ثلاث رئيسية: أولها: أنه كيف كانت الأفكار الأجنبية التى سرت إلى المسلمين فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم، ويكونوا حياة فكرية مستقلة وليس ثمة بحث عقلى عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية. ويلاحظ ثانيا أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة أخص خصائصها التوفيق والاختيار. والنتيجة الأخيرة: أن الفلسفة الإسلامية اطراد واستمرار للفكر الإنسانى بل وتقدم له فى بعض النواحى[٤].

وإلى هذا النحو ذهب الدكتور محمد على أبو ريان، حيث يوافق جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الإسلامية على اختلاف مشاربهم – على حد تعبيره – على أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، فأقبلوا فى صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة، وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنه، فنشأ علم الفقه وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، وتوصل المسلمون بدون عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية، وبلغوا فى هذا كله مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا فى هذا الطور فلسفة اليونان، وأقبلوا على دراستها، وتفهم مشاكلها، محاولين التوفيق بينها وبين الدين، فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامى إلى مداه، فيبتكر فلسفة خاصة به، والخلاصة أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية ساهم فيها مفكروا الإسلام، وأنه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هذا المجال، فنقلت إليهم فلسفة اليونان والفرس والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم[٥]، على أننا لا يمكن بحال – كما يقول الدكتور أبو ريان – أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الإسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية، والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب، فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين: اتجاهات فلسفية إسلامية تتضمن أبحاثا مبتكرة فى المنطق، وفى الإلهيات وخصوصا فى مشكلة الألوهية، وأدلة إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، وعلاقة الله بالعالم، ومصير الإنسان وأفعاله، وأبحاثهم فى الميدان الطبيعى والفلكى ونحو ذلك مما يدخل فى دائر البحث الفلسفى القديم[٦].

ومما تقدم بخصوص أصالة الفلسفة الإسلامية يمكننا القول بأن هذه الفلسفة رغم تأثرها بالفلسفات السابقة كانت لها

---

(١) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٥٢/١، ٥٩ - ٦٤).

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٨).

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ١٢٣).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٩٥/١ - ٢٠٢) باختصار وتصرف.

(٥) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٧-١٨).

(٦) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٢).

أصالتها الذاتية وطابعها الخاص الذى لا يمكن تجاهله، ولا يعيب فلاسفة الإسلام على الإطلاق أن يكونوا قد استفادوا من أفكار من قبلهم من الفلاسفة، فنحن لا ننكر أن التفكير الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، غير أنا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد محاكاة وتقليد، وتبادل الأفكار واستعار لا لا يستلزم دائما استرقاقا وعبودية، ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الفكر الإنسانى لا يمكن أن ينهض على ابتداعية خالصة من التأثر بأفكار أخرى قديمة كانت أو حديثة، ومن ذا الذى لم يتتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه، فليس الإبداع – إذا اعتبرناه مقياسا للأصالة – هو خلق أفكار من عدم لا أصل لها، بل الإبداع أن تضيف جديدا إلى ما تقدم، وهو ما نظن أن الفلاسفة المسلمين استطاعوا القيام به، خاصة مع ما نفذ إلى الثقافة الإسلامية من تيارات متعددة اجتمعت وتفاعلت وولدت ضرورة أفكارا ونظريات جديدة، فلاسفة الإسلام عامة عاشوا فى بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين واستطاعوا تكوين فلسفة تتمشى مع أصولهم الدينية وأحوالهم الاجتماعية، فالإبداع أو الأصالة عمليتان منفصلتان أو متتاليتان: تحليلية تارة، وتركيبية أخرى تقوم على عناصر سابقة للتجربة الجديدة فى مجال الفكر، ولهذا فقد امتازت الفلسفة الإسلامية بأ ا رشيدة ومتفتحة لم تنغلق على نفسها، وما تبنته من آراء وأفكار أجنبية دمغته بطابعها، وكان لفلاسفة الإسلام منـزلة جليلة فى تاريخ الفلسفة العامة:

١- من حيث إ ا أحيت الفلسفة القديمة التى انحدرت إلى الحضيض أمام صدمة الديانة المسيحية. ٢- ومن حيث إ ا جادت بإبداعات عظيمة من نتاج قرائح فلاسفة الإسلام كإبداعات الفارابى وابن سينا فى علم المنطق، وما قدمه فلاسفة الإسلام من نظريات ومعالجات فلسفية لم تخطر لأرسطو نفسه ولا لفرفوريوس أو الأسكندر الأفروديسى. ٣- ومن حيث تأثيرها الواسع والواضح على العصور الوسيطة الغربية وعصر النهضة الأوربية، وفلاسفتها كتأثير ابن سينا فى فلسفة جيـوم الأوفيرونى وألبير الأكبر، وتأثير ابن رشد فى فلسفة توماس الأكوينى، وقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على أوروبا فى عصر النهضة واسعا بحيث شمل الجوانب المنهجية – بتوجيهها إلى منهج أرسطو - والموضوعية بما أثارته من مشكلات فلـسفية لم تكن مثارة فى أوروبا، ويكفى أن نشير – فى مجال الحديث عن تأثير الفلسفة الإسلامية على الفلاسفة المحدثين – إلى أن فكرة الألوهية والتى تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية و ا يفسر الوجود والمعرفة فضلا عن الخير والجمال، وإله ديكارت كـائن لا ائى كامل كل الكمال، عالم تمام العلم، لا تختلف كثيرا عن نظرية الألوهية التى قال ا فلاسفة الإسلام، ولايقـف التـأثير الإسلامى على تأثير المشائية الإسلامية، بل سنجد للمدرسة الكلامية الإسلامية – من معتزلة وأشـاعرة – تأثيرهـا علـى اللاهوت اليهودى عند جماعة القرائين من اليهود، كما سنجد أن أسين بلايثوس يرى أن بعض أفكار لاهوتى المـسيحيين فى العصور الوسطى مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية، بل نجد توما الأكوينى ينتصر لمبدأ السببية ويحمل حملة عنيفة علـى منكريه وعنى م فى الأغلب الأشعرية[١].

إن تأثير الفلسفة الإسلامية بأفكارها ونظريا ا – التى هى نتاجها الخاص ا – فيما بعدها من فلسفات لأدل دليـل على أصالة هذه الفلسفة الإسلامية، ولولا هذه الأصالة ما كان سيتحقق لها هذا التأثير.

إن العرض السابق حول مدى أصالة الفلسفة الإسلامية وإن كان أغلبه يدور فى إطار نظرية (التأثير والتـأثر) إلا أن العديد من كبار باحثينا استطاعوا الإفلات من الوقوع فى أسر هذه النظرية، الذى أدى التطبيق الحـرفى والظـاهرى لهـا بالمستشرقين إلى نتائج مجافية للواقع والحقيقة، واستطاع كبار باحثينا الغوص فى عمق الفلسفة الإسلامية واسـتكناه وجـوه أصالتها وتميزها، وقدموا لنا تصورهم للتأثير والتأثر يتجاوز ذه النظرية إلى ما يمكن تسميته – اقتباسا من نظريـة الأدب فى أحدث صورها – بالتناص الفلسفى، حيث تطورت نظرية الأدب من ظاهر السرقات إلى التأثير والتأثر إلى التناص[٢].

---

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٣/١، ٢٢- ٢٣، ٤٤/٢-٤٥) بتصرف واختصار. أ/د محمد الأنور الـسنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٥ - ٩١)، بتصرف واختصار واسعين.

(٢) فالتناص - كمصطلح أدبى فى الأساس مع محاولة تعميم السياق لآفاق أرحب من الميدان الأدبى - هو: العلاقة بين نصين أو أكثر، وهى الـتى تـؤثر فى طريقة قراءة النص المتناص الذى تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها، ولا يعنى مفهوم التناص تلاشى الصوت الخاص للاحق المتناص مع الـسابق، فكل صوت له قيمته الخاصة وإن فهم فى سياق الأصوات الأخرى المحيطة به، والتناص ليس عملية بسيطة يمكن من خلالها فصل الأثر عـن العمـل =

ومن المؤكد أن كثيرا من ردود خلص باحثينا الإسلاميين ودفاعهم عن أصالة الفلسفة الإسلامية – كما سبق عرضه – يدور حول فكرة التناص (امتصاص الفلسفات السابقة وإعادة طرحها بإضافات وتصويبات وتوفيقات وفى ضوء الخصوصية الحضارية والفكرية الإسلامية) فى مقابل النظرية السابقة وهى: فكرة التأثير والتأثر خاصة مع سقوط العديد من المستشرقين فى الالتزام الحرفى ا كمعيار للأصالة، ولهذا فليس من شطح الفكر أن نقول: إن بلورة مثل هذا المفهوم (التناص) وتعديته إلى مجالات أخرى فى العلوم الإنسانية ربما يساعد على مزيد من الفهم، والكشف عن وجوه الأصالة الحقيقية للفلسفة الإسلامية.

ويؤكد بعض الباحثين على ضرورة تجاوز الحكم من خلال (التأثير والتأثر) والذى أدى إلى الفهم الخاطئ للفلسفة الإسلامية ويعيب على الباحثين استمرارهم فى هذا بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمى وظهور علوم جديدة مثل الانثروبولوجيا الحضارية، ومع هذا ما زالوا يطبقون منهج التأثير والتأثر الموروث من القرن التاسع عشر والذى لم يعد أحد من علماء الحضارة يثق فيه نظرا لارتباطه بالنزعة التاريخية وهى إحدى جوانب المذهب الوضعى الذى كان سائدا آنذاك، إن ظهور عديد من المناهج الجديدة فى العلوم الإنسانية كان أولى أن يظهر أثره فى الدراسات الإسلامية خاصة فى تحديد مظاهر الالتقاء الحضارى بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية المكتملة ووصف العمليات الحضارة وصفا خالصا دون أحكام مسبقة، وفى ضوء هذا يمكن القول بخطأ التصور التقليدى عن صلة الشراح المسلمين بالفلاسفة اليونان، وتعسف هذا النوع من الأحكام[1].

ومن الممكن الاعتقاد بأن البحث فى مناهج التصنيف فى الفلسفة سيلقى بمزيد من الضوء عن مدى أصالة الفلاسفة الإسلاميين أو تأثرهم المطلق بالفلاسفة اليونان، من ثم يمكن طرح هذا السؤال من خلال بحثنا هذا: هل تميز الفلاسفة الإسلاميون التقليديون بمناهج خاصة م فى التصنيف الفلسفى ؟

=اللاحق المتأثر، فالنص ذا المفهوم يخضع لعملية بناء وهدم للنصوص الأخرى فينتج النص الجديد، داخل الحركة المعقدة لإثبات ونفى متزامنين لـنص آخر، ومن هنا فليس هناك تكرار لوحدات التأثير والتأثر، أو بمعنى آخر لا تظل الوحدة المكررة هى هى، بل تصبح أخرى بمجرد ما تخضع للتكرار، فالنص المتناص امتصاص للنصوص الأخرى، يجعلها منسجمة مع فضاء بنائه، ومع مقاصده، ويحولها بتقنياته المختلفة بقصد مناقضة خصائصها أو دف تعضيدها، فهو محاولة للدخول فى علاقة بين نصوص ونص أحدث بكيفيات مختلفة. ويتضح من ذلك أن التناص لا يشير إلى دراسة مصادر العمل، وإنما إلى تحولات الأنساق، فليس هناك من هذا المنطلق نص مغلق على نفسه مستقل تمام الاستقلال عن غيره، بل هناك نص مفتوح هو مجرة من المعانى وشبكة متصلة بشبكات لا ائية، ومن خلال علاقة التشكل المفتوح يغدو النص فسيفساء من الاقتباسات المكتوبة وغير المكتوبة استيعابا للنصوص الأخرى وتحويلا لها فى نفس الوقت. إن ما تقدم يلفت اهتمامنا إلى ضرورة التخلى عن أغلوطة استقلالية النص، لأن أى عمل يكتسب ما يحققه من معنى بقوة كل ما كتب قبله من نصوص، كما أنه يدعونا إلى اعتبار هذه النصوص مكونات لشفرة خاصة نستطيع بإدراكها فهم النص الذى نتعامل معه وفض مغاليق نظامه الإشارى، وهذا يعنى تجلى الشفرة الخاصة للنصوص الغائبة المؤثرة فى النص الحاضر (المتأثر) مما يمكن معه فهم النصوص فى سياقها الثقافى دون أن يسلب النص الحاضر خصوصيته، فنستطيع أن ندرك استقلاليته مع تأثره بالنص الغائب، والنقطة الإيجابية هنا تتعلق بوضع النص المتناص فى سياقه الثقافى والحضارى، دون ادعاء للاختراع المطلق، أو ا ام بالتقليد المطلق أو السرقات أو تأثر اللاحق بالسابق فى كل نص أصيل. وهكذا تعتمد نظرية التناص فى جانبها الإيجابى الذى يتسق مع ثقافتنا العربية بالتراث، مؤكدة فاعليته، ولكنها فى جانبها السلبى تقوم على إزاحة الأصل النموذجى الذى ترتد إليه النصوص وهو ما يعبر عنه أدبيا بمفهوم (موت المؤلف وحياة القارئ) فى محاولة للتخلص من أى سلطة أبوية أو إلهية لأى نص وليصبح النص نصا مفتوحا لا بداية له ولا اية، حيث أدى تصور موت المؤلف وغياب النص إلى جعل قراءة القارئ هى الحاضر الوحيد استبدالا للمؤلف بالقارئ فلا يوجد بحسب هذا المفهوم نص ائى، ولا توجد قراءات ائية موثوق ا، بل توجد نصوص بعدد قراءة النص الواحد مما أدى إلى فوضى التفسير، فإننا لا نستطيع أن نتفق حول هذا المفهوم السلبى أو النظرة الغربية فى إطار ثقافتنا العربية الإسلامية، ولا يمكن أن نقبل أن يكون موت المؤلف موهما بموت الإله، إلا أنه يمكن – رغم هذا الجانب السلبى فى نظرية التناص الغربية – الإفادة من إنجازا ا الإيجابية فى قراءة النصوص العربية القديمة، حيث يغدو التناص بمفهومه الإيجابى شيئا لا مناص منه لأنه لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتويا ما ومن تاريخه الشخصى وبناء على هذا الأساس لا تنداح الحدود بين القارئ والمؤلف فأساس إنتاج أى نص - من خلال المعرفة بالعالم - هو أيضا ركيزة فهمه من قبل المتلقى، مؤكدين على أن التناص من منظورنا العربى الإسلامى هو التواصل والتفاعل مع السابق لا هدمه والبناء على أنقاضه، ودون أن تضيع المعالم الفاصلة بين صاحب النص وقارئه، أو تضيع هوية النص فيصبح نصا مفتوحا بلا اية. راجع: أ/د عوض الغبارى، التناص فى شعر ابن نباتة المصرى، دراسة نشرت كمقدمة لنشرة ديوان ابن نباتة، (ص ٤ – ١٧، ٧٣، ٧٥) باختصار وتصرف وتعميم للكلام من ا ال الأدبى.

(١)أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٦٤ - ٦٥) باختصار وتصرف.

وقد استخدم الدكتور عبد الحليم محمود منهج التصنيف فى نقده لمؤرخى الفلسفة الإسلامية فيقول: ((ليس بمفهوم ولا بمتصور ولا بمستساغ أن يجارى الشرقيون الغربيين حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية، وبين أيدينا الآن بضعة كتب فى الفلسفة الإسلامية تنحو كلها نحو النهج الغربى، إنها تبتدئ هى الأخرى بالتحدث عن الفلسفة اليونانية، وبشرح آراء الطبيعيين الأول... والمؤلفون الذين يفعلون ذلك – سواء أكانوا شرقيين أم غربيين – ليسوا على صواب منهجى لأمرين: ١- أنهم يحصرون أنفسهم فى إطار محدد وهو القول – لا مناص – بالتقليد والتأثر. ٢- إنهم يضعون القارئ مباشرة ومن أول الأمر تجاه فكرة معينة ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى، وهو إما ينكر عليهم منهجهم فيلتمس باستمرار نقض آرائهم ولو كان بعضها صحيحا أو يتابعهم فى منهجهم فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء، والواقع أن من يبدأ التأليف فى الفلسفة الإسلامية بفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محددة...))[١].

كما استخدم الدكتور النشار فكرة منهج التصنيف (وإن لم يسمها كذلك) فى بحثه عن مدى تأثر المنطقيين الإسلاميين بمنطق أرسطو، حيث ذكر ثلاثة مسائل عامة دخلت فى منطق الشراح الإسلاميين، ولم تكن فى تراث أرسطو، والمسألة الأخيرة منها والتى ينبغى بحثها هى تقسيم المواد المنطقية نفسها فى كتب شراح الإسلاميين، فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى تصور وتصديق، والطريق التى تتوصل به إلى التوصل هو الحد، وإلى التصديق وهو القياس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد أضاف الإسلاميون بعض المباحث إلى المنطق لم تكن عند اليونان، وخاصة الأبحاث اللغوية، والتى من الثابت أن المنطق الأرسطاليسى لم يعرفها، بل بعض هذه الأبحاث خاصة بالإسلاميين، وبعضها أخذوها من الفلسفة الرواقية، وقد أثرت هذه المباحث فى علم أصول الفقه عند متأخرى الأصوليين[٢].

ومن جهة أخرى يمتاز المجال الفلسفى بالتفاعل، والقدرة على المواجهة، فهناك العديد من الإشكالات التى كانت مطروحة على الفلسفة الإسلامية استطاعت الحركة الفلسفية أن تواجهها، من ذلك قول أحد كبار الباحثين منذ عدة عقود: ((منذ مدة طويلة ونحن نستمع إلى صيحات تنبعث من هنا ومن هناك تعلن أن الفلسفة الإسلامية بحاجة جادة إلى دراسة جدية، بحاجة إلى تحليل، بحاجة إلى تحديد أفكار كل فيلسوف، فى كل مسألة من المسائل، بحاجة بعد ذلك إلى مقارنتها بما سبقها من فكر، وبما لحقها من فكر... فحتى الآن لم نفهم ما هى الفلسفة الإسلامية، ما هى أفكار...))[٣].

وقد أعطانا هذا النص عدة محاور لمناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية المعاصرة:

١- الدراسات التحليلية. ٢- الدراسات حول أفكار كل فيلسوف، فى كل مسألة من المسائل.

٣- الأفكار الفلسفية.

فقد وضع هذا النص أيدينا على كثير من المشكلات التى كانت تواجه الفلسفة الإسلامية فى وقت كتابة النص، هذه المشكلات التى قامت الحركة الفلسفية بتقديم الكثير من الجهود فى مواجهتها، فخلال السنوات الماضية، هناك الكثير من الدراسات العميقة والجادة التى تناولت بالبحث الشخصيات الفلسفية المختلفة سواء فى مجال الفلسفة التقليدية أو فى مجال علم الكلام أو التصوف، كما أن هناك أيضا الكثير من الدراسات الأخرى التى اعتنت بنظرية ما من النظريات الفلسفية، وقامت بالتعمق فى دراستها ومقارنتها وتحليلها.

ومع ما أحرزته الفلسفة الإسلامية من تقدم فى هذا المضمار، فلا بد لها من أن تستشرف إلى ما هو أكثر من ذلك وأن تتساءل: وماذا عليها بعد ذلك ؟

وختاما فإننا نستطيع أن نقطع بأنه كانت هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة، وهى دون نزاع حلقة فى سلسلة الفكر الإنسانى، أخذت عما سبقها وغذت ما جاء بعدها، وفى وسعنا أن نعقد صلات بينها وبين الفكر الفلسفى

---

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٨٨ - ١٨٩) باختصار.

(٢) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ١٨، ٢٤، ٢٧، ٣٠- ٣١، ٣٧)، ثم أخذ بعد ذلك فى فصلين كاملين فى استعراض مباحث التصور والتصديق عند اليونان، وما أضاف الإسلاميون إليها من مباحث (ص ٢٧ وما بعدها).

(٣) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق القسم الأول من الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسى (ص ٧ - ٨).

القديم من جانب، والفكر الفلسفى المتوسط والحديث من جانب آخر، ومهما سميت بالمشائية فلا يعنى هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية، بل بالعكس هى فلسفة وليدة ظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوماتها، وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة، وكان أثر فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا وابن رشد فى الفكر المسيحى أشد وأعظم، وكان هناك تياران واضحان فى الفلسفة الأوربية الوسيطة: التيار السينوى، والتيار الرشدى، وفى ضوئهما أصبح اللاهوت المسيحى علما متميزا، وفى وسعنا أن نقرر الآن أن الفلسفة الإسلامية تعد من أغنى الفلسفات التى عرفها التاريخ، فيها مادة غزيرة وعميقة، وفيها فكر حر طليق، أخذت وأعطت، وهى دون نزاع حلقة هامة من حلقات الفكر الإنسانى [1].

٥- بين الحكمة والفلسفة: ينقل الشهرستانى عن الفلاسفة أن الحكمة تنقسم إلى قسم عملى، وهو عمل الخير، وقسم علمى، وهو علم الحق [2].

ولهذا مال العديد من الفلاسفة الإسلاميين إلى اسم الحكمة بدلا من اسم الفلسفة، وفضلوا التلقب بـالحكيم على التلقب بالفيلسوف، وهذا - كما هو واضح - تأثير إسلامى على الحركة الفلسفية الإسلامية.

ففى المحيط العربى الإسلامى وجدت بالفعل كلمة (حكمة)، لتؤدى المعانى التى تؤديها كلمة فلسفة، غير أنه من الصحيح كذلك أن استعمالها كان يقصد به فى كثير من الأحيان خاصة فى المراحل المبكرة من الإسلام: الجانب السلوكى أو الفعلى الذى يجب أن يتسم بالسداد والتوفيق والإصابة بأيسر طريق، والواقع أن استقراء مفهوم كلمة حكمة فى الاستعمال العربى يضع يدنا بالفعل على تنوع لا نظير له فى هذا الاستعمال مما منح الكلمة مدى واسعا متعدد الأرجاء... والواقع أن القرآن الكريم يبين أن الحكمة خير لا يوازيه خير {ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا} [البقرة: ٢٦٧] [3].

ويحاول الإمام الغزالى أن يلم بأطراف الحكمة فى جوانب ثلاثة هى على الترتيب: جانب الاعتقادات، جانب الأقوال، جانب الأفعال، فحقيقة الحكمة معرفة الحق من الباطل فى الاعتقادات، والصدق من الكذب فى الأقوال، والحسن من القبيح فى الأفعال [4].

إن الإطار الأرحب لمفهوم الحكمة فى المحيط الإسلامى ألقى بظلاله الوافرة على الفلسفة الإسلامية، وأثر فى مناهج التصنيف فيها أثرا واضحا، وأكثر ما يبرز هذا التأثير فى الجانب الإلهى والجانب الأخلاقى أو الصوفى فى تلك الفلسفة، فنجد روحا صوفية واضحة مثلا عند فلاسفة الإسلام: كالفارابى وابن سينا، على ما سيأتى إيضاحه عند الحديث عن منهج التصنيف الفلسفى عند كل منهم [5].

ومن هنا حاول بعضهم التفريق بين الحكمة المشرقية والفلسفة اليونانية، فقد ((اتفق جمهرة الباحثين على أن المشرق القديم قد سبق إلى ابتداع حضارات إنسانية مزدهرة ناضجة تجمع بين علم عملى يقوم على المشاهدات التجريبية، وتفكير دينى يستند إلى النظر العقلى المجرد، توصل حكماء الشرق القديم إلى إحداث صناعات وإقامة فنون وعلوم عملية كالرياضيات... واهتدى حكماء الشرق منذ الماضى السحيق بالتفكير النظرى الدينى إلى وجهات نظر فى الكون وخالقه وأصل الموجودات وخيرية الأفعال الإنسانية وشريتها وغير ذلك من موضوعات لا تزال مجالا للبحث الفلسفى... ولكن هذه الوجهات من النظر كانت فى العادة تهدف إلى الخلاص من الشر والنجاة من الألم بالإضافة إلى أن هذا النوع من التفكير قد تولد عن نزعة التدين الفطرية فى طبائع البشر. وجاءت فلسفة اليونان فتناولت المجالات التى غزتها حكمة الشرق من

---

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٧٧، ٨٧، ٨٨) باختصار وتصرف. وقد قام فى دراسته القيمة بجزئيها بتطبيق تلك المقارنة وبيان صلات الفلسفة الإسلامية بما قبلها وما بعدها، وتأثرها وتأثيرها، وذلك من خلال دراسة عدة نظريات فلسفية هى: السعادة – النبوة – النفس – الألوهية – حرية الإرادة.

(٢) الشهرستانى، الملل والنحل (٢/١١٧).

(٣) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٢ – ١٣)، باختصار.

(٤) الغزالى، روضة الطالبين (ص ٢٣٥ – ط السعادة ١٩٢٤ م) نقلا عن: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٤-١٥).

(٥) انظر هنا: (ص ٢٣١، ٢٥٣).

قبل، مع اختلاف فى بواعث التفكير وطرق البحث ووجهات النظر إذ قصد اليونان إلى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلى الخالص، بباعث من اللذة العقلية وحدها، وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على كشفها من تحقيق لمطالب الحياة العملية أو إشباع لمقتضيات الحياة الدينية...))[١].

إن هذا الفرق بين وجهتى الحكمة الشرقية والفلسفة اليونانية هو فرق مؤثر للغاية فى الحكمة أو الفلسفة الناتجة عن هذه الوجهة أو تلك، بين الصبغة العملية، أو الصبغة النظرية، وهى أحد المعايير الفارقة بين المصنفات فى كل، وأحد موجهات التصنيف فى كل اتجاه منهما.

ويرى هورتن فى الفصل الذى كتبه فى دائرة المعارف الإسلامية بعنوان فلسفة أن ناحية أخرى من نواحى الفلسفة الإسلامية آيتها إيمان أهل هذه الفلسفة بالدين، يعتقد هؤلاء الفلاسفة اعتقادا جازما بأن الإسلام هو أكمل وحى إلهى، فالنبى يرى فى حالات إشراق وكشف خارق للعادة الحقائق الإلهية التى لا ينفذ إليها العقل البشرى (أى الغيب) ثم يبلغها للناس، أما الفيلسوف فيكشف بعقله الضعيف بعض هذه الحقائق غير مخالف لما نزل به القرآن فكأنما وظيفة الفلاسفة الإسلامية الدعوة إلى دين الإسلام[٢].

ويرى المستشرق جوتييه[٣] أن أول واجب على الفلاسفة المسلمين هو أن يوفقوا بين هذين التيارين بحكم أنهم مسلمون متمسكون بدينهم وبحكم أنهم فلاسفة همهم أن ينشروا مذاهب الفلسفة اليونانية ... وأن رأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو معقد الطرافة فى هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية[٤].

٦- ما هى الفلسفة الإسلامية الحقيقية: الفلسفة الإسلامية الحقيقية – فيما يرى الدكتور النشار - هى فلسفة المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وشيعة وصوفية أخلاقية سنية، وهذه الفلسفة لفظت فلسفة اليونان[٥]، وهذه الفكرة نجد لها جذورا عند رينان الذى نادى بأن الفرق الكلامية كالقدرية والجبرية والمعتزلة والأشعرية هى التى يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية فى الإسلام، وإن كان المسلمون لم يطلقوا على هذا الطراز من المباحث اسم الفلسفة، وأنه متى وضع للفكر العربى تاريخ كان من الأهمية البالغة ألا ندع أنفسنا تضلل بهذا الالتباس، وليس ما يسمى الفلسفة العربية (يعنى المشائية التقليدية) غير قسم بلغ من الضيق ضمن الحركة الفلسفية فى الإسلام ما كاد المسلمون أنفسهم يجهلون معه وجودها تقريبا[٦].

وكان الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) وأتباعه وغرماؤهم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام، فلا ضير أننا لم ننتج فى دائرة الفكر اليونانى جديدا، لأنه كان يشغلنا تصورات أخرى أمدنا بها القرآن الكريم والسنة، وفى ضوئها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم، ولا شك أن الحياة الإسلامية كلها – أو هكذا ينبغى أن تكون – ليست سوى التفسير القرآنى للحياة.

بل إن هؤلاء المتكلمين الممثلين لروح الإسلام أجمعوا على كون آراء أرسطو خارجة عن قواعد الإسلام، وكان أثر أرسطو محصورا فى دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامى وهى دوائر الفلاسفة[٧].

ويعارض هذا الاتجاه باحثون آخرون يرون أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيرا عقليا، بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق، والمعاد فحسب، وتستهدف غاية دينية بحتة، ولئن صح هذا فيما يرون على علم الكلام فإنه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفى عند المسلمين، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا من الخارج مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفى الأجنبى، وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات

(١) أ/د توفيق الطويل، مقال ضمن كتاب مشكلات فلسفية، لإبراهيم عبد المجيد اللبان وآخرين، (ص ٣-٤).
(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤).
(٣) أستاذ تاريخ الفلسفة الإسلامية بالجزائر. راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٠-٢١).
(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٠-٢١).
(٥) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١/١٨٤).
(٦) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١٠٦).
(٧) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١/١٦٥، ١٦٦، ١٨٤ - ١٨٥، ٢٢٧) باختصار وتصرف.

طابع فكرى حر، وجاءت متأثرة بالمناخ العقلى الإسلامى، وإنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفى يتميز بطابع فريد فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الإسلامية، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه(١).

فالفلاسفة الإسلاميون لم ينفصلوا عن التيار العام للثقافة الإسلامية، فقد درسوها بعمق غالبا، والتزم أكثرهم بأحكامها، واتجهوا مخلصين للتوفيق بين الفلسفة وبين دينهم، والحق أن الحكم السليم على الفلاسفة الإسلاميين وإنتاجهم يقتضى الربط بين اتجاههم وسائر مدارس الفكر الإسلامى من كلام وتصوف وفقه وغيره، وهو ما سلكه بعض الدارسين للكندى وغيره، ومن جهة أخرى فإن هؤلاء الفلاسفة يمثلون إلى حد كبير مرونة العقل الإسلامى وقدرته على استيعاب الثقافات الأخرى، وإن تجاوزت هذه المرونة فى بعض الأحوال حدود الرشد والسداد إلى المساس بأصول الفكر الإسلامى(٢)، وقد تحدثنا عن مدى أصالة الفلسفة الإسلامية حديثا منفصلا فى موضعه.

على أنه ((يمكننا التمييز بين نوعين من الفكر الفلسفى فى الإسلام: أولهما الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، وهذا الفكر تتجلى فيه قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح. وثانيهما: الفكر الفلسفى الخالص، وهذا الفكر الأخير يقتضى معالجة المسائل المعروضة للبحث عن نحو خاص، بصرف النظر عن ارتباط هذه المسائل أساس بالشرعيات أو عدم ارتباطها، فهو إذن يعالجها بمنهج مغاير لمناهج المتكلمين والأصوليين والصوفية، وفيه تأثر فلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية عامة وبأرسطو خاصة، وفيه أيضا تظهر قدرة فلاسفة المسلمين على الابتكار ولكه ابتكار محدود إذا قسناه بابتكار المسلمين فى مجال علومهم الشرعية))(٣).

ومع الطابع الدينى الذى اتسمت به الفلسفة الإسلامية حيث عنيت بمشكلة الواحد والمتعدد، وعالجت الصلة بين الله ومخلوقاته، وحاولت التوفيق بين الوحى والعقل، والعقيدة والحكمة، والدين والفلسفة، فإن الفلسفة الإسلامية لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى، فعرضت لنظرية الوجود عرضا موسعا، وأدلت برأيها فى الزمان والمكان والمادة والحياة، واستوعبت أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية. على أنه لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة الإسلاميون وحدهم، بل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية من طب وكيمياء وفلك وهندسة حيث نجد آراء فلسفية يجب الوقوف عليها، وأن نمده إلى الدراسات الكلامية والصوفية حيث نجد مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجها لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامى الخاصة، بل سنجد فى مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة(٤).

ومن جهة أخرى فإننا نتفق مع الدكتور عبد الحليم محمود فى انتقاده لما توهمه بعض الكتاب أن التفكير الإسلامى أخذ يتدرج وينمو شيئا فشيئا على مر الزمن حتى أصبح ناضجا عميقا، وحاولوا فى شىء من التعسف أن يقدروا تيار التفكير الإسلامى على هذا الأساس ويتحدثوا عنه طفلا فشابا فرجلا، ولكن التفكير الإسلامى بدأ فى قوة جارفة بدء القرآن – كلام الله تعالى – فاتخذ منه أساسا، واتخذ من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم قاعدة وهاديا، كما نرى فى بدء الإسلام الأفذاذ فى مختلف النواحى، وإذا نظرنا إلى التيار الفلسفى فإننا نجد المشبهة يسيرون جنبا لجنب مع المعتزلة، ومع الكندى والفارابى وابن سينا نجد ابن باجه وابن طفيل متأخرين فى النشأة عن هؤلاء الأولين ولم يبلغا شأوهم، والأشاعرة كانت نشأتهم بعد المعتزلة ومدرسة ابن تيمية أتت بعد مدرسة الأشعرى، فهل كانت المعتزلة أقل عمقا من الأشاعرة وهل

(١) انظر: أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٨، ١٢).
(٢) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٨١ – ١٨٣) باختصار.
(٣) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: أ - ب).
(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١٩/١ – ٢١) باختصار وتصرف.

كان الأشاعرة أقل تفكيرا من مدرسة ابن تيمية، الواقع أن التفكير الإسلامى كان بين مد وجزر، وخمول ونشاط[١].

ونرى أن دراسة حركة التصنيف فى المجال الفلسفى يمكنها أن تكشف عن مظاهر هذا المد والجزر والخمول والنشاط، وإن كانت حركة التصنيف قد نشأت متأخرة بطبيعة الحال عن حركة الفكر، إذ أن الأولى تعتبر فى حقيقة الأمر إحدى آثار الثانية، وتتجلى فيها كل ما أصابها من مظاهر.

٧- أثر المدارس الفلسفية غير الأرسطية فى الفلسفة الإسلامية التقليدية[٢]: تبدو الفلسفة الإسلامية التقليدية (المشائية الأرسطية) أنها فلسفة موفقة انتخابية[٣]، كما أنه من المعروف أن الفلاسفة الإسلاميين التقليديين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطا تاما[٤]، فقيل إنهم: ليسوا فى الواقع إلا شراحا للتراث اليونانى وامتدادا للشراح الإسكندرانيين المتأخرين، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة[٥]. ومن الإشارات المهمة التى تؤكد هذا الكلام أن ابن النديم فى فهرسته ذكر الفلاسفة الإسلاميين تحت نفس الفن مع اليونان[٦].

ولكن فكرة سيطرة أرسطو على الفلسفة الإسلامية فى جميع ميادينها والتى قال بها مؤرخو الفلسفة الإسلامية فى أول الأمر سرعان ما بدأت تفقد قيمتها شيئا فشيئا، فقد وجد الدارسون تيارات فلسفية أخرى غير أرسطية استمدت منها الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك أفلاطون، كما رفضت المدرسة الإسلامية الكلامية آراء أرسطو وحاربته حربا عنيفة لقوله بقدم العالم، ويمكن القول بأنه كانت هناك مدرسة إسلامية أفلاطونية تقابل التيار المشائى[٧].

بينما يرى آخرون أن حركة الترجمة – والتى امتدت عبر ثلاثة قرون – نقلت عن ست لغات: العبرية، والسريانية، والفارسية، والهندية، واليونانية، واللاتينية، ولهذا فإن حركة الدراسات العقلية فى الإسلام لم تقتصر على الفلسفة اليونانية – وإن كانت قد عنيت بها – بل اتصلت أيضا بالثقافة الهندية والفارسية، وعرفت البرهامية والسمنية، والزرادشتية، والمزدكية، والمانوية، وقد أثر كل هذا فى الحركة الفكرية الإسلامية[٨].

ويرى الدكتور النشار أن المدرسة الرواقية كان لها أكبر الأثر فى مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذا فى التراث الإسلامى من المدرسة المشائية، على خلاف ما هو شائع[٩]. وهناك فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة مالوا إلى الرواقية وأضافوا أبحاثا خاصة بهم، كما أن المتكلمين والأصوليين الأولين لم يقبلوا منطق أرسطو، وحاولوا إقامة منطق جديد. وأهم أصول الرواقية التى سنجد لها أثرا فى التصنيف الفلسفى:

---

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٦- ٧).

(٢) للاستزادة بخصوص هذه المدارس، كالمدارس الشرقية القديمة، وفلسفة أفلاطون، ومدرسة الإسكندرية، والأفلاطونية المحدثة، وأثر بعضها على الفلسفة الإسلامية، بل وأثر المدارس القديمة منها السابقة على الفلسفة اليونانية على هذه الأخيرة نفسها حيث استمدت منها الفلسفة اليونانية الكثير من الأفكار والآراء: - أ. ف. توملين، فلاسفة الشرق. - أ/د عبد الرحمن بدوى، كتابيه: (أفلوطين عند العرب)، و(الأفلاطونية المحدثة عند العرب). - أ/د محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، (ص ١٠٥ - ١٦١).- أ/د نجيب بلدى، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها. -أ/د مصطفى النشار، وله عدة أعمال مهمة فى الموضوع، ويقدم من خلالها منهجا واضحا ومحددا وأصيلا لإعادة التأريخ للفلسفة القديمة والعربية وهو فيه مغاير لوجهة النظر الغربية غير الموضوعية، منها: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، (ص ٢٧-٤٩)، حيث أكد على أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية تنتمى فى الأساس إلى التراث الشرقى القديم أكثر من انتمائها إلى الفلسفة اليونانية.

(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١٨٣/١).

(٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١٨٢/١).

(٥) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ١٤)، ونشأة الفكر الإسلامى (١٠٧/١).

(٦) ابن النديم، (ص ٤٩٩ – ٥٣٦، ٦٧٧).

(٧) أ/د على سامى النشار، الأصول الأفلاطونية - فيدون، (ص ٢١٥ - ٢١٦)، وقد اهتم ببيان أثر أفلاطون ومحاورته فيدون فى العالم الإسلامى سواء فى الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية (ص ٢١٥ - ٣٣٣). كما اهتم أ/د مصطفى النشار فى كتابه فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، ببيان أثر أفلاطون على الفلسفة الإسلامية.

(٨) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٧٧/٢ – ٧٨).

(٩) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١٧٩/١). وانظر أيضا: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، فى فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، (ص ٩ – ١٣).

١- الروحانية. ٢- الإشراقية. ٣- الحرية الإنسانية بمعنى ما.

٤- الجبرية. ٥- الجسمية، والتى أثرت فى آراء مقاتل فى التجسيم، كما أثرت فى نظرية جسمية الوجود عند هشام بن الحكم.

٦- وحدة الوجود، والتى بدأت بالظهور عند الجسمية، كتطور لفكرة الجسم الرواقية، فقد تطورت فكرة الجسم الرواقية إلى فكرة وحدة الوجود، وأثرت فكرة الجسم الرواقية أثرا واضحا فى نشأة نظرية وحدة الوجود لدى الصوفية الفلاسفة.

٧- الإسمية، فالمذهب الراوقى يسمى بالمذهب الإسمى، حيث ينكر وجود الكليات فى الخارج، ويقرر أن الوجود الوحيد فى الخارج هو الوجود الشخصى. وسنجد لهذه الفكرة أثرها عند غالبية المتكلمين الذين يذهبون إلى أن الماهية ليست بشىء على الإطلاق، وأن الكلى لا وجود له فى الخارج، مما سيترتب عليه إنكار الحد الأرسطى القائم على الكليين الجنس والفصل.

٨- الأخلاق الرواقية، والتى أثرت فى كثير من صوفية الإسلام، وفى أبحاثهم الأخلاقية.

وكان لأفلاطون - كما يرى الدكتور النشار - أثره فى دوائر المتكلمين والفقهاء الظاهريين، والمفكرين السلفيين، وفى مدرسة الصوفية الإشراقية وأصحاب وحدة الوجود، أما فى دوائر الفلسفة التقليدية: فقد كانت مدرسة محمد بن زكريا الرازى أفلاطونية، كما كان الكندى أفلاطونيا أكثر منها أرسطاطاليسا، كما كان كثير من آراء الفارابى كما فى الجمع بين رأيى الحكيمين وابن سينا كما فى الرسائل والإشارات كانت أفلاطونية.

كما أن برقلس الأفلاطونى كان له أثر كبير فى الفارابى وابن سينا، إلى الدرجة التى يمكن معها القول بأن برقلس هذا قد أثار ثورة فى الفلسفة الإسلامية التقليدية.

والأفلاطونية المحدثة هى أكثر المذاهب أثرا فى الفلسفة الإسلامية التقليدية، حيث أثرت فى عدة طوائف، وكان فى الأفلاطونية المحدثة غنوص.

كما كان لمذهب الحرانية الصابئة الفلسفى أثره – على ما يرى بعض الباحثين - فى الكندى، ومحمد بن زكريا الرازى، والفارابى، والمعز الفاطمى، والإسماعيلية، وفى الفيلسوف الصوفى الباطنى ابن مسرة[(١)].

على أن هناك حركة لا تنكر من التأثير والتأثر بين الحضارات جميعها، فلا يمكن أن تتهم الحضارة الإسلامية وحدها بأنها هى المتأثرة الوحيدة بحضارة اليونان. ومن جهة أخرى فإن لعلماء المسلمين مواقف نقدية واضحة قوية تجاه الفلسفة اليونانية، لا يمكن معها إطلاق القول بالتأثير المطلق للفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية[(٢)].

ومن الممكن القول بأنه فى حقبة تالية للقرن الرابع ستكون الفلسفة (اليونانية والمشائية) قد استقرت... وتكون حركة التراث السابق على الإسلام قد بلغت غايتها مما يعطى مهلة لهضم ذلك التراث[(٣)].

فإذا كانت المواقف الأولية لمفكرى الإسلام الحقيقيين فى القرنين الثانى والثالث تمتاز بأنها رافضة إجمالا وابتداء لفلسفة اليونان، فإنه بعد حقبة هضم التراث اليونانى فى القرن الرابع وما بعده سنجد أن تلك المواقف الرافضة ستصبح أكثر دخولا فى التفاصيل.

ويكاد يتفق الأستاذ الدكتور أبو ريان مع هذا الرأى الذى ساقه الدكتور النشار، والذى يرى أن الفلسفة الإسلامية

---

(١) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ١٥، ٤١ – ٤٣)، نشأة الفكر الإسلامى، (١٦٥/١ - ١٦٦، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٥، ٢١٣ - ٢١٩، ٢٥٢ – ٢٥٣). وللاستزادة بخصوص أثر أفلاطون فى العالم الإسلامى راجع: أ/د عبد الرحمن بدوى، المثل العقلية الأفلاطونية، حيث قدم للكتاب بدراسة حول هذه النظرية وآثارها عند الفلاسفة المسلمين (٧-٣٧)، ثم أعقب ذلك بتحقيق رسالتين فى الموضوع رسالة (المثل العقلية الأفلاطونية) لبعض العلماء، ولم يعرف اسمه، ورسالة (فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما) لقصاب باشى زاده.- كما قام أ/د على سامى النشار بدراسة أفلاطون وخاصة نص محاورة (فيدون) وأثرها فى العالم الإسلامى، وذلك فى القسم الثالث من كتابه الأصول الأفلاطونية، (ص ٢١٣-٣٣٣).

(٢) راجع فى هذا الصدد: أ/د سعيد مراد، الحضارة العربية الإسلامية وموقف الغرب منها، ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٥٥ – ٨٢).

(٣) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٧٠).

ليست مشائية فحسب، ويقول الدكتور أبو ريان فى هذا الصدد: ((وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة، فإننا بعد أبحاث فى مدى عشرين عاما تقريبا قد استطعنا أن ندحض هذا الرأى وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الإسلامية، وقد اتبعنا منهجا تاريخيا أثبتنا فيه ضحالة الرأى الذى ساقه المؤرخون والذى يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذى وجهه إليه الغزالى، وكانت نقطة البداية فى منهجنا بعض النصوص الإشراقية التى تذكر أن رئيس الإشراقيين هو أفلاطون، وأن أتباع الإشراقية هم الأفلاطونيون... على أن هذا التيار الأفلاطونى كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار فى صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس، واتجه إلى الحكمة المشرقية، وخصوصا فى الجزء الأخير من الإشارات المسمى بمقامات العارفين، وكذلك فى رسائله الصغرى، وهى التى تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقى، أى عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائى المعروف... وكان على أبى البركات البغدادى أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائى فى نقده فى كتابه المعتبر... وقد اعتقد المؤرخون عن غير حق أن مذهب ابن سينا الرسمى ظل معروفا فى العالم الإسلامى وعلى الأخص فى إيران إلى القرن التاسع عشر الميلادى، ولكن الواقع أن الإشراقية هى التى احتلت مكان الصدارة فى الفكر الإسلامى إلى وقت متأخر، وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع، وكان بعض الإشراقيين يشرحون ابن سينا بآرائهم الإشراقية كنصير الدين الطوسى، وقد وصلت الإشراقية – أى الأفلاطونية – إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى الكبير صدر الدين الشيرازى صاحب كتاب الأسفار الأربعة، وكانت مدرسته هى التى استمرت فى إيران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى، على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطونى طريقه إلى الظهور، كذلك أخذ أرسطو الحقيقى طريقه إلى الظهور على يد ابن رشد، هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفى عند المسلمين أشرنا إلى أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد، وحسبنا أن نؤكد على ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقى على ضوء ما أوجزنا))[1].

٨- أثر مشكلات الترجمة على الفلسفة الإسلامية: قال أبو حيان فى المقابسات: على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد ....

ويقول الغزالى فى تهافت الفلاسفة: ثم المترجمون لكلام أرسطو طاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك نزاعا بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام الفارابى وابن سينا ... [2].

على أننا نظلم المسلمين ظلما بينا إن نحن حملناهم مسئولية ما حدث خلال حركة النقل من أخطاء علمية وفنية، وتحريف لبعض المذاهب، ونسبة أفكار لغير أصحابها، فقد نقلت مذاهب الفلسفة اليونانية إليهم فى هذه الصورة التى لا تخلو من الخلط والتشويش[3].

ويؤكد على هذا العديد من الباحثين المعاصرين الذين يرون أن النقلة من السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهللينى (ما بعد أرسطو) بما تضمنته من تلفيقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين، بحيث يمكن القول بأنها أعاقت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى، بل وحبست انطلاقه إلى حين، ويمكن أن يشار فى هذا الصدد إلى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية وكتاب التفاحة، وغيرها، والتى هى على مذهب الأفلوطنية المحدثة، ومع هذا فقد نسب الكثير منها إلى أرسطو، ومن ثم حدث خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالإضافة إلى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريس وثامسطيوس وآمونيوس والإسكندر الأفروديسى، ونشأت مشائية إسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو، وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة، وفى هذا الجو المليء بالتناقضات

(١) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٣ – ٢٥) باختصار وتصرف يسير.
(٢) نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٤٢ –٤٣).
(٣) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٢).

لم يستطع العقل الإسلامى أن يبرز جوهره الخلاق فى ميدان الفلسفة نقيا خالصا، فقد تعثر فى مواطئ هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكرى، وبذل مجهودا ضخما فى محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من إساره على يد المدرسة الإشراقية أو الأفلاطونية الإسلامية، ثم على يد ابن رشد الذى يمثل العودة إلى أرسطو الحقيقى[1]. ومن هذا يتضح أن بعض محاولات التوفيق بين أفلاطون وأرسطو جرى بعضها قبل الإسلام لدى بعض المشتغلين بالفلسفة، ولم تكن للعرب جريرة فيما وقع لآراء أرسطو من تشويه وتحريف، بل إن الأمر قد تم من قبل لدى المدارس اليونانية، والإسكندرانية، ولدى السريان، ثم جاء المترجمون فنقلوا هذا التراث على صورته التى انتهى إليها، دون أن ينتبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من أخطاء[2].

بل ذهب بعض الباحثين إلى أن الفارابى وابن سينا من بعده لم يخطئا فى نسبة أثولوجيا إلى أرسطو، لأن إثبات صحة الكتب سابق على تعلم الفلسفة، ولكن الفارابى وجد فيه كلاما لا يعقل أن يكون أرسطو قد تركه، خاصة وأن الفارابى على وعى بقضية الانتحال فى مؤلفات أرسطو، فهو يقول مثلا فى تجريد الدعاوى القلبية: ((الدعاوى القلبية المنسوبة إلى أرسطو مجردة من الحجج لأبى النصر الفارابى)) [3].

وقد كان من آثار هذا أن الفارابى حين اطلع على كتاب الربوبية - الذى نقله المسيح بن ناعمة الحمصى وأصلحه يعقوب الكندى وقد نسب خطأ إلى أرسطو – واعتقد الفارابى خطأ أنه لأرسطو فقام بتحرير نظريته المشهورة فى التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون معتمدا على هذا الكتاب بالذات، وهكذا وقع الفارابى فى الخطأ – رغم شكه فى نسبة الكتاب إلى أرسطو – وانهارت نظريته فى التوفيق بمجرد أن تبين أن هذا الكتاب ليس لأرسطو[4].

ورغم أثر هذا التعويق المشار إليه على مصنفات الفلسفة الإسلامية كالردود على الفلاسفة والانتصار لهم، مما استنزف جهدا كبيرا من العقل الإسلامى. لكن السؤال: هل يمكن للعقل الفلسفى أن ينضج دون احتكاك بشتى المدارس الفلسفية الأخرى ؟

يبدو أنه لولا هذا الاحتكاك ما كانت لتظهر العديد من نظريات الفلسفة الإسلامية، وما كان لفلاسفة الإسلام أن يتطرقوا لها لولا الجدل الفلسفى الذى دار.

٩- <u>موقف الجمهور الرافض للفلسفة وأثره على الفلاسفة الإسلاميين</u>: قاوم جمهور المسلمين الفلسفةَ، ووصل بهم الحد فى هذه المقاومة إلى توجيه الاتهام بالإلحاد لمن يشتغل بعلوم الفلسفة أو يقرأ المنطق، ويحكى ابن النديم قصة توضح هذا الموقف فى ترجمة أبى زيد أحمد بن سهل البلخى، فيقول: ((وكان فاضلا فى سائر العلوم القديمة والحديثة، تسلك فى تصنيفاته وتأليفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه... وكان يرمى أبو زيد بالإلحاد، فحكى عن البلخى أنه قال: هذا الرجل مظلوم – يعنى أبا زيد – وهو موحد، أنا أعرف به من غيرى، وإنا نشأنا معا، وإنما أتى من المنطق، وقد قرأنا المنطق، وما ألحدنا بحمد الله))[5]. لقد كان مجرد الاشتغال بعلوم الفلسفة القديمة يجعل أصابع الاتهام بالإلحاد تتجه إلى الدارس لها، وذلك نتيجة اختلاط علوم الفلسفة القديمة فى صورها الأصلية بما لا يوافق الشرع الإسلامى.

وقد دعا هذا الفلاسفة الإسلاميين – فى مواجهة هذا الرفض - للتمسك بالرأى الرواقى القديم أن السعادة هى المطلوبة لذاتها، وقد أثرت هذه الفكرة الرواقية (تحصيل السعادة) على بعض مؤلفات الفلاسفة كالفارابى وابن سينا[6].

كما سنجد أن هذا الرفض قد دفع الفلاسفة الإسلاميين لاتخاذ موقف محدد بخصوص تعريف الفلسفة كما سنعرض

---

(١) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢١- ٢٢) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ٨٩). وانظر للتوسع: أ/د ألبير نصرى نادر، مقدمة تحقيق (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابى، (ص ٤٦ - ٦٨).

(٣) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٧٨).

(٤) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٠).

(٥) ابن النديم، الفهرست، (١/١٣٨).

(٦) راجع بخصوص ذلك: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١١٢ – ١١٣).

له حاول أن يصبغها بصبغة إلهية.

فالفلسفة عند فلاسفة الإسلام هى بحث فى الله من حيث هو، ومن حيث استطاعة القدرة الإنسانية على التوصل إليه وإلى معرفته، وهو تعريف أفلاطونى محدث(١).

يقول طاش كبرى زاده بعد أن تكلم عن فضل العلم(٢): ((وإياك أن تظن من كلامنا هذا أن تعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة المموهة التى اخترعها الفارابى وابن سينا ونقحها نصير الدين الطوسى ممدوحا، هيهات هيهات، إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها حكمة، وربما استجهلوا العرى منها... وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام فى شريعتنا وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم يتسترون بزى أهل الإسلام. نعم إن من رسخ فواعد الشريعة فى قلبه، وامتلأ قلبه من عظمة هذا النبى الكريم وشريعته، وتأيد دينه بحفظ الكتاب والسنة وقوى مذهبه فى الفروع يحل له النظر فى علوم الفلسفة لكن بشرطين:

أحدهما: أن لا يتجاوز مسائلهم المخالفة للشريعة، وإن تجاوزها فإنما يطالعها للرد لا لغيره.

وثانيهما: أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء الإسلام.

ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين من هذه الجهة لعدم قدرتهم على تمييز الجيد من الردئ وربما يستدلون بإيرادها فى كتب الكلام على صحتها، وما كان هذا المزج إلا منذ ظهر نصير الدين الطوسى وأحزابه لا حياهم الله، وإنما السلف مثل الإمام الغزالى والإمام الرازى مزجوا كتب الكلام بالحكمة لكن للرد كما تراه فى تصانيفهم، ولا بأس بذلك، بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم)).

١٠- تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين وبيان اختلافهم فيه(٣): ((ليس من الميسور لأى باحث مهما بلغ من سعة الأفق وعمق الإدراك أن يضع تعريفا للفلسفة، يحدد مسائلها، وموضوع البحث فيها لدى مختلف الأمم، وفى جميع العصور، فقد كان معنى الفلسفة يتغير من حين لآخر، وتتسع دائرة اختصاصها أو تضيق تبعا لمستوى التفكير أو انحطاطه فى مجتمع من المجتمعات، وكان موضوعها كذلك يتغير بتغير مفهومها))(٤)، كما أن الطابع الشخصى للفلسفة كان من نتائجه تلك الكثرة الواضحة لتعريفات الفلسفة، بل إن بعض المؤرخين للفلسفة عدلوا عن تعريفها لصعوبة التوصل إلى تعريف جامع مانع لها(٥)، وذهب آخرون إلى أن تلك التعريفات على كثرتها لا تقدم تصورا دقيقا شاملا للفلسفة بسبب الطابع الشخصى الواضح فيها، فكل فيلسوف ينبغى أن يعرف الفلسفة بحسب مذهبه الفلسفى الذى يؤسسه، فصاحب المذهب المثالى فى تفسير الوجود والمعرفة والأخلاق يختلف فى تحديده للفلسفة عن الفيلسوف الذى يفسر ذلك من وجهة نظر مادية أو تجريبية(٦)، ولكننا يمكن أن نخلص من هذا إلى أن الفلسفة ليست فى نهاية الأمر إلا منهجا خاصا من مناهج التفكير يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود وعلاقة الإنسان به، ولا يقيد نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل رجال العلم (التطبيقى) ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند علماء الدين(٧).

---

(١) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٨٤/١).

(٢) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (٣٠/١-٣١).

(٣) للتوسع بخصوص تعريف الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين راجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، نصوص واصطلاحات فلسفية عربية، (ص ١٧-١٦٥)، حيث انتخب مجموعة ممتازة من النصوص الفلسفية الأصلية التى تساعد على استجلاء صورة الفلسفة ومكانتها فى الحضارة الإسلامية مقارنة بصورتها عند اليونان، وليس فقط تعريفها بالمعنى الاصطلاحى للتعريف.

(٤) أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية، (ص ٩).

(٥) انظر لمزيد من التوسع حول مشكلة تعريف الفلسفة: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١-١١).

(٦) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٨). وانظر أيضا: أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ٩ - ١٣).

(٧) أ/د عبد المقصود عبد الغنى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ١٣).

ونحسب أن مناهج التصنيف فيها أيضا ستتغير تبعا لكل ذلك، فلا بد إذن من ملاحظة تعدد تعريف الفلسفة[1]، واختلافه من فيلسوف إلى آخر، وأثر ذلك على منهج كل فيلسوف فى تصنيفه للفلسفة.

وتمهيدا لتعريفها عند الإسلاميين، فلا بد من لمحة سريعة عن تعريفها عند فلاسفة اليونان، فقبل سقراط لم يكن فرق بين الفلسفة والعلم بمعنى مطلق المعرفة، حيث شملت الفلسفة كل المعارف الإنسانية المعروفة، وبتوالى العصور ضاقت دائرة الفلسفة، بانفصال بعض فروع المعرفة عنها شيئا فشيئا، حتى صار موضوع الفلسفة الذى يميزها هو البحث فى الوجود وعلله وغايته ومصيره، فيرى سقراط أن الفلسفة هى: ((البحث عن الحقائق بحثا نظريا وخاصة المبادئ الخلقية، من خير وعدل وفضيلة))، فقد وجه سقراط مجهوده إلى التعرف على ملكات الإنسان، وما يتصل بها من أفعال عقلية أو خلقية. وعند أفلاطون كانت الفلسفة هى ((البحث عن حقائق الأشياء وعن الجمال والانسجام الذى يوجد فى الأشياء والذى ليس إلا الخير))، كما كان موضوعها عنده ((جواهر الأشياء وحقائقها الثابتة التى لا تتحول ولا تتغير)) والتى يطلق عليها أفلاطون اسم المثل، حيث تمثل نظرية المثل قطب الرحى من الفلسفة الأفلاطونية، غير أننا نجد معنى الفلسفة وموضوعها يتسعان عند أرسطو أكثر منهما عند سقراط وأفلاطون، فالفلسفة عنده ((العلم بالمبادئ الأولى التى تفسر لنا طبيعة الأشياء حين يتدرج العقل عند مواجهته للأشياء من علة إلى علة حتى يصل إلى العلة الأولى التى هى علة العلل أو حقيقة الحقائق))، وأما موضوعها عنده فقد آل إلى البحث فى مجموعة علوم: المنطق – الجدل – المناظرة – العالم الطبيعى – ما وراء الطبيعة – النفس – العقل[2].

فالفلسفة فى المذهب الرواقى مثلا: العلم بالأمور الإلهية والإنسانية، والعلم ثلاث: طبيعى، وخلقى، ومنطقى. وقد أثر هذا التعريف فى الفلسفة الإسلامية ونظريا بما حول النفس والحواس والفكر والإله[3].

ومن جهة أخرى فإن التعريف اللغوى للفلسفة له دلالته التى لا ينبغى إغفالها، فلفظة فيلسوف فى اللغة اليونانية تعنى محب الحكمة، فالفيلسوف لا يصف نفسه بأنه حكيم، بل محب للحكمة، وهذا يشير إلى صفتين من الصفات التى ينبغى للفيلسوف التحلى بهما: التواضع فى وصف نفسه بأنه محب للحكمة وحسب، يبذل أقصى جهده للوصول إليها دون أن يدعى السيطرة عليها أو امتلاكها. وينبنى على هذا الصفة الثانية وهى: سعة الصدر وسماحة الفكر إزاء الآخرين، فحيث لا يزعم الفيلسوف أنه الوحيد الباحث عن الحقيقة، وإنما ينظر إلى أنه واحد ممن يطلبونها، وللآخرين الحق فى طلب الحقيقة أيضا، من ثم لا يتصف الفيلسوف بالتعصب أو التحجر[4].

إن هذا المفهوم للفلسفة هو مفهوم ضرورى لإدراك طبيعة الفلسفة، وطبيعة المصنفات فيها، وطبيعة الاختلاف الواسع بين الفلاسفة.

أما تعريف الفلسفة عند فلاسفة الإسلام:

١ - فالفلسفة عند الكندى: ((علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان))، وقد بين أن الفلسفة تحوى ((علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل))[5]، ويرى أن ((أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق))[6].

---

(١) انظر بخصوص تعريفات الفلسفة وأصل اشتقاقها: أ/د سليمان دنيا، التفكير الفلسفى الإسلامى، (ص ١٤-٢٩). أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية، (ص ١٠-١٧).

(٢) أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية، (ص ١٢-١٤) باختصار وتصرف وإضافة يسيرة.

(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١٧٤/١ - ١٧٨).

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٠ - ١١).

(٥) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٢٥، ٣٥)، أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).

(٦) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٠).

على أن الكندى قد ذكر عدة تعريفات أخرى للقدماء لها فى موضع آخر فقال: ((حدها القدماء بعدة حروف: إما من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة.... وحدوها أيضا من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة. وحدوها أيضا من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت، والموت موتان: طبيعى وهو ترك النفس استعمال البدن. والثانى: إماتة الشهوات، فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر...))(1).

ثم قال بعدها: ((فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنيا تها، ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان))(2).

فيظهر اهتمامه بالجانب الإلهى والأخلاقى للفلسفة فى قوله ((الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان))، وإذا كان الله هو مصدر الفضائل ومنبع الكمال، فالفيلسوف عند الكندى هو ذلك الذى يجعل تلك الفضائل والكمالات الإلهية بمثابة مثل عليا يبذل أقصى الجهد فى محاولة التشبه بها. وكذلك يظهر اهتمامه بالجانب الأخلاقى للفلسفة فى قوله ((العناية بالموت)) إلخ كلامه، فكأن الفلسفة هى الوسيلة إلى السمو بالجانب الأخلاقى فى الإنسان(3).

كما يظهر اهتمامه بالجانب المعرفى للفلسفة فى قوله ((فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنيا تها، ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان))، وهو بذلك يقترب من أرسطو حين يتحدث عن الفلسفة الأولى ويعطيها المكانة العليا بين فروع الفلسفة. لكن الكندى يتخذ من ذلك منطلقا للحديث عن معنى تتميز به الفلسفات الدينية عن سواها، وبيان أنه لا تناقض بين الدين والفلسفة، فالفلسفة علم الأشياء بحقائقها، ويدخل فيها ((علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل))، فإذا كانت الفلسفة الحقة تدعو إلى هذه الأمور أيضا فلا مجال إذن للقول بوجود تعارض بين الدين والفلسفة، وهكذا يمكن القول بأن معنى الفلسفة قد اتسع عما كان عليه فى الفلسفة اليونانية، لأنه لم يعد مقصورا على الاهتمام بالمعرفة أو الأخلاق فحسب، بل أضيف إليهما مهمة الدفاع عن العقيدة والبرهنة على صحتها، والذى يعد من خصائص الفلسفة الدينية(4).

ويظهر من موقف الكندى من تعريف الفلسفة أنها ((تتحول – بحسب فهم الكندى لها – إلى فلسفة دينية، أو ذات وظيفة دينية، وهو فهم يتسم بالخصوصية، إذا قورن بالفهم العام للفلسفة، حيث لا تستلزم الفلسفة فى ذاتها موقفا دينيا معينا))(5).

٢- والفلسفة عند الخوارزمى هى: علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح(6).

وهذا التعريف يجعل الفلسفة لا تتعارض مع الإسلام، فالإسلام لا يمنع السعى إلى معرفة الحقائق، كما أن الشريعة بنيت على مراعاة الأصلح.

٣- والفلسفة عند الفارابى هى: العلم بالموجودات بما هى موجودة. وصناعة الفلسفة عنده هى الصناعة التى مقصدها تحصيل الجميل فقط، وتسمى الحكمة على الإطلاق(7).

ويوضح ذلك بأن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية، وإما رياضية أو

(١) الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ١٢١ – ١٢٢).

(٢) الكندى، رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، (ص ١٢٣). والإنية يستعملها الكندى بما يقابل الحقيقة، كما وضح الأستاذ الدكتور أبو ريدة (ص ٢٧- ٣٠) فى تعليق ضاف له حول هذا المصطلح.

(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٢٥).

(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٢٧ – ٢٩) باختصار، وتصرف.

(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ٢٠٢).

(٦) الخوارزمى، مفاتيح العلوم، (ص ١١٣).

(٧) للتوسع بخصوص مفهوم الفلسفة عند الفارابى راجع: أ/د جعفر آل ياسين، الفارابى فى حدوده ورسومه (ص ٤١٨- ٤٢١).

سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلاسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية، وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه[1].

٤- وتذكر رسائل أخوان الصفا أن الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعلم بما يوافق العلم.

والعلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثانى المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعيات، والرابع العلوم الإلهيات[2].

وبعد الكلام على أنواع الرياضيات من العدد والهندسة والنجوم والموسيقى، وأنواع المنطقيات وهى: معرفة صناعة الشعر، ومعرفة صناعة الخطب، ومعرفة صناعة العلوم الطبيعية، ومعرفة صناعة البرهان، ومعرفة صناعة المغالطين فى المناظرة والجدل، وأنواع العلوم الطبيعية وهى سبعة: علم المبادئ الجسمانية، وعلم السماء والعالم، وعلم الكون والفساد، وعلم حوادث الجو، وعلم المعادن، وعلم النبات وعلم الحيوان.

بعد ذلك ذكرت أنواع العلوم الإلهية وهى خمسة، أولها: معرفة البارى جل جلاله، والثانى: علم الروحانيات، وهو معرفة الجواهر البسيطة العقلية العلامة الفعالة التى هى ملائكة الله. والثالث: علم النفسيات، وهى معرفة النفوس والأرواح السارية فى الأجسام الفلكية والطبيعية. والرابع: علم السياسة وهى خمسة أنواع: السياسة النبوية، السياسة الملوكية، السياسة العامية، السياسة الخاصية، السياسة الذاتية. والخامس: علم المعاد، وهو معرفة ماهية النشأة الأخرى[3].

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: فإخوان الصفا لا يقسمون العلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، بل يدخلون القسم العملى كله فى الإلهيات، ويدخلون فى علوم الفلسفة ما لم يدخله من قبلهم من السياسة النبوية وعلم المعاد.

وهذا التقسيم مهم جدا لبيان مذهب أخوان الصفا فى منهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية، وأثر الإسلام عليهم واضح فى إدخال السياسة النبوية وعلم المعاد فى الفلسفة. ومن هنا فإن تعليق الشيخ مصطفى عبد الرازق مهم فى بيان تفردهم بذلك عمن قبلهم[4].

ولأخوان الصفا تعريف آخر للفلسفة: ((أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية)).

واعلم أن معنى قولهم: طاقة الإنسان هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب فى كلامه وأقاويله، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده، ومن الخطأ فى معلوماته، ومن الرداءة فى أخلاقه، ومن الشر فى أفعاله، ومن الزلل فى أعماله، ومن النقص فى صناعته، هذا هو معنى قولهم: التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان؛ لأن الله عز وجل لايقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير[5]. ولأخوان الصفا تعريفات أخرى للفلسفة[6].

٥- ويعرف ابن سينا فى رسالة أقسام العلوم العقلية الحكمة بأنها صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية[7].

٦- ويقول الصدر الشيرازى[8]: ((اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين، لا أخذا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنسانى، وإن شئت قلت: نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى)).

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٩ – ٥١، باختصار وتصرف يسير.
(٢)رسائل أخوان الصفا (٤٨/١-٤٩)، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٥).
(٣) رسائل أخوان الصفا (٢٦٦/١-٢٧٥)، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٥).
(٤) انظر ملاحظات حول تقسيم أخوان الصفا لعلوم الفلسفة: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم (ص ١٨٤ - ١٨٨).
(٥) رسائل أخوان الصفا (٤٢٧/١)، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٦).
(٦) راجع: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم (ص ١٧٧ - ١٧٩).
(٧) نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٨.
(٨) الصدر الشيرازى الحكمة المتعالية (٤٧/١)، وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٧-٥٨).

ولابد أن نلاحظ فى تعريفه البدء بالوجود، والتأكيد على التحقيق بالبراهين، والتأكيد على التشبه بالبارى تعالى. وأنه يلاحظ فى كل ذلك أن يكون قدر الوسع الإنسانى.

ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه يوشك ألا يخرج تعريف الحكمة وتقسيمها بعد ابن سينا عن التعاريف والتقاسيم التى سبق إيرادها، واكتفى فى بيان جملة ذلك بما ذكره حاجى خليفة فى كشف الظنون حيث قال: علم الحكمة: علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. وموضوعه: الأشياء الموجودة فى الأعيان والأذهان. وعرفه بعض المحققين بأحوال أعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، فيكون موضوعه الأعيان الموجودة ... وتلك الأعيان إما الأفعال والأعمال التى وجودها بقدرتنا واختيارنا، أو لا. فالعلم بأحوال الأول يؤدى إلى إصلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية، والعلم بأحوال الثانى يسمى حكمة نظرية؛ لأن المقصود منها حصل بالنظر. وكل منهما ثلاثة أقسام: أما العملية فلأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل، ويسمى تهذيب الأخلاق، وقد ذكر فى علم الأخلاق، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل ... ويسمى تدبير المنزل ... وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة ويسمى السياسة المدنية ... وإما النظرية فلأنها إما علم بأحوال ما لا يفتقر فى الوجود الخارجى والتعقل إلى المادة كالإله، وهو علم الإلهى وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة، وهو علم الأوسط ويسمى بالرياضى وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى والتعقل كالإنسان وهو العلم الأدنى ويسمى بالطبيعى.

وجعل بعضهم ما يفتقر إلى المادة أصلا قسمين: ما لايقارنها مطلقا كالإله والعقول، وما يقارنها لكن على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر الأمور العامة، فيسمى العلم بأحوال الأول علما إلهيا، والعلم بأحوال الثانى علما كليا وفلسفة أولى [1].

١١ - المشكلة الفلسفية: إن أى فيلسوف فى كتابه إنما يتناول مشكلة أو عدة مشكلات فلسفية محاولا تناولها بالبحث الفلسفى، من ثم فهناك علاقة وثقى بين منهج التصنيف وبين المشكلة الفلسفية، فكلما كان منهج الفيلسوف فى تصنيفه أقدر على تحديد المشكلة الفلسفية، وأقوى على تحليلها، وأمكن فى تناولها من شتى الجوانب كلما كان منهجه التصنيفى أنضج، وأكثر تعبيرا عن الفلسفة ومشكلاتها.

لكن ما هى المشكلة الفلسفية ؟

إن المشكلة الفلسفية ((تتميز بأنها موضوع معقد غامض يواجهه الفيلسوف، وليس الغموض هنا ناشئا عن جهله بالمعطيات التى قد تساعده على حل المشكلة، إذ أن المشكلة التى يكون الجهل سبب غموضها ليست مشكلة فلسفية، لكنا نسمى المشكلة فلسفية حين نكون على علم تام بكل الوقائع اللازمة لحلها، ثم نظل بعد ذلك فى حيرة وقلق لا ندرى ما طريق حلها.

إن المشكلة الفلسفية لتنطوى على موقف نألفه جميعا ونظنه أمرا سهلا واضحا، لكن ما أن نبدأ النظر فيه بعين فاحصة حتى نجد الوضوح قد تبخر، وتراكم عليه غموض كثيف، فإذا جمعنا مزيدا من معرفة مناسبة للمشكلة لم نزدد إلا غموضا بحيث يصبح حل المشكلة أمرا صعبا... فمثلا يؤلف الإدراك الحسى مشكلة فلسفية بالرغم من أنه ليس هنالك شىء أكثر إلفة لنا من إدراك الأشياء من حولنا واستخدام الحواس، حين أنظر إلى القلم الذى أكتب به الآن مثلا، فإن الفيلسوف يتساءل: هل ندركه إدراكا مباشرا ونتعرف عليه بلا حائل بيننا وبينه، أم ندركه إدراكا غير مباشر ؟ وليس شرح معنى الإدراك المباشر أمرا سهلا، وأى شرح له يوقعنا فى مشكلات فلسفية أخرى: فما أدركه إدراكا مباشرا هو مجموعة معطيات حسية عن لونه وشكله وملمسه... إلخ، أما القلم ذاته فإنى أستدل على وجوده وأشتق معرفتى له من تلك المعطيات، ولكن هل يستلزم الإدراك الحسى مجرد انتباه الحواس، أم أنه يحتاج أيضا لخبرات وذكريات ماضية وتأويلا، وهل يحدث لى أحيانا أن أثق برؤيتى شيئا، لكن لا وجود له فى الواقع، وهل الشروط الفسيولوجية والفيزيائية كافية لتفسير الإدراك، وهل ما

(١) نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٦٧.

يحدث فى المخ من آثار ضوئية هو ذاته اللون الأسود أو الأحمر ؟ لقد استحالت واقعة الإدراك الحسى أمام هذه الأسئلة وكثير غيرها إلى مصدر قلق وحيرة))(1).

١٢- خصائص النظرية الفلسفية: النظرية الفلسفية مرتبطة بالواقع الإنسانى وبالعالم الذى نعيش فيه، ورغم ذلك لا تؤيدها الملاحظات الحسية والتجارب، ولا تنكرها أيضا، ويميزها ذلك عن النظرية التجريبية العلمية، ومن جهة أخرى ليس للنظرية الفلسفية ضرورة منطقية، كما لا يمكنك الحكم عليها بالصحة أو الفساد الصورى، لأنه لا يمكنك الحكم عليها بالصدق أو بالكذب الواقعى.

ومن هنا تمتاز النظرية الفلسفية بخاصتين: أنها قبلية، وأنها ليست قضية منطقية.

والمقصود بالقبلية هنا أنها قد استقلت عن أى خبرة فليست تجريبية ولا مستنبطة مما هو تجريبى، كما أنها لا تقبل التحقيق التجريبى، فالتجربة لا تؤيدها، ولا تنكرها، من ثم فمن يرفض نظرية فلسفية لأنها لم تتحقق تجريبيا يسىء فهم طبيعة الفكر الفلسفى، وذلك لأنك لا تستطيع أن تثبت بالتجربة وجود الأشياء التى لا ندركها إدراكا حسيا راهنا، فإذا قالت مثلا: إن الأشياء المادية الجزئية كالمنازل والأشجار والبحار... إلخ موجودة حتى حين لا تكون موضوع إدراكنا الحسى الراهن، فهذه نظرية لا تؤيدها ولا تنكرها التجربة.

فالنظرية الفلسفية قبلية تستقل عن أى خبرة بمعنى أنها ليست تجريبية ولا مستنبطة من تجريبى وإن كانت تحوى قضية تجريبية أو أكثر، فقول الفيلسوف القائل بالعلية مثلا: ((لكل حادثة علة)) قضية فلسفية ليست تجريبية لأنه تعميم يشمل ما وقع تحت خبرتنا فى الماضى والحاضر والمستقبل. كما أن التجربة لا تؤيدها، ولا تنكرها، فالنظرية الفلسفية لا تقبل التحقيق التجريبى.

أما المقصود بأنها ليست قضية منطقية، أى: ليس لها ضرورة منطقية، وإذا كانت النظرية الفلسفية والنظرية المنطقية تتفقان فى أن كليتهما قبلية لا تقوم على خبرة حسية، ولا يعتمد صدقهما على تحقيق تجريبى، ولكنهما تختلفان فى أن النظرية الفلسفية ليست صورية بحتة، ولا صادقة دائما ولا يترتب على إنكارها تناقض، كما أنها لا تنطق ببرهان صورى محكم. ولا يلزم الحجة الفلسفية أن تكون استدلالا منطقيا صوريا محكما، بحيث تتميز المقدمات والنتيجة، أو تتجنب الدور الفاسد، أو تشبه البرهان الهندسى الدقيق فى إحكامه، وإنما يكفى فقط أن تكون الحجة مدعمة بمقدمات مقنعة(2).

والخلاصة: أن لا صدق ولا كذب فى النظرية الفلسفية، فليس من طبيعتها أن تكون صادقة دائما، فإن الشك ممكن فيها بل ويمكن إنكارها دون وقوع فى التناقض لأنها مجرد وجهة نظر، فيجب أن نتحدث فقط عن قبول نظرية ما والاقتناع بها، أو عدم قبول أخرى وعدم الاقتناع بها. كما أنه ليس من طبيعتها الإحكام الاستنباطى الصارم، بل لا يفسدها الوقوع فى الأخطاء المنطقية(3).

فهل هناك فرق بين النظرية الفلسفية الحديثة، والنظرية الفلسفية القديمة، والتى جرى عليها الفلاسفة المسلمون.

إن كل مذهب فلسفى إنما هو وجهة نظر تنطوى على رسم نموذج أو إطار لأصناف الأشياء الموجودة فى العالم، وطريقة ترتيبها، وارتباط بعضها ببعض، ووجوه تميز بعضها عن بعض... وعلى هذا فكل مذهب فلسفى إنما هو إطار تصورى... ومن هنا يقدم لنا تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية تتعدد بتعدد الفلاسفة، يتفق بعضها مع بعضها الآخر فى خطوطها الأساسية.... وتختلف مع مذاهب أخرى حتى فى خطوطها الأساسية... فالمذاهب الفلسفية تتعدد وتتعارض تبعا للتصورات التى يعتبرها هذا الفيلسوف أو ذاك أساسية ومركزية فى خبرتنا بالعالم كمن يعتبر الوجود والطبيعة، وآخر يعتبر الإنسان، وآخر يعتبر الوجود الإلهى، وفيلسوف لا يتجاهل معطيات العلوم التجريبية، وآخر يتجاهلها(4).

من هنا فإننا لا نقول عن أى نظرية فلسفية إنها صادقة أو كاذبة، بل نقول فقط إنها مقبولة أو غير مقبولة.

---

(١) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٩- ١٠) بتصرف.

(٢) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٢ – ١٦، ٢٤) باختصار.

(٣) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٢١، ١٢٥).

(٤) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٢ – ١٩) باختصار، وتصرف واسعين.

ومعيار القبول هو الاقتناع ا، ولا يقوم الاقتناع بالنظرية الفلسفية على توفر التجارب أو الاستدلال المنطقى، بل يقوم الاقتناع على مقومات كثيرة أهمها ثلاث:

١) البساطة (فينفر الإنسان مما هو معقد مركب وينزع إلى ما هو بسيط).

٢) الوضوح (فيقبل الإنسان ما هو واضح سهل الفهم والإدراك).

٣) الشمول (بحيث يكون المذهب الفلسفى قادر على تلبية حاجات الفرد والرد على ما يقلقه ويحيره)(١).

إن هذه المعايير الثلاثة كما هى معايير لمدى قبول أى نظرية فلسفية، فهى كذلك تصلح أن تكون معايير لقبول منهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية. إن ما سبق يؤكد على الطابع الشخصى الواضح فى الفلسفة، فكل فيلسوف له الحق فى أن يبدى ما يشاء من الآراء ما دامت هذه الآراء مصحوبة بالدليل والبرهان، وليس الفيلسوف مطالبا ولا ملزما باتباع آراء السابقين من الفلاسفة، بل إنه بحسب المنهج الفلسفى ذاته مطالب بالنظر إلى تلك الآراء نظرة نقدية فاحصة، فالفلسفة بحث عقلى حر ليس فيه مسلمات، ولا شك أن تلك الحرية التى تقوم عليها الفلسفة تؤدى إلى كثرة المذاهب وتنوعها، ويترتب على ذلك ضرورة أن تتعدد زوايا الرؤية الفلسفية(٢).

إننا بحاجة إلى استجلاء هذه الطبيعة الحرة للفلسفة فى أعمال الفلاسفة الإسلاميين، هل تحققوا ذه الروح، وامتازوا ا فى فلسفتهم، أم كانوا مجرد نقلة لفلاسفات غيرهم.

١٣- مناهج البحث الفلسفية وأثرها فى مناهج التصنيف: ليس المنهج - كما يؤكد أ/د حسن حنفى - حكرا على شعب بعينه، ولكن نظرا لسيادة الثقافة الغربية ارتبط المنهج بالفلسفة الغربية، وتوارت المناهج فى الفلسفات الأخرى شرقية أو إسلامية، وذاعت المناهج الغربية خارج حدود الغرب، فازدوجت الثقافات اللاغربية بين مناهج غربية ومناهج وطنية، مناهج تجزيئية ومناهج كلية، مناهج تميز بين المنهج والموضوع، ومناهج توحد بينهما، مناهج صورية عقلية أو تجريبية غايتها المعرفة، ومناهج تجمع بين المعرفة والسلوك، فى الحضارات الشرقية كان المنهج والموضوع شيئا واحدا، وفى الغرب بدأ المنهج معاديا للموضوع، لأن الموضوع كان معاديا للمنهج قبل العصور الحديثة، حيث كان الإيمان تسليم دون برهان، فنشأت المناهج معادية لموضوعا ا، والعقل متبرص باللاعقل، والتجربة معادية للنظر، كان الموضوع ضد المنهج فى العصر الوسيط الأورىى، ثم صار المنهج ضد الموضوع فى العصر الحديث، ولم يقع الوئام بين المنهج والموضوع فى حضارة الغرب إلا أخيرا فى فلسفة الظاهريات.

أما فى الحضارة الإسلامية فتتأكد وحدة المنهج والموضوع، فالوحى هو الموضوع الأول، وهو فى نفس الوقت منهج العقل والبرهان نظرا لموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، والطبيعة أيضا الموضوع الثانى تخضع لنسق العقل من خلال القانون، فنسق الطبيعة هو نسق العقل، والنظر فى الآفاق وفى النفس يؤدى إلى نفس الحقيقة، فقدم الإسلام نموذج وحدة الوحى والعقل والطبيعة فى مقابل نموذج مفارقة الوحى للعقل والطبيعة وكبديل عنه(٣).

وفى ضوء الإطار السابق يمكن القول بأنه ليس للفلسفة منهج واحد، وإنما عدة مناهج، على أ ا على نوعين: نوع اختلط بالمذاهب الفلسفية بحيث يصبح المنهج جزءا من فلسفة الفيلسوف، ولا يمكن عزله عنها، ولهذا لا يمكن دراستها إلا من خلال دراسة فلسفتهم. ونوع آخر من المناهج الفلسفية أعلن عنها بعض الفلاسفة فى صراحة ووضوح، ولم يعلن عنها البعض الآخر، لكن يمكنك العثور عليها فى ثنايا كتبهم، ويمكننا عزلها عن مذاهبهم الفلسفية ودراستها(٤).

لقد عزى ديكارت تضارب النتائج التى يصل إليها مختلف الفلاسفة حول مشكلة واحدة إلى تخبط فى المنهج، فاقترح منهجا، روحه بداهة الرياضيات ويقين نتائجها. لكن كانط لم ير المنهج الديكارتى فصل الخطاب، ورأى أن الفلسفة لا زالت

(١) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٩) باختصار.

(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ٦ - ٧).

(٣) أ/د حسن حنفى، المنهج الفلسفى، بحث منشور ضمن كتاب ((قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج)) إعداد د/ يوسف زيدان (ص ٤٣ - ٤٨) باختصار.

(٤) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٢٢).

تفتقر إلى منهج، بل نعى أيضا أن موضوعا ا لم تتميز بعد. ثم جاء هوسرل ورأى أن الفلسفة لا ينقصها تحديد موضوعا ا، وإنما تحديد منهجها، فوضع منهجا يدعو فيه إلى ضرورة التخلص من أى اعتقاد أو فرض سابق أو تحيز خاص مهما كان راسخا. أما رسل فإنه لا يعترض على ما وصل إليه هوسرل وإن كان رأى أن التخلص التام من الفروض والتحيزات الراسخة أمر غير ممكن، ولقد قدم رسل منهجا رأى فيه أن الفلسفة يمكن أن تصير علما وأن تتقدم إذا قسمنا مشكلاا المعقدة أجزاء، وتناولنا كلا منها على حدة، فى أناة وصبر، وإذا أفدنا فى الفلسفة من تطورات المنطق والعلوم بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء[1].

وفى محاولة الدكتور زيدان للبحث عن مدى قيام منهج محدد يلتزم به الفلاسفة وجد أن تلك المناهج صنفين: مناهج متداخلة تداخلا تاما مع مذاهب أصحابا بحيث يستحيل تمييزها، ويمثل هذا الصنف من المناهج أصدق تمثيل: المنهج الترنسندنتالى عند كانط، والمنهج الجدلى عند هيجل... وهنالك صنف آخر من المناهج أدركها أصحابا فى وضوح وأمكنهم عزلها عن مذاهبهم، ومن هذه المناهج: المنهج الفرضى (أفلاطون)، المنهج التمثيلى (أرسطو)، منهج الشك واليقين (ديكارت)، المنهج الظاهراتى (هوسرل)، منهج التحليل (مور ورسل)، ثم ذكر الدكتور زيدان أنه سيذكره فى بحثه موجزا لتلك المناهج وتطبيقا لكل منهج على إحدى نظريات فيلسوفه، توضيحا للمنهج، وحكما على مدى نجاحه فيه، واتخذ من ذلك سبيلا للوصول إلى تركيب منهج يحوى العناصر المشتركة بين تلك المناهج بحيث يقبله كل الفلاسفة رغم اختلافا م الضخمة الأخرى[2].

وقد قدم الدكتور محمود زيدان دراسته المتميزة عن مناهج البحث الفلسفى ومشكلاته، ويمكن أن نستعرض من خلاله أهم مناهج البحث الفلسفى:

١- المنهج الفرضى، وهو أقدم المناهج الفلسفية، ويسمى أيضا: الجدل، والتحليل، وما المنهج الحوارى لسقراط وتلميذه أفلاطون إلا صورة له. ولقد سمى بالمنهج الفرضى لأنه يبدأ بفرض. فالحوار الأفلاطونى الشهير - كما فى كتابيه فيدون والجمهورية مثلا - نموذج لهذا المنهج وخلاصته أن أتقدم بقضية وتسمى فرضا، وأناقشه مع الآخرين بقصد تنقيحه حتى نصل معا إلى صياغته بوضوح، وهذا المنهج نستطيع أن نلتمسه عند زينون الأيلى معلم سقراط، ومن المحتمل أيضا أن زينون أخذ بذرة هذا المنهج عن فيثاغورث[3].

٢- المنهج التمثيلى، وهو المنهج الذى يتناول بعض التصورات المشتقة من الخبرة أو بعض العلاقات فى مجال الخبرة ويعممها لكى يقول شيئا عن طبيعة الوجود أو ليقترح طريقة ممكنة لفهم نماذج أخرى من خبرات تختلف عن تلك التى بدأنا منها تصوراتنا، وهو منهج شائع بين الفلاسفة فى مختلف العصور، وهو المنهج الذى وصل أرسطو من خلاله إلى القول بمبدأ الغائية وتعميمه، ولهذا فإن نظرية الغائية[4] أحد أهم الأبواب التى يمكننا منه الدخول إلى مذهب أرسطو كله، ويعتبر أرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلى لعرض نظرية الغائية فى الكون، لأنه بدأ بملاحظة الإنسان فى نشاطه اليومى وسلوكه الخلقى ورأى أن كل أعماله موجهة لأهداف، كما لاحظ أن الدولة نسق متماسك من الأفراد والمؤسسات يحقق كل منها غايات محددة، والغايات على مراتب، فمن الغايات ما تكون وسيلة لغاية أبعد، والغاية الأخيرة عند أرسطو هى الخير الأسمى، أو الفضيلة، والتى تنقسم إلى فضائل خلقية وفضائل نظرية، وتحقق الفضائل الخلقية بتعاون العقل مع العناصر اللامعقولة فى الإنسان وهى: الوجدانات – الغرائز – الانفعالات – الرغبات، وهذا التعاون يتحقق من خلال ما يسميه أرسطو بالوسط الخلقى، أى الاعتدال بين الإفراط والتفريط. أما الفضيلة النظرية فهى التأمل الفكرى لبلوغ الحكمة، والحكمة هى التشبه بالإله بقدر ما تسمح به طبيعة الإنسان، ولهذا يرى أرسطو أن العقل هو الجزء الإلهى فى الإنسان، ولقد عمم أرسطو هذه الخاصة الإنسانية (الغائية) على الكون بالإجمال، وبنى عليه نظريته فى مراتب الوجود، وأدناها مرتبة: المادة التى لا صورة لها،

(١) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٦-٧) باختصار وتصرف.
(٢) أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٦-٧) بتصرف.
(٣) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٢٧- ٣٦).
(٤) للتوسع بخصوص الغائية والسببية وتطورها راجع: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ١٧٦ - ١٩٩). أ/د زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، (ص ٢٧٩ – ٣٠٩).

وهى المادة الأولى، وأعلاها هو: المحرك الأول الذى لا يتحرك، وهو صورة خالصة لا مادة به، ويقع بين الطرفين تلك الموجودات المؤلفة من مادة وصورة معا، وذلك هو سبيل أرسطو فى إثبات وجود الله تعالى، وهو البدء بظاهرة الحركة والاستناد إلى ضرورة وجود علة للحركة، فالمتغير يفترض شيئا ثابتا وإلا استحال تفسير التغير والحركة، وبهذه الغائية هاجم أرسطو التفسير الميكانيكى للكون والقائل بأن الكون مادى بحت، وأن قوانين الفيزياء والميكانيكا قادرة على تفسير كل شىء فيه، وأن هذه القوانين حتمية وضرورية، ومصدر هذه الضرورة أو الحتمية هى نقطة بدء ولا تفسير لها[1]، ولا يعترض أرسطو على خضوع الكون لقوانين ضرورية حتمية، بل دعا إلى اكتشافها، لكنه رأى أن بالكون عنصر آخر غير مادى هو طريقة تركيبه وعلة حركته أو نموه، فلا صدفة عمياء ولا عبث، فقد رأى أرسطو أن كونا توجهه غائية، أكثر قبولا لدى العقل مِن كونٍ تحكمه ضرورة عمياء لا عقل فيه، ولكنه كان حذرا فى تعميمه للغائية لإدراكه أن لكل مبدأ استثناء، فلم يعمم الغائية تعميما مطلقا وإنما يفسح مجالا للانحراف عنه، كالكوارث البيئية والحروب ونحو ذلك مما يعصف بالغايات التى تسعى لتحقيقها صنوف الكائنات[2].

٣- منهج الشك واليقين: وهذا المنهج نجد أصوله عند الإمام حجة الإسلام الغزالى[3]، كما أن ديكارت من فلاسفة الغرب يعتبر أول من قرره كمنهج فلسفى فى عصور النهضة، ويهدف من خلاله إلى الوصول إلى قضايا يقينية لا يشوبها احتمال أو شك، وسبيل ذلك هو الاستنباط (كما فى الحساب والهندسة) لا الاستقراء الذى يؤدى كثيرا إلى استدلالات كاذبة أو احتمالية، وإذا كان اليقين هو هدف هذا المنهج، فإن الشك المنهجى أول الطريق، فلا بد أن نضع معارفنا السابقة موضع الشك، والمقصود بالاستنباط عند ديكارت الانتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى، وإنما نعرف صدقها بإدراك كل خطوة من خطوات الاستنباط والتأكد من سلامة الانتقال[4]. ونلاحظ أن هذا المنهج يمكن لأى باحث أن يقبله ويستخدمه، وهو منهج قوى محكم يعين على توضيح أفكارنا، وإقامة بناء فلسفى أو علمى متسق متماسك، على أن ديكارت لم يكن أول من اكتشفه، وإن كان أول من صاغه فى وضوح، فلقد استخدم هذا المنهج كل الفلاسفة تقريبا دون أن يشيروا إليه صراحة فكانوا يبدأون فى الأعم الأغلب بما يرونه واضحا مقبولا ويحللون ما يصلون إليه من مواقف فيصعدون فى بناء نسق متكامل تركيبى. وإن كان هذا المنهج يصعب تطبيقه بالكامل، لعدم القدرة على التخلص التام من التحيزات[5]. وهناك فرق بين الشك المنهجى والشك المذهبى، فالشك المذهبى وسيلة وغاية، وهى نزعة فلسفية قديمة لا تعرف للجهل الإنسانى حدودا وتعتبر العقل عاجزا تماما عن أية معرفة، ويبدأ صاحبه شاكا وينتهى شاكا، ويسميهم فلاسفةُ العرب باللاأدريين، أما الشك المنهجى فهو وسيلة فحسب، ويزاوله الفيلسوف فى أول طريق البحث ليبعد الآراء المسبقة والمبتسرة، والشك المنهجى ضرورى لكل باحث عن المعرفة، ولا يرمى إلى هدم المعرفة كما هو الحال فى الشك المذهبى، بل على العكس يرمى إلى الوصول للمعرفة اليقينية[6].

٤- منهج الظواهر، وهذا المنهج أقامه هوسرل الفيلسوف الألمانى (ت ١٩٣٨ م)، والمقصود بالظواهر: القضايا اليقينية فى الشعور والذات وخبراتها من إدراك ووجدان وتخيل ورغبة وتذكر وشك واعتقاد وحكم. وأولى خطوات هذا المنهج هى البدء بقضايا موضوعية نقبلها جميعا دون أدنى شك لنقيم معرفة ضرورية يقينية مطلقة، وثانيها: التماس القضايا اليقينة فى الشعور وأفكاره والذات وخبراتها، تلك الأفكار معطيات مباشرة وتلك هى الظواهر بالمعنى الدقيق كما تقدم. وثالثها: تحليل الأفعال العقلية كخبرات موجهة. رابعها: وصف الماهيات وصفا يوضح ما أمامنا ويحلله. وقد أراد صاحب

(١) انظر بخصوص مبدأ الحتمية وما جرى حولها، والعجز عن تفسيرها تفسيرا علميا رغم أن قوانين علم الطبيعة التقليدى مبنية على أساس الحتمية، وظهور بعض المبادئ البديلة له (كاللاحتمية، والغائية): أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ٥٨ - ٧٧).

(٢) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٣٧ – ٤٨).

(٣) للتوسع بخصوصه راجع: أ/د محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت.

(٤) انظر الكلام عنها بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٤٩ – ٦٣).

(٥) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٦٣).

(٦) أ/د يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ١٢٣ - ١٣٢) باختصار واسع.

هذا المنهج تقديم تحليل للتعبيرات اللغوية للكشف عن ماهيا ا فوجد تلك الماهية فى معناها، ووجد معنى التعبيرات اللغوية فى دلالتها على حقائق لا نؤلفها وإنما هى معطيات وأن لها موضوعيتها بحيث تؤلف ما يمكن تسميته بعالم المعانى، من حقائق صادقة دائما لها ضرور ا الملحة التى لا نملك إلا قبولها، وليست أشياء فى ذا ا، ولا عالما أفلاطونيا، ولا أفكارا عن الألوهيـة[1]. وقـد شاع نسبة هذا المنهج لهوسرل الذى كان له فضل الكلام عنه بوضوح، واستخدامه كمنهج فلسفى متكامل وضع من خلالـه مذهبه الفلسفى، لكن أعتقد أننا سنجد أسسا قوية لهذا المنهج عند الصوفية فى مواجهتهم للسلوك البشرى، ورصدهم له.

٥- منهج التحليل: وهو منهج قديم ويمتد عبر التاريخ استخدمه الفلاسفة من قديم كسقراط فى تحليله بحثـا عـن تعريفات محددة للألفاظ وأفلاطون وأرسطو فى بعض نظريا ما... مرورا بديكارت رائد التحليل الفلسفى فى عصر النهضة، وانتهاء بالفلاسفة الإنجليز فى القرن العشرين والذين طوروه وأضافوا إليه عناصر جديدة فى ضوء التطورات المعاصرة[2].

هذه هى أهم المناهج الفلسفية التى يمكن أن نتلمس من بينها عناصر مشتركة يمكن أن تتخذ منهجا يقبله بوجه عـام أغلب الفلاسفة، ويتلخص ذلك فى منهج التحليل والتركيب.

ويتلخص منهج التحليل فى مراجعة ما لدينا من أقوال الفلاسفة السابقين، وتناولها تناولا نقديا، ثم تصنيف المشكلات الفلسفية وتمييزها، فتقسيم المشكلة الفلسفية الواحدة إلى عدة مشكلات، فتناولها واحدة واحدة بغية الوصول فيها إلى حـل أو اتخاذ موقف بشأ ا. ولقد أعلن كثير من الفلاسفة أن الفلسفة توضيح وتحليل.

وهما شقان لمنهج واحد، أو أ ما منهجان متضايفان، لأن من يقوم بتحليل موقف مركب إلى عناصره إنما يريد ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيبا جديدا، أو يصنفها تصنيفا جديدا، أو يكتشف علاقات جديدة بين تلك العناصر، أو يفعـل هذا كله، وهذا هو التركيب، وإنما يصل إليه الفيلسوف عن طريق الفرض الفلسفى الذى له معطيات، من تلك المعطيـات: العناصر التى توصل إليها بتحليله. ومن هنا فيمكن تسمية المنهج الفلسفى – التحليل والتركيب – بالمنهج الفرضى، ما دام الفرض الفلسفى هو قوام المذهب الفلسفى، وهذا المنهج الفرضى قديم قدم أفلاطون.

وكان المنهج السوفسطائى هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لا تدل على ماهية ثابتة، مما دعـا سـقراط إلى محاولة وضع منهج جدلى أيضا لتثبيت الماهيات[3]، ثم أتى بعد ذلك أرسطو بمنهجه المحدد فى التعريف بالماهيات.

وقد خطا الفلاسفة المسلمون ـذا الأمر خطوات أخرى بانين على المنهج الأرسطى فى تحديد الماهيات، وفى علاقـة الدوال (الأسماء) بالمدلولات (المسميات)، بحيث تكون العلاقة بينهما أبدا واضحة ومحددة. وقد أثرت هذه القضية بوضوح على المصنفين المسلمين، وفى العلوم كافة، والذين دائما ما يبدأون كلامهم فى أى مبحث بتحديد الماهية، وذكـر تعريفهـا، وأصل معناها فى اللغة[4].

ورغم ما يبدو من السبق المنطقى للمنهج على النظرية، حيث يسبق المنهج فى بعض العلوم نظريا ا بزمن، وقد يتأخر الإدراك الواضح للمنهج فى بعضها الآخر، لكن المنهج فى الفلسفة متأخر زمنا دائما عن النظرية أو المذهب[5].

١٤- علاقة المنطق بالفلسفة وأثره فى مناهج التصنيف: هل المنطق هو جزء من الفلسفة أم خارج عنها، لقد طرح الباحثون هذا السؤال وحاولوا الإجابة عنه[6].

ومن المؤكد أن منطق أرسطو لم يكن صوريا فحسب بل صورى ومادى أيضا، بينما اقتصر الإسلاميون منـه علـى

---

(١) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٦٥ - ٨٠).
(٢) انظر الكلام عنه بالتفصيل: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ٨١ – ٩٨).
(٣) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١٦٣/١ – ١٦٤).
(٤) للتوسع بخصوص أثر المنهج الأرسطى انظر: د/ إبراهيم مدكور، المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، بحث بالفرنسية ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣١٣ - ٣٣٥).
(٥) راجع: أ/د محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (ص ١٢٣ – ١٢٤، ١٢٩).
(٦) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ١٨ – ٢٢).

الجانب الصورى فقط[1]. كما أنه لا بد من نقد محتويات منطق الإسلاميين ليس فقط فى ضوء منطق أرسطو بل أيضا فى ضوء منطق الرواقيين[2]. على أن الإسلاميين قد أضافوا بعض الأبحاث، وخاصة اللغوية منها، والتى لا نجد لها شبيها لا فى منطق أرسطو، ولا فى منطق الشراح اليونانيين[3].

ومباحث الألفاظ تسود الشراح الإسلاميين وهى غريبة عن منطق أرسطو ولم يشذ إلا أبو البركات البغدادى[4].

كما تظهر بعض المشكلات التصنيفية الأخرى الناتجة عن اختلاف المنهج الفلسفى، فمثلا المقولات (الكم – الكيف – الأين – المتى... إلخ) هل هى منطقية أم ميتافيزيقية ؟

يرى ابن رشد أنها منطقية، بينما يرى ابن سينا أنها ميتافيزيقية، وقد حذفها بالفعل المناطقة المسلمون المتأخرون من المنطق الصورى، وأفردها بعضهم بالتأليف كعلم مستقل، بينما ذكرها كثير من المتكلمين المتأخرين فى الأمور العامة والمقدمات العقلية لعلم الكلام كالفخر والعضد والسعد والبيضاوى[5].

١٥ - علاقة الفلسفة الإسلامية بعلم الكلام وأثر ذلك على مناهج التصنيف فيهما: لقد كان ((استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث فى زمن قبل هذا (علم الكلام المتأخر كما هو الحال فى كتاب المواقف لعضد الدين الإيجى) فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية إنما ترجع فى أصلها إلى مشكلات علم الكلام، ومن ثم فإن التقاء الفلسفة بالدين كان لا بد أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذى لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحى والعقيدة، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التى تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صورها المتأخرة، وقضايا الإسلام الأساسية. غير أن هذه المحاولات لم تمر بسلام، فقد حدثت ردود فعل مختلفة وبدرجات متفاوتة؛ إذ تصدى الغزالى للفلسفة وكفر منتحليها فى مسائل معينة، لكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددين فى التمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق))[6].

وعلى خلاف ذلك يرى الأستاذ ليون – وإن كان كلامه محل نظر واسع - أن الفلسفة الإسلامية نجت من العبودية للكلام الذى تدمغ به الفلسفة المسيحية السكولائية، فالفلسفة الإسلامية بعيدة عن أن تكون من أى وجه خاضعة للكلام، بل لا يمكن أن يقال إنها خاضعة للعقائد هى شىء مختلف تمام الاختلاف؛ لأن العقائد وسيلة لتحقيق مصلحة الجماعة، أما تلك الفلسفة فهى وحدها التى تعبر عن الحقيقة النظرية بذاتها على حين أن العقيدة ليست إلا مثالا تخييليا لها.

والفلسفة هى التى تحترم العقائد الدينية الموجهة للجمهور لا لأهل النظر الفلسفى لمكان نفعها للجماعة ولمصدرها الدينى[7].

---

(١) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٢٢ – ٢٣). وانظر بخصوص الخصائص العامة لمنطق أرسطو، وأهم ما وجه له من نقد فى ضوء المنطق الحديث: أ/د محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، (ص ١-٥، ١٥-١٦).

(٢) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٢٣ – ٢٤).

(٣) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٢٧، ٣٧).

(٤) أ/د النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص ٣٣، ٣٥).

(٥) ؟؟؟

(٦) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤ - ٥).

(٧) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦.

على أن دراسة هذه الفكرة وبيان مدى تأثيرها على مناهج التصنيف. هل حقا لم تخضع الفلسفة الإسـلامية لتـأثير العقيدة، وأثر ذلك على مناهج التصنيف فى الفلسفة، وهل أثرت الفلسفة فى أساليب علماء الكلام وأثر ذلك على التصنيف فى الكلام. والذى يبدو أنه كان هناك دائما علاقة متبادلة بين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، فقد استرشـدت الفلـسفة الإسلامية فى مواقفها بالموقف الكلامى بصفة عامة وحاولت الالتزام بأسس العقيدة الإسلامية، كما حاول علـم الكـلام الاستفادة بالأساليب والطرق الفلسفية لدعم مواقفه أثناء حركته الفكرية.

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية

١- إن الوقوف على قوائم مؤلفات فلاسفة الإسلام سواء القديمة كتلك التى قدمها مثلا ابن النديم فى فهرسته، وابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء، أو تلك الحديثة كالتى قدمها الأب قنواتى لمؤلفات ابن سينا وابن رشد، تؤكد على أن المناهج العامة للتصنيف فى الفلسفة الإسلامية بقيت تقليدية إلى حد كبير، وملتزمة بخطة التصنيف المشائية بصفة عامة، من حيث الموضوعات والتى تجمعها فى الفلسفة المحاور التقليدية (المنطقيات / الطبيعيات/ ما بعد الطبيعيات/ الرياضيات...)، على اختلاف بين كل فيلسوف فى الترتيب بينها بحسب مذهبه، أو من حيث كونه مندرجا تحت منهج تصنيف (جوامع / رسائل)، أو منهج تصنيف (شروح / مختصرات)، أو نحو ذلك من مناهج التصنيف العامة التى سبق الحديث عنها، مع وجود بعض تنويعات وتعديلات، كالاختلاف فى نقطة البدء بين الرياضية عند الكندى والمنطقية عند الفارابى، ولكن يبقى المهيمن على الإطار العام لمصنفى الفلاسفة هو خطة تصنيف علوم الفلسفة التى يغلب عليها روح فلسفة الأوائل بطبيعة الحال. وخارج هذه الحدود لن نجد من التنوع فى مناهج التصنيف ما سنجده فى علم التصوف مثلا إلا التنوع النادر فى منهج التصنيف الفلسفى كالقصة الفلسفية التى نجدها عند ابن سينا وابن باجه وابن طفيل والسهروردى المقتول مثلا[1]، وما عدا ذلك فمناهج التصنيف الفلسفية الإسلامية تقليدية إلى حد كبير، ويبقى البحث عن خصائص مناهج التصنيف الفلسفية مرتبطة بكل فيلسوف على حدة.

٢- ولهذا تبقى وجوه التميز وسمات الاختلاف بين فيلسوف وآخر مرتبط بمذهبه وفلسفته، ولا تتحول غالبا إلى منهج تصنيف عام متكرر إلا نادرا كما حدث فى منهج تصنيف القصة الفلسفية، ومهما وجدنا من مناهج تصنيف داخل المجال الفلسفى الإسلامى فستظل مرتبطة دائما بالشخصية الفلسفية، ويمكن تماما فهم هذا فى ضوء ما تقدم الحديث عنه من الطابع الشخصى للفلسفة وطبيعة النظرية والمنهج الفلسفيين، التى تظل مرتبطة بشخص الفيلسوف، وقد أثر ذلك وبوضوح كما نرى على مناهج التصنيف الفلسفية.

٣- وبعبارة أخرى فإن المشترك بين مناهج التصنيف عند فلاسفة الإسلام عام للغاية وتقليدى ونابع من خطة التصنيف الفلسفية التقليدية، والخاص بكل منهم خاص به للغاية وغير متكرر - فى الأغلب العام - بحيث لا يمكن أن نطلق عليه أنه من مناهج التصنيف الفلسفى إلا مع ضرورة تقيده باسم فيلسوف ما، فنقول منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى أو عند الفارابى... وهكذا. ومن هنا سنجد أن منهج الشفاء لابن سينا غير متكرر بنفس خصائصه ولا عند ابن سينا نفسه بحيث يمكن أن نقول إنه منهج تصنيف فلسفى عام، بل هو منهج تصنيف فلسفى عند ابن سينا فحسب، وهكذا فى نجاته وإشاراته وعيونه والتى سنجد بينها وبين الشفاء من حيث منهج التصنيف مساحات اشتراك وأيضا مساحات اختلاف وتنوع ، رغم أننا يمكن أن نلتمس فى الجميع الروح الفلسفية العامة، وتبقى السمات الخاصة سينوية محضة.

وهكذا سنجد إذا ذهبنا نتتبع النتاج الفلسفى الإسلامى، وحتى ذلك الخارج أو الذى يحاول الخروج على الخطة الأرسطية فسيبقى أيضا مرتبطا بفيلسوفه، كما نراه فى مؤلفات شيخ الإشراق ومدرسته الإشراقية الممتدة إلى صدر الدين الشيرازى.

٤- وإذا صح التصور السابق بما شمله من أفكار واستنتاجات فيترتب عليه أن المدخل الصحيح لرصد وبحث مناهج التصنيف الفلسفية هو مدخل الشخصيات كما سيأتى فى الفصل الثانى من هذا الباب، والذى سنتكلم فيه بالتفصيل عن المنهج التصنيف الفلسفى عند خمسة من فلاسفة الإسلام هم: الكندى، أبو بكر الرازى، الفارابى، ابن سينا، ابن رشد، كما ذكرنا فى خطة البحث.

٥- ولا بأس قبل ذلك أن نطوف طوافا سريعا خلال المجال الفلسفى الإسلامى عند غير هؤلاء الخمسة، وبما يؤكد

---

(١) انظر هنا: (ص ١٣٠، ١٩١ - ١٩٣ ، ٢٥٥).

على التصور السابق ذكره فى الفقرات السالفة، ومن خلال نماذج فلسفية مختارة تمتاز بالنفاذ والتأثير فى الحركة الفلسفية الإسلامية، فمن هذه النماذج: محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبى (٢٦٩ هـ - ٣١٩ هـ)(١)، ولا يفصل بينه وبين فيلسوف العرب الأول الكندى إلا نحو نصف قرن، ((وكان على طريقة من الزهد والعبادة فُسق فيها، وافتتن به جماعة من أهل الأندلس، وله طريقة فى البلاغة وتدقيق فى غوامض إشارات الصوفية وتواليف المعانى، نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها))(٢)، ولهذا نجد أن كثيرا من الباحثين يؤيدون الفرض القائل بأن ابن مسرة هو الذى يعزى إليه نقل الفلسفة الممزوجة بالغنوص إلى الأندلس، كما يعزى إليه تأسيس نظام باطنى أدبى تحمل كلماته معانى غامضة لا يعيها إلا أعضاء مدرسته، ويظهر من دراسة فلسفة ابن مسرة الرمزية وعنايته بالكلمة والحروف ومعالجتها على نمط باطنى قبالى، يقوم على فكرة أن العالم بصنوف ظواهره ومشاهده المتعددة يعتبر سلما تنطبق درجاته تمام الانطباق مع أوضاع النطق المختلفة للحروف، فالنظام الصوتى للحروف يتساوى تمام مع النظام الخلقى للكون. وقد أفرد هذه النظرية برسالة خاصة فى خواص الحروف وحقائقها وأصولها أنه كان – وخلافا للدكتور عفيفى – إحدى الحلقات الهامة فى سلسلة الآراء والأفكار التى أثرت فى ابن عربى(٣).

٦- ومن فلاسفة الإسلام البارزين ابن الهيثم (أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم ت ٤٣٠ هـ تقريبا)، وأصله من البصرة ثم انتقل إلى الديار المصرية وأقام بها إلى آخر عمره، وأقام بالقاهرة فى الجامع الأزهر، وكان فاضل النفس، قوى الذكاء متفنناً فى العلوم لم يماثله أحد من أهل زمانه فى العلم الرياضى ولا يقرب منه، وكان دائم الاشتغال كثير التصنيف وافر التزهد محباً للخير، وقد لخص كثيراً من كتب أرسطوطاليس وشرحها، وكذلك لخص كثيراً من كتب جالينوس فى الطب وكان خبيراً بأصول صناعة الطب وقوانينها وأمورها الكلية إلا أنه لم يباشر أعمالها، ولم تكن له دربة بالمداواة وتصانيفه كثيرة الإفادة وكان حسن الخط جيد المعرفة بالعربية(٤). ومع شهرة ابن الهيثم بالعناية بما يمكن أن نطلق عليه الآن العلوم التطبيقية أكثر من العلوم الفلسفية، إلا أنه له جهده فيها الذى لم نكتشفه بعد، فقائمة مصنفاته التى كتبها فى ذى الحجة سنة (٤١٧ هـ) تحتوى على (٢٥) مصنفا فى الرياضيات، و(٤٤) مصنفا فى الطبيعيات والإلهيات(٥). وقد أبقى الزمان علينا عن ابن الهيثم بعض الإشارات المنهجية ذات الدلالة الهامة للغاية فيما نحن بصدده من بحث، ومن ذلك: فقد بين منهجه فى الاعتقادات بقوله فى مقالة له فيما صنعه وصنفه من علوم الأوائل إلى آخر سنة سبع عشرة وأربعمائة لهجرة النبي: ((إنى لم أزل منذ عهد الصبا مرتاباً فى اعتقادات هذه الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى فكنت متشككاً فى جميعه موقناً بأن الحق واحد وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق وجهت رغبتى وحدسى إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون وبعثت عزيمتى إلى تحصيل الرأى المقرب إلى الله جل ثناؤه... فخضت لذلك فى ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الرأى اليقينى مسلكاً مجدداً فرأيت أننى لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورها الأمور العقلية، فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والإلهيات التى هى ذات الفلسفة وطبيعتها...))(٦). ويقول عن منهجه أيضا:((الحيرة متوجهة، واليقين متعذر، والمطلوب غير موثوق الوصول إليه، وما أوسع العذر مع جميع ذلك فى التباس الحق، وأوضح الحجة فى تعذر

---

(١) وللاستزادة بخصوص ابن مسرة وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٤٤ - ٢٩٨). أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١٤١/١ – ١٥٦). أ/د عبد الرحمن بدوى، تصديره لكتاب (ابن عربى – حياته ومذهبه) لأسين بلاثيوس، (ص ١٤). - أ/د محمد إبراهيم الفيومى، تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب، (ص ٣٠١-٣٢٢).

(٢) راجع: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٤٥).

(٣) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٤٥، ٢٥٠ - ٢٥٢، ٢٥٨ - ٢٥٩).

(٤) ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٠).

(٥) ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٢). أ/د عبد الحميد صبرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ط).

(٦) نقله بتمامه: ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٢ - ٥٥٨).

اليقين، فالحقائق غامضة، والغايات خفية، والشبهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة، والمقدمات ملتقطة من الحواس، والحواس – التى هى العدد – غير مأمونة الغلط، فطريق النظر معفّى الأثر، والباحث المجتهد غير معصوم من الزلل، فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة، وتتشتت الآراء، وتفترق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذر اليقين))(١).

وفى قائمة مصنفاته التى كتبها لنفسه سنة (٤١٧ هـ)، والتى ذكر فيها أن له فى العلوم الطبيعية والإلهية (٤٤) مصنفا أغلبها فى تلخيص واختصار كتب أرسطو وبعض الفلاسفة اليونان الآخرين، لكن نجد له أيضا بعض رسائل يتناول فيها موضوعات كلامية مثل: الثامن عشر رسالة فى بطلان ما يراه المتكلمون من أن الله لم يزل غير فاعل ثم فعل - والتاسع عشر مقالة فى خارج السماء لا فراغ ولا ملاء - والعشرون مقالة فى الرد على أبى هاشم رئيس المعتزلة ما تكلم به على جوامع كتاب السماء - والحادى والعشرون قول فى تباين مذهبى الجبريين والمنجمين - والسادس والثلاثون نقض جواب مسألة سئل عنها بعض المعتزلة بالبصرة - والتاسع والثلاثون مقالة فى أن فاعل هذا العالم إنما يعلم ذاته من جهة فعله.

وكان لابن الهيثم جهوده التى يمكن أن نسلكها فى عداد نظرية المعرفة، ومن ذلك: الخامس والعشرون مقالة فى أن جهة إدراك الحقائق جهة واحدة - والسادس والعشرون مقالة فى أن البرهان معنى واحد وإنما يستعمل صناعيا فى الأمور الهندسية وكلاميا فى الأمور الطبيعية والإلهية - والثلاثون رسالة فى أن برهان الخلف يصير برهان استقامة بحدود واحدة - والرابع والثلاثون كتاب فى النقض على من رأى أن الأدلة متكافئة -. وهذا بخلاف كتبه المنطقية والبرهانية التى لخص فيها كتب أرسطو.

وفى القائمة التالية التى كتبها سنة (٤١٩ هـ) العديد أيضا من الرسائل التى تبرز اهتمامه الكلامى والفلسفى، ومن ذلك: رسالة نقض محمد بن الحسن (يعنى ابن الهيثم نفسه) على أبى بكر الرازى المتطبب رأيه فى الإلهيات والنبوات - كتاب له فى إثبات النبوات وإيضاح فساد رأى الذين يعتقدون بطلانها وذكر الفرق بين النبى والمتنبى - مقالة لمحمد بن الحسن فى إيضاح تقصير أبى على الجبائى فى نقضه بعض كتب ابن الراوندى ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندى بحسب أصوله وإيضاح الرأى الذى لا يلزم معه اعتراضات ابن الراوندى - مقالة فى أن الدليل الذى يستدل به المتكلمون على حدوث العالم دليل فاسد والاستدلال على حدوث العالم بالبرهان الاضطرارى والقياس الحقيقى - مقالة له يرد فيها على المعتزلة رأيهم فى حدوث صفات الله تبارك وتعالى رسالة له فى الرد على المعتزلة رأيهم فى الوعيد - مقالة ثانية لمحمد بن الحسن فى إبانة الغلط ممن قضى أن الله لم يزل غير فاعل من فعل(٢).

بينما غلب على قائمته الأخيرة سنة (٤٢٩ هـ) والتى كتبها قبيل وفاته العلوم الفلكية والهندسية والحسابية والرياضية(٣)، تلك القائمة الثالثة التى يؤكد الدكتور عبد الحميد صبرة أحد المعتنين بتراث ابن الهيثم أن جميع ما وصل إلينا مخطوطاته من مصنفات ابن الهيثم قد جاء ذكره فى هذه القائمة، دون القائمتين الأوليين، وذلك باستثناء حالات قليلة(٤). ولعل هذا هو السبب فى خفاء الجانب الفلسفى والكلامى عند ابن الهيثم، وظهور واشتهار جانب العلوم التطبيقية والرياضية أكثر عنده.

وتؤكد مقالته ((الشكوك على بطليموس)) على الجانب النقدى فى فلسفته، والذى يتناول فيها بالنقد ثلاثة مؤلفات للرياضى الفلكى اليونانى بطليموس والذى عاش فى الإسكندرية فى القرن الثانى الميلادى، وهى: المجسطى، والاقتصاص، والمناظر، والشكوك أو الشك فى مجال الجدال الفلسفى يدل على معنى الاعتراض والنقد، وقد كان تصنيف المقالات فى صيغة اعتراضات أو شكوك على المؤلفين السابقين تقليدا أدبيا ورثه العرب عن اليونان ومضوا فيه، وقبل ابن الهيثم وضع أبو بكر الرازى مقالة بعنوان الشكوك على جالينوس ينقد فيها بعض آراء فاضل الأطباء. ومن الواضح لكل من يقرأ مقالة ابن

---

(١) الحسن بن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق أ/د عبد الحميد صبرة، (ص ٥٩ – ٦٠)، نقلا عن: أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى - مقدمات وقضايا، (ص ١٠٥ – ١٠٦).

(٢) ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٩).

(٣) ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٥٩- ٥٦٠).

(٤) أ/د عبد الحميد صبرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ك).

الهيثم أنها تتضمن نقدا جادا وموضوعيا تأدى إليه صاحبه بعد تفكير وجهد[1]، ويستهل ابن الهيثم رحمه الله شكوكه باستهلال قوى يقول: ((الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة فى الشبهات، وحسن الظن بالعلماء فى طباع جميع الناس، فالناظر فى كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه حصلت الحقائق عنده هى المعانى التى قصدوا لها، والغايات التى أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل، ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء فى شىء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم فى شىء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه فى حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذى هو إنسان، المخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر فى كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره فى متنه، وفى جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضا نفسه عند خصامه، فلا يتحامل عليه، ولا يتسمح فيه، فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق،... ولما نظرنا فى كتب... بطليموس القلوذى، وجدنا فيها علوما كثيرة... ولما خصمناها وميزناها، وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظا بشعة ومعانى متناقضة، إلا أنها يسيرة فى جنب ما أصاب فيه من المعانى الصحيحة، فرأينا فى الإمساك عنها هضما للحق، وتعديا عليه، وظلما لمن ينظر بعدنا فى كتبه فى سترنا ذلك عنه، ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد فى ذلك فى سد خللها، وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدى إلى حقائقها. ولسنا نذكر فى هذه المقالة جميع الشكوك التى فى كتبه، وإنما نذكر المواضع المتناقضة، والأغلاط التى لا تأول فيها فقط، التى متى لم يخرج لها وجوه صحيحة وهيئات مطردة انتقضت المعانى التى قررها، وحركات الكواكب التى حصلها، فأما بقية الشكوك فإنها غير منافضة للأصول المقررة، وهى تنحل من غير أن ينتقض شىء من الأصول ولا يتغير))[2].

لقد عبر ابن الهيثم أوضح تعبير عن عقيدته العلمية، وهى أنفس وأنضج ما وصل إلينا من تعبيرات عن طبيعة الروح العلمية، فالعلم فى نظره ليس نقلا عن السابقين أيا كان حظهم من التوفيق، وإنما العلم بحث وتمحيص ونقد، ويجب على العالم ألا يسترسل فيه مع طبعه فى حسن ظنه بغيره من العلماء، أو فى ثقته بنفسه، وما مقالة الشكوك إلا تطبيق عملى لهذه النظرة فى طبيعة البحث العلمى[3].

إن ما سبق من أفكار ومؤلفات وإشارات لابن الهيثم يؤكد على وجود منهج خاص به، سواء فى منهج البحث أو منهج التصنيف، وأنه قد بلغ الذروة من الأصالة والاجتهاد والسعى وراء الحقيقة، ولا شك أن الشغف يتملكنا الآن فى الاطلاع على موقفه الكلامى النقدى الذى استخدمه فى منافشة المعتزلة والمتكلمين. وهو جدير بدراسة منهج تصنيفه الفلسفى دراسة مستقلة ومن خلال نصوصه وجهود الباحثين حوله.

٧- أما أخوان الصفا (القرن الخامس)[4]: فرسائلهم أشبه بموسوعة فى الفلسفة والعلوم، حيث تحتوى على (٥٢) رسالة، قسمها مؤلفوها إلى أربعة أقسام كبرى: رياضية تعليمية، وطبيعية جسمانية، ونفسانية عقلية، وإلهية ناموسية، ويقول أخوان الصفا فى الرسالة الأولى: ((الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية،

---

(١) أ/د عبد الحميد صبرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ن).

(٢) ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، (ص ٣ - ٥).

(٣) أ/د عبد الحميد صبرة، مقدمة تحقيق الشكوك على بطليموس لابن الهيثم، (ص: ن - س).

(٤) وللاستزادة بخصوص أخوان الصفا، والتعريف بهم وبفلسفتهم وأهم آرائهم راجع: - ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٥ - ٣٧). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ١٥٥-١٧٥). - أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم. أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٢٢ - ٢٤١). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٣٥١ - ٤٠٢). - أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٠٩ - ١١٦) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفتهم الطبيعية. - مصطفى غالب، أخوان الصفا. - نادية جمال الدين، فلسفة التربية عند أخوان الصفا.

وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم، والعلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثانى المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعيات، والرابع العلوم الإلهيات))(١). ويقدم لنا ظهير الدين البيهقى قائمة بأسماء أخوان الصفا: أبو سليمان محمد بن معشر البستى ويعرف بالمقدسى، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى، وأبو أحمد النهرجورى، والعوفى، وزيد بن رفاعة، يقول البيهقى: فهم حكماء اجتمعوا وصنفوا رسائل أخوان الصفا، وألفاظ هذا الكتاب للمقدسى(٢).

ورسائل أخوان الصفا فيما يرى بعض الباحثين هو نموذج لاستخدام التصنيف فى تحقيق أهداف أخرى تستتر بالعلم، من ذلك أهداف طائفية شيعية، أو أهداف سياسية، ونحو ذلك. فكان هناك استخدام للعلم لتحقيق هذه الأهداف، فقد كانت رسائل أخوان الصفا هى الثقافة الإسماعيلية فى دور الستر، ثم كانت هى دستورهم وقت الظهور، وأعلنوا أن ثقافتهم شاملة، وأنهم لا يعادون علما من العلوم(٣)، بينما يرى آخرون أن مذهبهم تلفيقى انتخابى، ولا يستقيم عدهم من أهل مذهب بعينه، فعندهم ميول شيعية، ولكنهم يوافقون أهل السنة فى بعض آرائهم، وإن كان قد تم إضافة نصوص إسماعيلية فى وقت لاحق على تأليفها لإيهام أنهم من الإسماعيلية، وللاستفادة من شهرتهم فى نشر ذلك المذهب(٤). ومع شهرة هذه الرسائل فيرى بعض الباحثين أنها لم تصادف أى قبول من مفكرى الإسلام، وأنها وضعت لتقويض العقائد الإسلامية(٥).

وتشتمل الرسائل على اثنين وخمسين رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب، وتنتظم هذه الرسائل فى أربعة مجموعات: الرسائل المنطقية والرياضية التعليمية (١٤ رسالة)، الطبيعيات (١٧ رسالة)، الرسائل النفسانية العقلية (١٠ رسائل)، الرسائل الناموسية الإلهية والشرعية الدينية (١١ رسالة)، ولا تقتصر الرسائل على المواضيع التى تتناولها عناوينها، بل تتطرق إلى مختلف المجالات الثقافية(٦).

وأخوان الصفا يقسمون المعارف الفلسفية أربعة أقسام، وكل منها مترتب على الآخر، وهى: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، ويجعلون معرفة خواص العدد مقدمة لمعرفة الفلسفة، وهناك العديد من السمات الفلسفية التى امتاز بها أخوان الصفا منها: محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة – التبرؤ من المذاهب التى تسببت فى فرقة البشر – بغض الجدل وأهله والتحذير منه(٧). وهذه السمات الفلسفية لا تخلو من دهاء شديد فى الترويج للمذهب الباطنى الإسماعيلى الذى يعتقده أخوان الصفا.

أما التوفيق بين الفلسفة والدين عند أخوان الصفا فليس توفيقا بالمعنى المتعارف عليه، وهو محاولة الجمع بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية عن طريق الميل بإحداهما إلى الأخرى، أو استخلاص حقيقة ثالثة تجمع العناصر المشتركة والمتناسقة من هاتين الحقيقتين، وهو ما نجده عند فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا(٨) مثلا، وإنما يرجع التوفيق عند أخوان الصفا إلى مجرد رفع النزاع، وتقرير التعاون بينهما وشرح بعض النصوص الدينية بالمعانى الفلسفية التى تتدرج علوا حسب المدارج الفكرية للناس، ونظرتهم التوفيقية تنبنى على الاعتراف أولا بالقيمة الحقيقية للمعرفة الآتية عن طريق الوحى، وباعتبار النبى فيلسوفا قبل أن ينزل عليه الوحى، بحيث لو لم يكن نبيا لظل فيلسوفا، وعلى هذا يقوم التوفيق بين ما كان يعرفه النبى كفيلسوف وما يعرفه كنبى، وأخيرا بالقول بنظرية الظاهر والباطن، وأن النصوص الدينية تحتمل إلى جانب معانيها الظاهرة القريبة معان باطنة.

ومذهب أخوان الصفا يقوم على التلفيق والاقتباس من مختلف المذاهب، فهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم

(١) أخوان الصفا، الرسائل (٤٨/١-٤٩)، وانظر: د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ١٩).
(٢) ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٥ - ٣٦).
(٣) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٢٢).
(٤) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم، وقد ناقش مذهبهم بالتفصيل فى فصل خاص لذلك (ص ٢٧٥ - ٢٩٧).
(٥) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١٢٩/١).
(٦) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم (ص ٨٩ - ٩٣).
(٧) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٣٧ - ٢٤١).
(٨) لمزيد من التوسع حول محاولات ابن سينا التوفيقية انظر: أ/د محيى الدين أحمد الصافى، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ٦٦- ٩٥).

والديانات، وقد تعارف مؤرخو الفلسفة على تسمية هذا النوع من المذاهب بالمذهب الاختيارى أو الانتقائى، لذا فهم يقولون: ((إن مذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك أنه النظر فى جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليها وخفيها، بعين الحقيقة، من حيث هى كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد)). وهذا المذهب التلفيقى أثر على مذهبهم فى تصنيف علوم الفلسفة، وعلى منهجهم فى التأليف الذى اعتمد منهج تصنيف (الرسائل المختصرة) ، دون الجوامع الموسوعية ذات الخطة الواحدة الموسوعية ، ولكنهم قدموا فلسفتهم من خلال رسائل متعددة تمثل كل رسالة مصنف مستقل.

ويختلف أخوان الصفا فى طريقة عرضهم للموضوعات التى تناولها عن عرض الفارابى أو ابن سينا مثلا، فعرض أخوان الصفا خفيف وسلس، لا يدخل عمق الموضوع، ويربطه دائما بموضوعات أخرى، معتمدا على التشبيهات المادية والأمثلة الملموسة، بينما عرض الفارابى أو ابن سينا يعتمد على المصطلحات والإيجاز ومخاطبة المتخصصين فى الفلسفة، وهذا يدل على قدم راسخة فى الفلسفة وقدرة على تبسيط أدق المواضيع الفلسفية وأعقدها للمبتدئين[1].

ويقوم منهجهم على اعتماد اللغة الأدبية الفنية دون اللغة الاصطلاحية، وفى ذلك يقول طه حسين: ((إن لرسائل أخوان الصفا قيمتها الفنية الخالصة، فهى من حيث إنها تتجه إلى جمهرة الناس للتعليم والتثقيف، قد عدل فيها عن العسر الفلسفى إلى اليسر الأدبى، وعنى كتابها بألفاظها وأساليبها عناية أدبية خالصة، ففيها خيال كثير، وفيها تشبيه متقن، وفيها ألفاظ متخيرة، ومعان ميسرة، وليس من الغلو أن يقال: إنها قاربت المثل الأعلى فى تذليل اللغة العربية وتيسيرها لقبول ألوان العلم على اختلافها...))[2].

ومع هذه اللغة الأدبية الفنية لا العلمية الاصطلاحية، فقد اعتمد أخوان الصفا أسلوب الرمز، فالرسائل مليئة بالقصص والحكايات، ومنها الكثير على ألسنة الحيوانات، وهذه القصص ذات مغزى أخلاقى وسياسى نافد.

ومع تعدد مؤلفى هذه الرسائل، فيبدو أن هناك من أسندوا إليه عملية الصياغة الموحدة للرسائل، وهو المقدسى، وذلك لأن أسلوب الرسائل من أولها إلى آخرها يجرى على نسق واحد لا اختلاف فيه، كما لا تكاد تخلو رسالة منها من إحالة القارئ على غيرها من الرسائل، مما يدل على أن من راجعها ونسق بينها وأعاد صياغتها شخص واحد. إلا أنه يلاحظ التكرار فى بعض القصص وموضوعات الرسائل، مما يؤكد على تعدد مؤلفيها، وأنها لم تكتب ابتداء على أنها كتاب واحد، بل ضم بعضها إلى بعض فى مرحلة لاحقة بعد الفراغ من تأليفها[3].

٨- أما ابن باجه (أبو بكر محمد بن يحيى ت ٥٣٣ هـ)[4] فهو رئيس فلاسفة العرب فى المغرب، واشتهر فى عهده بأنه أكبر شراح الفلسفة الأرسطية بعد ابن سينا، وذلك قبل مجىء ابن رشد الشارح الأكبر، ولذلك نجد تأثيرا لابن باجه على ابن رشد وابن طفيل، وقد أقر ابن رشد نفسه فى تلخيص كتاب النفس بهذا التأثر[5].

---

(١) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم (ص ٩٧ - ٩٨، ١٣١ - ١٣٢، ٢٩٣ - ٢٩٥).

(٢) طه حسين، مقدمته لطبعة رسائل أخوان الصفا (١٥/١-١٦)، نقلا عن: أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم (ص ٩٨).

(٣) أ/د فؤاد معصوم، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم (ص ٩٨ - ١٠٤).

(٤) وللاستزادة بخصوص ابن باجه وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٣٦٥-٣٧٤). - أ/د فوقية حسين، (ابن باجه فى كتابه تدبير المتوحد)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ١٣٧ - ١٨٦). - أ/د محمد إبراهيم الفيومى، تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب، (ص٣٢٣-٤٤١). - د/ محمد صغير حسن المعصومى، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه (ص ٣ - ١٩)، وما تزال تحتفظ بقيمتها – خاصة فيما يتعلق بمخطوطات مؤلفات ابن باجه - رغم أنه كتبها سنة (١٩٥٧ هـ) فى وقت مبكر. د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٠/١ – ٥١). - أ/د محمد سليم سالم مقدمة تحقيق كتاب ابن باجه، تعليقات فى كتاب بارى ارمينياس ومن كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى. - أ/د عبد الفتاح الفاوى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ٢٣٠ - ٢٥٩). - د/ ماجد فخرى فى مقدمته لتحقيق كتاب ((تعاليق ابن باجه على منطق الفارابى))، وقد اهتم فيها ببيان علاقة ابن باجه الوثيقة بمنطق الفارابى (ص ٧ – ٢٠).

(٥) د/ محمد صغير حسن المعصومى، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص ٣، ٧). وبخصوص تأثر ابن رشد به، راجع: كتابه تلخيص النفس، (ص ٩٠، ط الأهوانى)، نقلا عن المرجع السابق، وقد ذكر د/ المعصومى أنه تتبع الفوائد التى ذكرها ابن رشد ووضعها فى هوامش تحقيقه لنص ابن باجه، وبما يوضح قدر ما اقتبسه ابن رشد منه.

ويميز ابن باجه بين التأليف المستقل، وبين الشرح، فيذكر ابن باجه فى كتابيه: كتاب النفس وتدبير المتوحد أنه تصنيف على الأصل، وكتاب بنفسه، بخلاف تأليفاته الأخرى فيذكر أنها شروح لكتب أرسطو. ومع هذا فإنه فى كتاب النفس يقترب كثيرا من كتاب النفس لأرسطو، لا سيما فى البابين الثانى والثالث منه من حيث ترتيب المضامين، وتوضيح أكثر المسائل، ولهذا لا يكاد يستعبد أن يقال: إنه تلخيص لكتاب النفس لأرسطو مع إضافة مسائل أخرى إليه[1].

وأسلوب ابن باجه فى كتبه الفلسفية دقيق، وعباراته عويصة غامضة، لا تخلو من الإغلاق والصعوبة فى بعض الأحيان، لكن قد يتبع أسلوبا سهلا ممتنعا فى أحيان أخرى كما نجده فى كثير من مواضع كتاب النفس[2]، وفى هذا يقول ابن طفيل: ((وقد صرح هو نفسه (يعنى ابن باجه) بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها))[3]. ويهتم ابن باجه كما نراه فى كتاب النفس ببيان رأى أفلاطون[4] وأرسطو[5]، وغيرهما من قدماء الفلاسفة[6]، كما قد يحيل على بعض مؤلفاته، فيقول مثلا: ((وقد تبين كيف يكون ذلك فى الثانية من السماع))، ((... وقد لخصت هذه فى العلم المدنى))[7]. وهذا يشير إلى ميل ابن باجه إلى الاختصار وعدم تكرار القول، أو تناول ما سبق وتناوله فى موضع آخر من كتبه، وهذا يضع أيدينا على صعوبة الوقوف على مذهب ابن باجه كاملا مع ضياع كثير من مؤلفاته، حيث يحيل من كتاب على آخر لاستكمال الكلام والنظر فى المسألة، وإن كان أحيانا لا يدعنا – قبل الإحالة - دون أن يعطينا خلاصة رأيه بإيجاز[8].

ويرى ابن باجه – تبعا لأرسطو – أن كل علم حسن جميل، غير أن بعضه أشرف من بعض، يقول: ((وقد عددت مراتب شرف العلوم فى مواضع كثيرة)).

ومن القواعد المهمة التى تتضح لنا من كلام ابن باجه عنايته بترتيب تحصيل العلوم، والبدء بما هو مقدمة لغيره، حتى يسهل تحصيلها على وجه صحيح، وفى ذلك يقول: ((... والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها، وأيضا فإن كل علم مضطر إلى علم النفس، فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس، ونعلم ما هى...، وأيضا فإن من الأمور الذائعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به فى معرفة غيره... وأيضا فإن العلم بالنفس يكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا يكمل العلم الطبيعى دونها، وأما الحِكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس...)).

ويمتاز ابن باجه بأنه على وعى بمشكلات ما هو مقبل على تناوله بالبحث الفلسفى، ومتى كان ذلك صعبا لا يستهين به، ومن ذلك قوله فى مشكلة النفس: ((وإذ كنا نطلب فى النفس هذا النحو من العلم وأخلق به أن يكون مرامه صعبا، إلا أنه وإن كان صعبا فليس بغير ممكن، وأما أن تكون النفس ليس من المعطيات من حدودها فذلك بين، وأما أن تكون من المستنبطة حدودها ذلك بين...)).

كما أنه يعتنى بتحديد محل البحث، وموضعه من العلم، ومن أمثلته عنده محاولة تحديد مجال البحث فى النفس فيقول: ((وإذ كنا مزمعين على القول (يعنى فى النفس) فهل هذا من النظر فى الأجسام التى هى فيها أو من اللواحق التى تنسب إلى

---

(1) د/ المعصومى، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص 5).
(2) د/ المعصومى، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص 5).
(3) ابن طفيل، حى بن يقظان، (ص 91)، وانظر: د/ المعصومى، مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لابن باجه، (ص 6).
(4) انظر أمثلة لذكر أفلاطون: ابن باجه، كتاب النفس، (ص 34، 40، 73).
(5)انظر أمثلة لذكره أرسطو: ابن باجه، كتاب النفس، (ص 20، 29، 34، 42).
(6) انظر أمثلة لذلك: ابن باجه، كتاب النفس، (ص 33، 36، 38، 39، 126).
(7) ابن باجه، كتاب النفس، (ص 23، 25، وانظر أمثلة أخرى: 29، 30، 32، 41). والمقصود فى الموضع الأول رسالته فى السماع، وقد أحال د/ المعصومى على الموضع الذى أشار إليه ابن باجه من النسخة الخطية لكتاب السماع.
(8) راجع مثلا رأيه فيما هو الأحرى بالتقديم من الحدود: ابن باجه، كتاب النفس، (ص 32).

الجسد الذى هى فيه، كالصحة والمرض، أو من الأفعال التى تنسب إليها كالغضب والرضا، فإنها إن لم تكن مفارقة أصلاً فكل الأفعال المنسوبة إليها مشتركة من الجسد إلا أن بعضها من أجلها وبعضها إما من أجل الجسد أو به)) (١).

ويعطينا ابن باجه قاعدة عامة للتصنيف من خلال المفهوم المنطقى (التصور/التصديق) فيقول: ((لما كانت المعارف فى كل صناعة تصورا لمعانى الصناعة، وتصديقا لما يتصور منها، احتاج كل متعلم صناعة بقول أن يقصد فى حين تعلمه تلك الصناعة أن يتصور معانيها وأن يصدق بما تصوره منها، ولا يمكن حصول صناعة إلا بهذين؛ أعطى أبو نصر فى حصول أنحاء التصور فى صناعة المنطق الأمور الاضطرارية على العموم)) (٢).

كما تبرز من خلال عنايته بمشكلة تعريف أمر ما فى مثل صعوبة تعريف النفس – ولا شك أنه على علم واسع بالحدود وأنواعها وشرائطها – أحد مظاهر منهج التصنيف الفلسفى عنده، حيث تناول طريقا طريقا من طرق التعريف، وبين ببراعة مدى إمكانية تعريف النفس من خلالها. ويهتم ابن باجه بعد أن يعرض خلاصة رأيه وما انتهى إليه أن ينتقد مذاهب من تقدمه من الفلاسفة، ويبين مأخذ مذاهبهم وما انتقده عليهم(٣).

أما عن منهج تصنيف ابن باجه فى تعاليقه على منطق الفارابى فمن ((خصائص هذه التعاليق أنها تبدأ باقتباس النص، ثم تعمد إلى تفسيره وتقريب مدلوله، وتربط بينه وبين أقوال الفارابى الأخرى إلا أنها لا تلتزم سننا ثابتا، فالمؤلف يقتبس من أوائل الرسائل الفارابية أو أواخرها ما يراه جديرا بالتعليق أو التفسير ويسقط أجزاء أخرى...)) (٤).

ويتبنى ابن باجه منهج التصنيف الفارابى بخصوص من أراد الشروع فى صناعة المنطق، ويزيد منهج التصنيف هذا تقريرا وتوضيحا، فيقول معلقا على قول الفارابى: ((فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع فى صناعة المنطق)): ((أراد تشتمل على معان ينبغى أن تكون معرفتها سابقة للشارع فى هذه الصناعة، إما بالفعل، وعلى ترتيب، وعلى ما ألفت فى هذه الفصول، وإما بالقوة على غير ترتيب، لكن معرفتها عنده بالقوة القريبة، وليس يضطر إليها من جهة أنها تكتسب المعرفة بها، فلذلك قال: معرفته، ولم يقل: لكى تعرف، ومن لم تكن كذلك لم يمكنه أن يشرع فى هذه الصناعة، وهذه الصناعة تنظر فى تسديد الذهن عند نظره إلى معرفة المجهولات من المعلومات، وغير أبى نصر قد ألف فيها، ولم يقدم وضع هذه الفصول، لأنه إنما ألفها من حيث هى صناعة بأجزائها الخاصة لها على ترتيبها، وعمل على حضورها بالقوة فى نفس الشارع، وأما أبو نصر فجمع تلك الأشياء وأحصاها، فتأليفه هذا ليس بجزء من الصناعة، وإنما هو تقرير وتحصيل للأشياء التى ينبغى أن تكون معرفتها سابقة للشروع فى الصناعة وتقديمها هاهنا، وهى فى الكتاب على الوجه الذى ذكرناه، وأما ذكرها فى هذا الكتاب فمن حيث هى أجزاء للصناعة، لكن اتفق أن غرض ما هو جزء من الصناعة أن كان هو الشىء الذى ينبغى أن تكون معرفته تابعة للشروع فى الصناعة)) (٥). ويعنى ابن باجه بوضع المقدمات التى تمثل مفاتيح ضرورية للفهم، من خلال ربط الفكرة التى يعلق عليها ليس فقط بالصناعة التى يتكلم فيها، بل بتصور الوجود ككل(٦).

وقد قدم الدكتور بدوى نقدا عاما لمنهج ابن باجه فى التصنيف حين يقول: ((والملاحظ على كل ما ورد إلينا من مؤلفات ابن باجه أنه يغلب عليه طابع الشذرات، والتكرار، وسوء التأليف، وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية، ولسنا ندرى هل يرجع ذلك إلى حال المخطوطات نفسها، أو إلى طبيعة تأليفات ابن باجه نفسه))(٧).

وكلام د بدوى وإن صدق بخصوص تعاليق ابن باجه خصوصا، فإن هذا لا ينبغى أن يصرفنا عن القيمة المنهجية التى

(١) انظر النصوص السابقة: ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٢٩، ٣٣).
(٢) ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابى، (ص ٦٤).
(٣) ابن باجه، كتاب النفس، (ص ٣٤ - ٤٠).
(٤) د/ ماجد فخرى، مقدمة تحقيق كتاب ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابى، (ص ١٠).
(٥) ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابى، (ص ٨١).
(٦) ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابى، (ص ٣٢-٣٣). ويسير على هذا النحو أيضا فى تعليقه على غرض أبى نصر فى إيساغوجى (ص ٥٢).
(٧) الموسوعة الفلسفية، (١/١٣).

اشتملت عليها تلك التعاليق فى نفسها، وما قدمناه من فوائد عنها يخبر إخبارا صادقا عن مدى قيمتها فى مجال البحث، حيث وضع ابن باجه فى هذه التعاليق خلاصة فكره الفلسفى، وإن لم يستفرغ جهده فى تصنيفها وتأليفها بما يبرز قيمتها العلمية. والحقيقة أن تأمل هذه التعاليق وما امتازت به من فكر فلسفى عميق يجعلنا نميل إلى أن طبيعة ابن باجه كان يغلب عليها الجانب الفكرى النظرى، دون العناية بالجانب التطبيقى العملى الصناعى، فهو صاحب فكر فلسفى أكثر منه صاحب صناعة تصنيف، وهذا بحسب ما وقفنا عليه من نصوص له، ولا شك أن هذا التصور قابل للتعديل برمته مع الوقوف على مزيد من نصوصه.

ومن جهة أخرى فإن الكتاب الرئيسى الذى بين أيدينا لابن باجه، وهو تدبير المتوحد، والذى يقوم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية، والفضائل والأعمال الخلقية جميعا ترمى إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية، وإلى هنا تبدو نظرية الاتصال الفارابية ذات حظوة كبيرة لدى ابن باجه، والذى يتجاوزها قليلا بالدعوة إلى الخلوة والانفراد إذا كان المجتمع طالحا، بينما الفارابى لم يدع إلى الوحدة قط، وعلى الجملة فكتاب تدبير المتوحد مستقى من مؤلفات الفارابى وابن سينا، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد فتغلب عليه نزعة صوفية بحتة[1]، كما أنه فى تدبير المتوحد وخلافا لما رآه كثير من الباحثين - بحسب ما انتهت إليه أ/د فوقية حسين - ينتقد فكرة المدينة الفاضلة كما ذهب إليه أفلاطون وغيره، ولا يزكيها، بناء على وعى عميق بعدم جدوى فكرة مدينة فاضلة تخلو من الآفات[2].

٩- أما منهج التصنيف الفلسفى عند أبى البركات البغدادى (ت ٥٤٧ هـ)[3]: فـ ((إن مقدمة كتاب المعتبر – رغم اختصارها وإيجازها – تتميز بأهمية قصوى فى التعرف على الاتجاه الفلسفى لأبى البركات، إذ كانت هذه المقدمة من بين سائر كتبه ومؤلفاته المجال الوحيد الذى صرح فيه أبو البركات بشىء ينم عن اتجاهه، وفيما عدا هذه المقدمة لا يكاد يصل الباحث عن الأصول الفكرية لفلسفة أبى البركات ولموقفه النقدى إلى شىء ذى بال إلا بعد مشقة وعسر شديدين، وأكبر الظن أن اهتمامه بنقد المشائية وإصلاحها قد كان شغله الشاغل الذى استغرق تفكيره كله، بحيث لم يعد مهما لديه بعد هذا أن يبين لنا فى شىء من الصراحة والوضوح الينابيع المباشرة وغير المباشرة لفلسفته النقدية))[4].

ولقد مشى أبو البركات البغدادى – فيما يرى ابن تيمية – على طريق الفلاسفة، لكنه لم يقلدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله[5]، فلم يكن أبو البركات شارحا لأرسطو ولا لابن سينا، بل قام بمحاولة امتحان الأرسطية والسينوية، واختبارها فى أسسها وقواعدها.

وقد يدهش الباحث حين يولى وجهه شطر كتب أبى البركات فيلفيها قليلة نادرة، ولعل هذه الندرة فى التأليف أمر متوقع بالنسبة لهذا الفيلسوف لأن روحه العلمية روح ملؤها النقد والابتكار، ومعنى هذا أن فلسفته تجديدية... وعلينا أن ننظر إلى أبى البركات كمفكر مجدد، لا كشارح أو معلق على ما كتبه المتقدمون، ومن ثم جاءت كتاباته فى كم النقد والتجديد، لا كم الشرح والتعليق، وكتابه المعتبر يبدو كتابا فلسفيا ذا منزع عقلى بحت، بحيث لا يعكس فيه منزعا دينيا ظاهرا، ثم إن نظرة إلى الأسفار العديدية المطولة التى تركها لنا معظم الفلاسفة الموسوعيين كابن سينا وابن رشد

---

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١/ ٥٠ – ٥١) بتصرف.

(٢) اعتنت أ/د فوقية حسين بتناول ذلك، وبيان جوانب من أصالة ابن باجه الفلسفية فى مقالة (ابن باجه فى كتابه تدبير المتوحد)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ١٣٧ - ١٨٦).

(٣) للاستزادة بخصوص أبى البركات البغدادى وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٥-٦، ٢٣٩ - ٣٠٧). - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٤٥٦ - ٤٨١). - أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى. - أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات البغدادى. - جمال رجب سيدبى، أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية - دراسة لموقفه النقدى من فلسفة ابن سينا.

(٤) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٧٨ – ٧٩).

(٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص ٢٩٢). نقلا عن: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٥٠).

وصدر الدين الشيرازى تظهرنا على أن التكرار وكثرة الاقتباس كانا عنصرين مهمين فى هذا الامتداد الكمى(١).

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك ميل أبى البركات إلى الشفاهية على الكتابية، وإيمانه المطلق بالعلم المضنون به على غير أهله، والذى يسبب تدوين العلم فى وصوله إليهم دون أن يستحقوه، وأظن أن هذا السبب لا يقل قوة إن لم يكن أقوى بالفعل من كون سبب قلة مصنفاته هى غلبة روح الإبداع والتجديد عليه، فقد أكد أبو البركات البغدادى فى ديباجة كتابه المعتبر على أن الأصل فى العلوم التلقى والمشافهة، ثم احتيج إلى التدوين لقلة العلماء وضعف الهمم، فيقول:

((إن عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية فى تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية، دون الكتابة والقراءة، فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين فى وقت صلوحه كما يصلح، وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم إلى غير أهله، ولا إلى أهله فى غير وقته، ولا على غير الوجه الذى يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم. وكان العلماء والمتعلمون فى ذلك الوقت كثيرى العدد طويلى الأعمار، ينقلون العلوم من جيل إلى جيل بأسرها، وعلى أتم تمامها، فلا يضيع منها شىء، ولا ينسى، ولا يقع إلى غير أهله. فلما قل عدد العلماء والمتعلمين، وقصرت الأعمار، وقصرت الهمم، وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين أخذ العلماء فى تدوين الكتب وتصنيفها لتنحفظ فيها العلوم وتنتقل من أهلها إلى أهلها، فى الأزمان المتنائية، والأماكن المتباعدة، واستعملوا فى كثير منها الغامض من العبارات والخفى من الإشارات، اللذين يفهمهما أرباب الفطنة، ويعرفها الأكياس من أهل العلم صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها. فلما استمر الأمر فى تناقص العلماء وقلتهم فى جيل بعد جيل، أخذ المتأخرون فى شرح ذلك العويص وإيضاح ذلك الخفى ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف وخالط أهلها فيها كثير من غير أهلها، واختلط فيها كلام الفضلاء ا ودين بكلام الجهال المقصرين))(٢).

وقد وضع أبو البركات أيدينا من خلال النص السابق على العديد من الإشكالات التى تواجه عملية التعلم والتلقى من خلال المدونات، فالشرح والتلقى الشفهى أكثر تنوعا بحيث يقدر المعلم على الإتيان بالمعنى الواحد بعدة عبارات بحسب ما يليق بالمتلقى، أما فى التدوين فلا يستطيع أن يأتى بذلك التنوع.

ومن الجلى سيطرة فكرة: المضنون به على غير أهله على أبى البركات، وأن العلم ينبغى أن يصان عن غير أهله، وهى السبب فيما يرى أبو البركات وراء غموض العبارات، وخفى الإشارات التى امتازت ا الكتب، حتى يظل التلقى الشفهى هو الأصل. و يمكن أن نصف موقفه بأنه ضد التصنيف فالكتاب يقرأه من هو أهله ومن ليس بأهله. والكتاب يقرأ فى وقته المناسب، وفى غير وقته مما قد يضر بقارئه، أو يجعله على الأقل لا يحسن الاستفادة مما فيه. ويبدو أن الأصل فى التعلم عند أبى البركات هو التلقى الشفهى، وأن التدوين والتصنيف إنما ارتكبا لضرورة وحسب، وبغرض حفظ العلوم ونقلها إلى أهلها، وتخطى حدود الزمان والمكان.

والملاحظة الأهم التى نبه عليها أبو البركات فى موقفه النقدى هى إشباع النظر فى ((صحيفة الوجود)) بحيث تمكن بذلك التأمل الفلسفى فى الوجود من الوقوف على ((ما لم يقل أو لم ينقل)) على حد تعبيره، حيث يقول: ((فلما قدر لى الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التى نقلت فيها عن المتقدمين، والتفاسير والشروح والتصانيف التى شرحها المتأخرون كنت أقرأ كثيرا، وأكب عليه إكبابا طويلا حتى أحصل منه علما قليلا، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله، واختلال عبارته فى نقله من لغة إلى لغة، وكلام المتأخرين لأجل طوله، وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته، وإعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع، إما للغموض وإما للإعراض، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح، والعلم لأجل الدليل والبينة. فكنت أجتهد بالفكر والنظر(٣) فى تحصيل المعانى وفهمها، والعلوم

---

(١) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٤٦ – ٤٧، ٤٩ - ٥٠) بتقديم وتأخير واختصار وتصرف طفيفين.

(٢) أبو البركات البغدادى، المعتبر، (٢/١-٣).

(٣)والمقصود بالفكر والنظر عنده هو التأمل القائم على عمومية الفكرة وشمولها، وهو ما يعرف بالمعرفة الأولية أو العرف العام، أو أوائل الأذهان، فالأفكار الواضحة كانت بمثابة المنطلقات الفكرية عنده ومن أمثلة ذلك قوله بخصوص تصوره للزمان (٦٩/٢): ((تقدم القول فى المكان، ونتلوه الآن =

وتحقيقها، فيوافق فى شىء لبعض ويخالف فى شىء آخر لبعض من القدماء فى أقاويلهم، وتحصل بإشباع النظر فى صحيفة الوجود(1) من ذلك ما لم يقل أو لم ينقل، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ، بل يتعلق فى أوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل... فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه، مع تكرار الالتماس ممن تعين إجابتهم، أجبتهم إلى تصنيف هذا الكتاب فى العلوم الحكمية الوجودية الطبيعية والإلهية))(2).

إن أبا البركات هنا ((يعتمد فى نقده للفلسفة للمشائية لا على كتب الفلسفة، ولا على الفلاسفة أنفسهم، لأن كلا من هذين المصدرين مدخول ومضطرب حسبما يرى... وقد كان هذا المصدر حسبما جاء فى مقدمة المعتبر، وعبر لفتات منهجية نثرها هو التأمل الذاتى المعتمد على فكره الشخصى))(3).

ولا يفرق أبو البركات فى موقفه النقدى بين بديهة الوهم، وبديهة العقل من حيث الحجية، فالوهم عنده خلافا للمشائية طريق لمعرفة الحق والصواب، بناء على اعتداده بآراء الجماهير والعامة، وإذا كانت بديهة العقل عند المشائية هى الحق، فإن بديهة الوهم عنده كبديهة العقل تماما سواء كانت فى المحسوسات أو المعقولات(4).

وفى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن موقف أبى البركات النقدى يعتمد على ثلاثة أسس: الأفكار العامة الواضحة – بداهة الوهم حين لا يعارضها العقل – صحيفة الوجود(5). وقد أثرت هذه الثلاثة بوضوح على موقفه النقدى من الفلسفة المشائية، وبالتى أثرت على منهجه التصنيفى فى الفلسفة.

ثم ينتقل أبو البركات بعد ذلك إلى الكلام عن منهجه فى تصنيف كتابه فيقول: ((وسميته الكتاب المعتبر، لأننى ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتممته، لا ما نقلته عن غير فهم، أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار. ولم أوافق على

=بالقول فى الزمان، وفيه أيضا اختلاف بين القدماء لكن تحصيل ما يراد من علمه يتم دون تطويل بذلك لضعف الأقاويل المخالفة على الحق منه، فإن وجوده أظهر من أن يختلف فيه العقلاء المشهورون كما اختلفوا فى الخلاء، وأما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فإنه فى العرف العامى من البين الجلى، وفى التعريف التام المنطقى العقلى من الغامض المشتبه الخفى، فنحن نبتدئ بمعرفته العامية، ونجعلها موضوعا لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية)). وراجع: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص 88 – 90) بتصرف واختصار.

(1) يضرب لنا مثلا لصحيفة الوجود، وطريق النظر الفلسفى فيها فى ثنايا الكتاب (124/2)، توضح لنا أن مراده به الوجود الطبيعى فى مقابل الوجود العقلى، وأنه ينبغى لنا أن نجعل الوجود حكما وأصلا، وليس المقولات الفلسفية المفسرة للوجود والتى ربما تخطئ فى تفسيره، وفى ذلك يقول: ((إذا تأملت الصور الوجودية فى الأجسام الطبيعية وقابلت الكلى المعقول بالأمر الموجود، ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم أصلا تقابل به نسخة الوجود كما فعل هذا القائل حيث أخذ يتمحل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء فى الصورة، ورد حكم الوجود إليه فلم يستتب له ذلك فى كل شىء مع كل شىء ولا اتسق ولا تحقق مع أنه طول الكلام ودقق النظر، بل تنظر بحسب ما اتضح لك هاهنا وتجعل الأم الوجود، وتقابل به الكتاب المنقول فيقصر عليك التطويل، ويتسق المختلف، ويتحقق المشتبه)). وفى موضع آخر (2/ 437) يقول: ((والنبى بخاصيته وعناية ربه... يكون كتاب علمه صحيفة الوجود وقراءته بلسان قلبه وعين نفسه فى صحائف الوجود، ومعلمه ربه ورفقاؤه ملائكته... وأنت إذا أنصفت نفسك علمت أن الوجود الكتاب الذى لا غلط فيه، وعلم الله به أم الكتاب، والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها، فقرائتها عند ذى البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذى البصر، وشواهدها لا تكذب ودلائلها لا تخطئ، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم، لا يضره فى علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ فى نسخة النسخة التى يغلط كاتبها ويصحف، ويجهل مصنفها ولا ينصف)).

(2) أبو البركات البغدادى، المعتبر، (1/ 3 – 4).

(3) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص 87).

(4) ومن أمثلة ذلك عند أبى البركات البغدادى فى المعتبر (87/2) حجته فى إثبات لا نهاية المكان بتوهم سهم نافذ خارج كرة العالم، وهذا التوهم لا يعارضه نظر عقلى، فلا حرج فى أن يكون ملزما عنده، وفى ذلك يقول: ((ولخصمه أن ينصر حجته فيقول لمعارضه بهذه الخطوط والفروض قولا مفحما من أسلوبها وهو أنك إذا قلت بانتهاء الجسوم إلى ما ليس بجسم ولا بعد خال واعتقدت انتهاء عالم الأجسام إلى محيط كرة الفلك الأول وليس بعده أبعد، لا خلاء ولا ملاء، فأنا أفرض كما فرضت الخطوط أن سهما مرميا خرق السماء نافذا إلى خارجها فهل كان ينفذ إلى ما وراءها أو لا ينفذ، فإن قلت: يتصور نفوذه وتباعده عن ذلك السطح إلى حد ما، فقد قلت بوجود الخلاء أو جسم آخر خارج السماء، وإن قلت لا ينفذ قيل لك: لم لا ينفذ أمن جهة الجسم المخروق الذى هو جسم السماء لصلابة فيه أو بعد تقصر عنه القوى، فنحن فى توهمنا فرضنا رفع ذلك بأسره وفرضنا قوة رامية وجسما قابلا... فإن قال: إن هذه وهمية أيضا وهى تفسير حكم الوهم فى الأولى لا حجة أخرى. قلنا: كيف تكثرت حججك فى الخطوط وهى أوهام بطلت بالنظر العقلى من حيث توهمت وهذه قد تم توهمها ولم يمكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلا إلى ردها)). وراجع: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص 89 – 90).

(5) راجع: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص 93).

ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيرا لكبره، ولا خالفت صغيرا لصغره، بل كان الحق من ذلك هو الغرض، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض... وقدمت على ما ضمنته من العلوم الوجودية: ذكر العلوم المنطقية التى قيل فيها إنها قوانين الأنظار وعروض الأفكار. واحتذيت فى ترتيب الأجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو أرسطوطاليس فى كتبه المنطقية والطبيعية والإلهية، وذكرت فى كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء، وألحقت ما أعوز ذكره من أقسام الرأى، وأوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر، ما ذكر منها وما لم يذكر، ثم تعقبتها بالاعتبار، واعتمدت من جملتها على ما رجحت به فى المعقول كفة الميزان، وانتصر وثبت بالدليل والبرهان، ورفضت ما عداه كائنا ما كان، وممن كان، كما يظهر لمتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة، ويرى عذرى فى البيان وحجتى فى الحجة وبرهانى فى البرهان... وقسمت كتابى هذا إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يشتمل على العلوم المنطقية والقسم الثانى يشتمل على العلوم الطبيعية، والقسم الثالث يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهى))(1). وقد ضمن البغدادى فى هذا النص السابق الذى قدم به لكتابه أسس منهجه الفلسفى ومنهجه فى التصنيف الفلسفى بشكل واضح ومحدد.

١٠- منهج التصنيف الفلسفى عند ابن طفيل (ت ٥٨١هـ)(2): ((على الرغم من سعة معارف ابن طفيل وكثرة مؤلفاته، كانت قصته الفلسفية "حى بن يقظان" أكثرها شهرة وأعظمها تأثيرا، وقد أودع فيها جملة من آرائه ونظراته التى صاغها فى شكل روائى، فجاءت خالية من الجفاف والتعقيد الذى يتسم به الأسلوب الفلسفى فى أحيان كثيرة، واتسمت بجمال العبارة وروعة الخيال، وإن لم تخل من الرمز الذى لجأ إليه ابن طفيل؛ لأنه تناول موضوعات كانت مثارا لاختلاف الرأى بين معاصريه، ومن ثم كان الرمز وسيلة فنية عبر بها عن آرائه على نحو يبعد عنه أذى الخصوم، ولعل السبب فى ذلك ما كانت تعانيه الفلسفة فى المغرب والأندلس فى فترات كثيرة من اضطهاد... وربما كان من أسباب لجوئه إلى الرمز أنه تناول أمورا تتعلق بالمعرفة الذوقية الفيضية الإلهامية التى يصعب وصفها ويتعذر توضيحها لأنها لا تدرك بالعقل والتأمل بل تدرك بالذوق والوجدان والعيان المباشر، ومن ثم تعجز اللغة عن التعبير الدقيق عنها، من ثم يمكن اللجوء إلى الرمز الذى يشير ولا يفصح))(3).

وهذه الرواية المشهورة تشتمل على مذهب ابن طفيل الفلسفى عامة فى أسلوب جذاب وخيال بديع، وتعد من أطرف ما خلفه فلاسفة الإسلام، وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله، وأنه بالبحث فى الظواهر الكونية وسر تغيرها ننتهى إلى أن وراءها أسبابا خفية تتصرف فيها وصورا تشكلها، وهذه الصورة صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال، ولم يزل حى بن يقظان يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربه أو بعده عنه، ووسيلة القرب إنما هى النظر والتأمل(4).

إن قصة ابن طفيل تتضمن من جهة ((رحلة الإنسان فى صعودها نحو المعرفة، وتصاحبه فى رقيه من عالم المحسوسات إلى عالم المعانى والمجردات... كما تصاحبه فى سعيه نحو إدراك حقائق الوجود ومصدره وغايته... لكن القصة فى غايتها تتضمن من جهة أخرى تصويرا للعلاقة بين العقل والدين وأنه لا تعارض بينهما عند ابن طفيل، وكأنه كان يريد أن يثبت للناس أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، وأن الدين لا يضاد الفلسفة، وأن دراسة الفلسفة لا تغنى عن الدين، ولا تعنى أنها أفضل من الدين، وكان ابن طفيل حريصا على إثبات هذا المعنى، وعاب على الفارابى أفكاره التى تؤدى إلى القول بتفضيل

---

(١) أبو البركات البغدادى، المعتبر، (٤/١).

(٢) وللاستزادة بخصوص ابن طفيل وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٣٧٥-٣٨٣). - عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان. - أ/د عاطف العراقى، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل. - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥١/١ - ٥٢). - أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٢- ٢٣). - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٨٨ - ٢٩٨). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٠٤ – ٢٢٧). أ/د عبد الفتاح الفاوى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ٢٦٠ - ٢٧٠). - أ/د محمد إبراهيم الفيومى، تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب، (ص٤٤٣-٤٧١).

(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٤١ – ١٤٢) باختصار طفيف.

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥١/١) بتصرف.

الفلسفة على النبوة، وكان ابن طفيل يقول بتفضيل النبوة على الفلسفة، ويرى أن التأمل العقلى لا يكفى وحده لبلوغ السعادة، لأن المعرفة العقلية لا تسمو إلى درجة المعرفة الذوقية... فكأن الفلسفة عند ابن طفيل لا بد أن تنتهى إلى ضرب من التصوف الذى يجد صاحبه فى رحابه السكينة وبرد اليقين))[1].

على أن قصة (حى بن يقظان) تحمل فى ثناياها كثيرا من خصائص المتوحد عند ابن باجه، كما تعبر من جهة أخرى فى لغتها الخيالية وصورها المجازية تعبيرا صادقا عن نظريات الفارابى فى السعادة والاتصال[2].

إن ما سبق يوضح لنا المنهج الفريد فى التصنيف الفلسفى الذى اتبعه ابن طفيل فى قصته المشهورة حى بن يقظان. ويرى بعض الباحثين أن ابن طفيل يستعمل المنهج الإسلامى فى علم الكلام استعمالا سيخلده التاريخ فى كل الأمم بتكرار محاكاة الكتاب له حتى اليوم، ويستخدم الاستقراء والاستنباط من خلال قصته (حى بن يقظان)، فأشرك فى تجاربه الأشياء والأكوان وفطرة الإنسان وعقله لإثبات الألوهية وصفاتها وحاجة البشر للرسالات... كل أولئك بدلائل واقعية لا تحوج إلى الأدلة الجدلية، وإنما تصل إلى ضرورة (الإسلام) بتسليم الإنسان نفسه إلى الله، وقبول التعاليم من رسله[3].

١١ - وعلى الجانب الآخر من الشرق نجد معاصرا آخر لابن طفيل هو: السهروردى المقتول الإشراقى (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك الإشراقى، ت ٥٨٧ هـ)[4]، صاحب حكمة الإشراق، والتى من الممكن القول بأنها من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها[5].

ويعتبر السهرودى المقتول من أهم المنتسبين إلى الفلسفة الإشراقية، وتقوم فلسفته على فكرة النور، وفكرة الإشراق[6]. لكنه فيلسوف أكثر منه صوفيا، وينسب نفسه إلى أفلاطون بدل أن ينسب نفسه إلى النبى صلى الله عليه وسلم، أو أحد من أئمة الملة الإسلامية، وفى ذلك يقول فى حكمة الإشراق: ((إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد، والنور))[7]. والفلسفة الإشراقية التى دعا إليها السهروردى متأثرة فى بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابى، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية، ونزاعة إلى العالم العلوى، غير أن فلسفة السهروردى صوفية كلها، أو التصوف هو كل شىء فيها، فى حين أن التصوف عند الفارابى ليس إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء، كما أن فلسفة الإشراق عند السهروردى لا تقنع بالاتصال بالعقل الفعال فحسب كما عند الفارابى، بل تطمع إلى الاتحاد بالله مباشرة، وكأن السهروردى حين دعى للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابى رأى أن يجمع بينهما، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معا، وهذه نزعة توفيق تتفق مع روحه العامة[8].

والسهروردى إشراقى فى منهجه فى التصنيف كما هو فى فلسفته، ويبنى كتبه على خطط مغايرة فى التراجم، وكأنه

---

(١) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٥١ – ١٥٣) باختصار.

(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٢/١) بتصرف.

(٣) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٢٢).

(٤) وللاستزادة بخصوص السهروردى الإشراقى وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - أ/د محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، كما قدم لتحقيق كتاب (هياكل النور) بدراسة حول مصنفات السهروردى، والتفسير الرمزى للهيكل، وتحليل لهذا الكتاب. - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٤٨٢ - ٤٨٦). - محمود ماضى، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٤٦- ٢٥٠) حيث تناول المعرفة عنده. - كما قام د/ عادل محمود بدر فى القسم الثانى (ص ١٤١ - ٣٣٤) من كتاب الرسائل الصوفية للسهروردى بتقديم شرح للرسائل الصوفية التى احتوى القسم الأول من الكتاب (ص ٣٥ - ١٤٠). وقد نشر بالقاهرة (المكتبة العربية، ١٩٧٤ م) الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردى. - أ/ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (ص ٦٩-١٠٩).

(٥) كشف الظنون، نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٦٩.

(٦) انظر بخصوصه: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٣٠ – ١٣٦).

(٧) حكمة الإشراق، ص ١٠/٢، ضمن مجموعة مصنفات السهروردى، بعناية هنرى كربن، ط طهران، ١٣٧٣.

وقد عزاه إلى مقدمة هياكل النور: الدكتور ناجى التكريتى فى الفلسفة الخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، ص ٤٧٣. والصواب إنه فى مقدمة حكمة الإشراق، ولم يتعرض إلى ذلك فى مقدمة هياكل النور، انظر: شواكل الحور فى شرح هياكل النور، جلال الدين الدوانى (محمد بن سعد الدين بن أسعد الصديقى، ت ٩٠٨هـ)، ص ٦-١٥، بعناية الدكتور محمد عبد الحق اكسن، ومحمد يوسف كوكن، طبعة حكومة مدراس بالهند، ١٣٧٣/ ١٩٥٣.

(٨) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٤/١ - ٥٥) بتصرف.

أراد التنبيه على مغايرته للمشائين ولفت النظر إلى ذلك، ولهذا تجده يبنى بعض كتبه على الهياكل، كما فى كتابه هياكل النور، والذى أتى فى سبعة هياكل: الهيكل الأول فى الجسم - الهيكل الثانى فى النفس، وهكذا تمضى هياكله الباقية: الجهات العقلية الثلاث - واجب الوجود وفعله - فى إثبات الحركة الدورية للأفلاك - فى مفارقة النفس للبدن وخلاصها إلى عالم النور، فى النبوات. والهيكل عنده له رمزية خاصة تعنى الجسم الإنسانى(١).

وهكذا يمضى السهروردى فى عامة كتبه مغربا ملغزا رامزا، فبدل الهياكل نجد تارة موارد وتلويحات كما فى كتابه التلويحات اللوحية والعرشية، وتارة مشارع كما فى كتاب المشارع والمطارحات، وتارة أقسام ومقالات كما فى حكمة الإشراق، ويلاحظ أن اسم الكتاب وخطته مرتبطان ببعض فى كثير من الأحيان، وتارة تأخذ مصنفاته شكل الفصول كما فى رسالة صفير سيمرغ (وهو طائر)، كما أتى نتاجه الفلسفى أحيانا فى صورة قصة فلسفية كما فى الغربة الغريبة، ويتخذ أسلوب السيرة الذاتية ليحكى رحلته مع المعرفة كما فى رسالة الطفولة، وتأتى أحيانا قصصه الفلسفية على ألسنة الكائنات كرسالة لغة موران (لغة النمل)(٢).

١٢- وبعد نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢ هـ)(٣) من الفلاسفة الذين لهم جهود فلسفية مهمة وإن كان قد صنفها فى صورة منهج الشروح، وقد تعرض الطوسى فى مقدمته لشرح الإشارات والتنبيهات إلى قواعد مهمة لمنهج تصنيف (الشروح الفلسفية) حين يقول: ((شرحه فيمن شرحه... الفاضل الخطيب الرازى... إلا أنه بالغ فى الرد على صاحبه أثناء المقال، وجاوز فى نقض قواعده حد الاعتدال... ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الإمكان والاستطاعة وأن يذبوا عما قد تكلفوا إيضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، ومفسرين غير معترضين، اللهم إلا إذا عثروا على شئ لا يمكن حمله على وجه صحيح، فحينئذ ينبغى أن ينبهوا عليه بتعريض أو تصريح متمسكين بذيل العدل والإنصاف))(٤). ولا شك أن هذا الذى نبه إليه الطوسى لا يختص بالشروح الفلسفية فقط، بل يعم الشروح فى العلوم سائرها. ويرى ابن خلدون أن نظر الطوسى ومباحثه فاقت أنظار الإمام الرازى فيقول: ((ولأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن، وكذا الآمدى، وشرحه أيضا نصير الدين الطوسى المعروف بخواجة من أهل المشرق، وبحث مع الإمام فى كثير من مسائله فأوفى على أنظاره وبحوثه وفوق كل ذى علم عليم))(٥).

إلا أن التأثير الأهم للطوسى أنه أحد الذين أسسوا لتوجيه علم الكلام وجهة فلسفية، وذلك من خلال كتابه تجريد العقائد، وقد اعتنى بعض الباحثين بدراسة هذا التأثير، وانتهى إلى أن كتاب الطوسى تجريد العقائد لعب دورا مؤسسا للفلسفة الكلامية أو علم الكلام الفلسفى، والذى يعتبر من أهم ما يميزه هو الدقة المتناهية فى تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية والفلسفية، بالإضافة إلى طابع الإيجاز الشديد، إلا أن أخص ميزاته هى الطابع الفلسفى فى عرض الموضوعات مما يدل على مدى النضج الفلسفى فى معالجة الموضوعات الكلامية، تلك الخاصية التى ستظل الطابع العام لمؤلفات ما بعد القرن السادس، كالطوالع للبيضاوى، والمواقف للإيجى، والمقاصد وشرحه للسعد التفتازانى، هذا بخلاف العلماء الذين اعتنوا بشرحه وأشهرهم من كبار المتأخرين ومحققيهم: الحلى وشمس الدين الأصفهانى والشريف الجرجانى والنصير القاشانى وحسن جلبى والخيالى والجلال الدوانى وابن كمال باشا وطاش كبرى زاده والصدر الشيرازى وغيرهم، وبتألف كتاب التجريد

---

(١) راجع: السهروردى المقتول، هياكل النور، قدم له وحققه أ/د محمد على أبو ريان، وتكلم عن رمزية الهيكل عنده (ص ١٨ - ٢٢).

(٢) راجع: السهروردى المقتول، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مشتمل على: إلهيات كتاب التلويحات، وكتاب المقاومات وكتاب المشارع، والمطارحات، وحكمة الإشراق، ورسالة فى اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغريبة، بتصحيح ومقدمة هنرى كُربين. وراجع أيضا: الرسائل الصوفية (تشمل: رسالة لغة موران، رسالة صفير سيمرغ، الغربة الغريبة، كلمات ذوقية ونكات شوقية، رسالة فى الطفولة)، ترجمة وتحقيق د/ عادل محمود بدر.

(٣) للاستزادة بخصوص الطوسى راجع: أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه للإشارات مع شرح الطوسى، (٥/١-٨٤)، وخاصة (٨١/١-٨٤) ففيه تعريف بالطوسى. - د/ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسى - دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد. - د/ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، (ص ٧٣ - ١٤٧). – د/ عارف تامر، نصير الدين الطوسى فى مرابع ابن سينا. - د/ عارف تامر تقديمه لتحقيق كتاب فخر الدين الرازى، المناظرات، (ص ٣٥-٥٧).

(٤) الطوسى، شرح الإشارات، (ق ١ / ص ١١٢).

(٥) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٤) باختصار وتصرف. وقد طبع الشرحان معا بالأستانة (١٢٩٠ هـ).

للطوسى من مقدمة موجزة وستة مقاصد: فى الأمور العامة - فى الجواهر والأعراض - فى إثبات الصانع وصفاته وآثاره - فى النبوة - فى الإمامة - فى المعاد والوعد والوعيد. ويمكن القول بأن هذه المقاصد عند الطوسى تمثل تجسيدا لأبعاد الجدل العقلى فى الإسلام منذ القرن الثالث الهجرى فى الحوار ما بين الفلاسفة والمتكلمين، وقد كان إبداع الطوسى راجعا إلى ارتكازه على منهج فلسفى منطقى كطريق لمناقشة قضايا العقيدة(1).

١٣- ويرى الإمام ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) أن العلوم العقلية طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهى غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويستوون فى مداركها ومباحثها، وهى موجودة فى النوع الإنسانى منذ كان عمران الخليقة، ثم يقول ابن خلدون: ((وتسمى هذه العلوم: علوم الفلسفة والحكمة، وهى مشتملة على أربعة علوم: الأول علم المنطق... ثم النظر بعد ذلك عندهم إما فى المحسوسات ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعى، وهو الثانى منها، وإما أن يكون النظر فى الأمور التى وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الإلهى وهو الثالث منها، والعلم الرابع: وهو النظر فى المقادير ويشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم، أولها علم الهندسة، وهو الناظر فى المقادير على الإطلاق، وثانيها علم خواص العدد، وثالثها علم الموسيقى، ورابعها علم الهيئة... فهذه أصول العلوم الفلسفية وهى سبعة: المنطق وهو المقدم منها، وبعده التعاليم فالأرتماطيقى أولا ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى، ثم الطبيعيات، ثم الإلهيات، ولكل واحد منها فروع، فمن فروع الطبيعيات: الطب، ومن فروع علم العدد: علم الحساب، والفرائض، والمعاملات...))(2). ثم أخذ الإمام ابن خلدون رحمه الله تعالى يتكلم عن كل علم منها، علما علما، يعرف به وبموضوعه ومسائله، وأهم مؤلفاته، ويقول بعد ذلك: ((ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنظر فى الكليات الخمس ثمرته وهى الكلام فى الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب المقولات(3)، وألحقوا فى كتاب العبارة الكلام فى العكس لأنه من توابع الكلام فى القضايا، ثم تكلموا فى القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهى الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة، وربما يلم بعضهم باليسير منها إلماما، وأغفلوها كأن لم تكن وهى المعتمد فى الفن. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم. فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين ابن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخونجى))(4). قال: ((والطبيعات علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، وفى مبدأ الحركة، وأوعب من ألف فى ذلك ابن سينا فى كتاب الشفاء، جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة، ثم لخصه فى كتاب النجاة، وفى كتاب الإشارات، وكأنه يخالف أرسطو فى الكثير من مسائلها ويقول برأيه فيها. وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعا له غير مخالف، وألف الناس فى ذلك كثيرا، لكن هذه هى المشهورة لهذا العهد والمعتبرة فى الصناعة، ولأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن، وكذا الآمدى، وشرحه أيضا نصير الدين الطوسى المعروف بخواجة من أهل المشرق، وبحث مع الإمام فى كثير من مسائله فأوفى على أنظاره وبحوثه وفوق كل ذى علم عليم))(5).

وعلم الإلهيات – فيما يذكر ابن خلدون - هو علم ينظر فى الوجود المطلق، فأولا فى الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر فى مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم فى كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم فى أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ، وهو تال للطبيعات

(1) راجع: د/ عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسى، (ص ٣٢-٣٥). كما قام بتحقيق ودراسة كتاب تجريد العقائد للطوسى، وتناول فيها (ص ١٩-٣٦) بيان ما قام حول التجريد من شروح وحواش وتعليقات، حيث تجاوز ما ذكره أكثر من (٤٠) عملا، مما يوضح مدى تأثير كتاب التجريد فى الحركة الكلامية.

(2) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٥١ وما بعدها) باختصار وتصرف.

(3) مقصوده أنهم حذفوه كمبحث من علم المنطق، ولم يتناولوه فيه، وقد عالج المتأخرون بعد ابن خلدون هذا الأمر فجعلوه فنا مستقلا له مؤلفاته المفردة، وأشهرها: للشيخ أحمد السجاعى،الجواهر المنتظمات فى عقود المقولات، وقد شرحها جماعة من العلماء كحسن العطار، وزين المرصفى، ومحمد حسنين مخلوف العدوى المالكى. كما ألف فيه جماعة تأليفا مستقلا مثل الشيخ محمد أبو النجاء الرفاعى الدمياطى فى كتابه جواهر المعقولات فى علم المقولات.

(4) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦١ - ٤٦٣) باختصار وتصرف.

(5) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٤) باختصار وتصرف.

فى ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة، وكتب المعلم الأول موجودة بين أيدى الناس ولخصه ابن سينا فى كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصها ابن رشد[1].

ثم يتحدث عن تطور العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام وعلم التصوف فيقول ضمن كلام طويل له: ((ولما وضع المتأخرون فى علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالى ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها فى مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء فى مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا، وقدموا الكلام فى الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات، وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب فى المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام...))[2]، و ((كذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضا فخلطوا مسائل الفنين (علم الإلهى وعلم الكلام) بفنهم، وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم فى النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك، والمدارك فى هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعد من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة، لأنهم يدعون فيها الوجدان، ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها))[3].

١٤- وخلف صدر الدين الشيرازى أو الملا صدرا (محمد بن إبراهيم، ت ١٠٥٠ هـ) أكثر من أربعين مؤلفا فى الدراسات الفلسفية والدينية، كتفسير القرآن الكريم، وشرح كتاب الكافى – الذى يعد عند الشيعة كصحيح البخارى عند السنة – وأهم مؤلفاته من الناحية الفلسفية: شروحه على الشفاء لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهروردى، والأسفار الأربعة، وعبر عن فلسفته الخاصة باختصار فى كتابه شواهد الربوبية ولعله آخر مؤلفاته، أما أكبر وأهم كتبه وأكثرها استيعابا لفلسفته فالكتاب المشهور بالأسفار الأربعة أو الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية. ويلتقى فى هذه المؤلفات جميعا تأثير تيارات ثلاثة: المشائية الإسلامية – والأفلاطونية المحدثة - والتصوف الإشراقى، ولكن مع روح نقدية، واحترام للشريعة، واستمداد منها، ونزوع إلى الإبداع والتجديد[4].

والأسفار التى يشير إليها الصدر الشيرازى جمع سفَر، بمعنى الانتقال من مكان إلى آخر بعيد عنه، وليس جمع سِفْر بمعنى كتاب، وهو يبنى منهجه فى تصنيف الكتاب على سفَر السالكين، فخطة الكتاب ومنهجه وموضوعه واسمه تدور جميعا حول فكرة السفَر إلى الله تعالى، يقول الصدر الشيرازى: ((واعلم أن للسلاك من العرفاء والأولياء أسفارا أربعة: أحدها: السفر من الخلق إلى الحق. وثانيها: السفر بالحق فى الحق. والسفر الثالث: يقابل الأول؛ لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. والرابع يقابل الثانى من وجه لأنه بالحق فى الخلق. فرتبت كتابى هذا طبق حركاتهم فى الأنوار والآثار، على أربعة أسفار، وسميته بالحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية))[5]، وهكذا سافر الصدر الشيرازى عبر مباحث الفلسفة بحركة موازية لسفر السالكين من الصوفية، جاعلا الحركتين حركة واحدة، ومقسما كل سفَر من الأسفار الأربعة إلى مسالك، ويقسم المسلك إلى مراحل، والمراحل إلى مناهج، والمناهج إلى فصول، تماما مثل المسافر الذى يقطع فى سفر مسالك الطريق ومراحله، ولا يعجز بعد ذلك عن استعمال العديد من العناوين والتراجم الأخرى كالإشارات والتلويحات والمطالب والتذنيب والعقد... إلخ، وفى تنوع مدهش ربما يذكرنا بتنوع ابن عربى فى الفتوحات، ولكن الشيرازى يمشى على خطة عقلية محكمة ومرسومة، بخلاف ابن عربى.

وختاما فإنه من خلال هذا العرض الموجز لمناهج التصنيف الفلسفية عند بعض فلاسفة الإسلام يتأكد التصور الذى قدمناه فى أول الفصل من ارتباط مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية بشخصيات الفلاسفة ومذاهبهم، وأن ذلك يرجع بصورة أساسية إلى طبيعة العملية الفلسفية نفسها.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦) باختصار وتصرف.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦- ٤٦٧) باختصار وتصرف. وقد نقد رأى ابن خلدون هذا: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١١- ٦١٤، ٦٢٩) مؤكدا على أن المباحث المشرقية ليس كتابا فى علم الكلام، بل رمى إلى جمع أقوال الفلاسفة وتنقيحها وتهذيبها واعتناق ما يراه حقا منها. وسيأتى مزيد من التفصيل عند الكلام على هذا الكتاب.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٧) باختصار وتصرف.

(٤) أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ٢٠٦ – ٢٠٧). وانظر بعض جوانب من فلسفته فى المرجع نفسه (ص ٢٠٨ – ٢١١).

(٥)الصدر الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، (٣٩/١-٤٤).

الفصل الثانى:
تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات فلسفية

١- منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى
٢- منهج التصنيف الفلسفى عند أبى بكر الرازى
٣- منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى
٤- منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا
٥- منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد

١- منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى (ت٢٥٢ هـ)[(١)]:

أ- نظرية المعرفة عند الكندى
ب- تصنيف العلوم عند الكندى
ج- التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى
د- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى
هـ- مقارنة بين منهج التصنيف عند أرسطو والكندى فى الفلسفة الأولى
و- نقد لمنهج التصنيف الفلسفى عند الكندى

كان الكندى (١٨٥ هـ – ٢٥٢ هـ) – فيما يذكر الدكتور الأهوانى - غزير التأليف، وثبت مؤلفاته التى أوردها ابن النديم يبلغ (٢٤١) كتابا، موزعة على (١٧) نوعا، غير أن كثيرا من هذه المؤلفات تناولتها يد الضياع، فلم يبق لدينا إلا بضعة وخمسون كتابا، طبع أغلبها. ولا يمكن تصور الكندى المؤلف تصويرا دقيقا إلا إذا توافرت بين أيدينا سائر مؤلفاته... ومع ذلك ففى القدر الذى نشر ما يكفى لمعرفة طريقة فيلسوفنا فى التأليف والكشف عن أسلوبه[(٢)]، وبعد أن يسرد ثبته عند ابن النديم كاملا يعلق بقوله: ((أوردنا الثبت كاملا ليتضح لنا تنوع مؤلفاته ووفرتها وشمولها جميع أنواع المعرفة))[(٣)].

والكندى ((باتفاق الآراء أول من تفلسف بالعربية فى الإسلام بالمعنى الدقيق للكلمة، فإذا كان علماء الكلام علـى عهده لم يخرجوا عن نطاق الدين وإذا كان النقلة المحترفون لم يبلغوا مرتبة الإبداع بل ظلوا فى أقماع مهنتهم، لا يتطلعون إلى غير جمع المال وتكديس الثروات، فإن الكندى لم ينحصر فى علم الكلام وحده، كما لم يكن من المتكسبين بعمل الترجمـة... لقد تخطى ذلك كله، فكان أول فيلسوف عربى ورد من الفكر اليونانى أهم نظرياته ولم يقتصر على ذلك بل سخر الفكـر اليونانى لأغراض الفكر الإسلامى، واستخلص منه نتائج لم تخطر لأصحابه على بال، لقد كان الفكر اليونانى مجرد أداة بـين يديه، وهى أداة لم تتمكن يوما أن تتحكم فيه أو تسلبه استقلاله))[(٤)].

---

(١) وللاستزادة بخصوص الكندى وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٠ - ٧٢). - ظهير الدين البيهقـى، تـاريخ حكماء الإسلام، (ص ٤١). - ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٢٨٥ - ٢٩٣). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص١٧٦- ١٩١). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٧٩/٢). - أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب. - أ/د محمد عبد الهادى أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية. - أ/د فوقية حسين، مقالة (الكندى فيلسوف العرب الأول)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المـسلم)، (ص ٤٩ - ٩٧). - أ/د محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، (ص ٢٤٧-٢٦٦). - د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى. - أ/د محمـد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٨٤ – ١٨٩). - أ/د أبو ريـان، تـاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٣١٣ - ٣٢٤). - أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٠٦ - ٢٣٥). - أ/د محمد كمال إبـراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٣٩ - ٢٤٣). - أ/د عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلاميـة، (ص ٨٥ - ٩١). - أ/د عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٢٥ - ٩١). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٣١ – ١٥٨). - أ/د عبد الفتاح الفاوى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامهـا ومعالمهـا، (ص ١٧٤ - ١٨٧). - د/ ألفت كمال الروبى، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين – من الكندى حتى ابن رشد. -د/ وائل غالى، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلـوم – بحث فى إسهام رشدى راشد، (ص ٤٢٧ - ٤٣٤). -أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام مـن الماضـى إلى المستقبل، (ص ١٠٣ – ١٠٦). - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ٥٥- ١١٣).

(٢) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٧٢).

(٣) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٩٧).

(٤) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٢٨- ٢٩).

ويرى الدكتور عبد الحليم محمود – بعد أن استعرض آراء الكندى – أنه لم يأت برأى يعارض به أصلا من أصول الإسلام، والكندى بذلك خارج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالى لقولهم بقدم العالم، وبعدم علم الله تعالى بالجزئيات، وبالبعث الروحانى فقط(١).

أ- نظرية المعرفة عند الكندى(٢): تقوم نظرية المعرفة عند الكندى - مثله مثل غيره من الفلاسفة - على نظرته إلى مصادر المعرفة ووسائلها وموضوعاتها، ومراحل كسبها ودرجاتها، للمعرفة عند الكندى مصدران رئيسيان: المصدر الإنسانى (الحس والعقل)، والمصدر الإلهى (الوحى)، والمعرفة عنده نسق متكامل تصاعدى، يبدأ بالمحسوس الذى له وجوده المنفصل عن الذات العارفة، ثم ينتقل إلى المعقول وينتهى بالمتيقن، أى يبدأ بالأدنى وينتهى بالأعلى، ومن المحسوس إلى المعقول إلى الغيبى، ومن الفيزيقى إلى الميتافيزيقى، والعالم الحسى عند الكندى ليس وهما كما هو عند أفلاطون. والقوة الحسية - من قوى النفس - صورها مادية بحتة لأنها تدرك الأشياء بطينتها، والقوة العقلية صورها معقولة خالصة ليس لها مثال حسى فى النفس، والقوة المصورة صورها متوسطة تأخذ من المادى بطرف، ومن العقلى المجرد بطرف.

ومن جهة أخرى فإن المعرفة الحسية جزئية عينية وطبيعتها مادية هيولانية، أما المعرفة العقلية فعلى العكس من ذلك، مؤكدا رغم الفرق بين المعرفتين على الصلة القوية بين الحس والعقل، وأنه لا غنى لواحدة عن الأخرى، وأن هناك أنحاء مختلفة لمعرفة الأشياء فى العقل تارة، وفى الحس تارة، وفى الواقع تارة، فكل صور إدراك ومعرفة الأشياء أو الأنحاء المتنوعة لوجود شىء واحد، تترابط فيها مصادر المعرفة المختلفة عنده من حس بأنواعه ودرجاته الخمس، وعقل بقواه المتنوعة من مخيلة ومصورة وذاكرة.

وبناء عليه فموضوعات المعرفة عند الكندى تتعدد بتعدد مصادرها وتعدد طبيعتها من المادية إلى التجريدية، كما تتعدد درجاتها: المعرفة الحسية - الحدسية - البرهانية - الإلهامية (الوحى خاص بالأنبياء والرسل - الإلهام لغير الرسل).

وفى ضوء نظرية المعرفة هذه ينبغى أن يأتى منهج التصنيف الفلسفى للكندى بادئا فى حركته تصاعديا من المحسوس إلى المعقول إلى الغيبى، فهل تحقق هذا الأثر فى مصنفاته بالفعل، هذا ما يحاول البحث الإجابة عنه فيما يأتى.

ب- تصنيف العلوم عند الكندى: من خلال رسائل الكندى جميعا يمكن - كما تقول الدكتورة فاطمة إسماعيل - أن نستخلص مذهب الكندى فى تصنيف العلوم وترتيبها مجملا فى النقاط التالية:

أ- التخطيط العام الذى يبدأ منه الكندى تصنيفه يعتمد على نظريته فى المعرفة، حيث قسم مصادر المعرفة إلى قسمين أساسين: المصدر الإلهى - المصدر الإنسانى.

ب- يصنف الكندى العلوم الإنسانية الفلسفية إلى نظرية وأخرى عملية، وذلك طبقا لطبيعة الإنسان العقلية والحسية.

ج- يقسم العلوم النظرية على أساس طبيعة موضوعاتها، ودرجة قربها من المادة، فمنها موضوعات مادية وهى الجسمانيات - موضوعات ملابسة للمادة دون أن تكون مادية كالنفس الإنسانية - موضوعات لا صلة لها بالمادة إطلاقا وهى الإلهيات.

د- والتصنيف العام عند الكندى يعتمد على قسمة العلوم إلى علوم دينية وعلوم فلسفية إنسانية، ولكل قسم منهج خاص فى تحصيله، فالعلوم الدينية طريقها الوحى، والإنسانية بالجهد والاكتساب.

هـ- يجعل الكندى الرياضيات فى المقام الأول من حيث الابتداء بها فى التعليم، وهو هنا أقرب إلى روح أفلاطون.

ز- وقد واكب بين الرياضيات والمنطق، حين رأى أن الرياضيات هى طريق علم النظر، ويأتى بعدها المنطق (٣).

وبخصوص علوم الفلسفة فيذكر الكندى أنها ثلاثة: فأولها: العلم الرياضى فى التعليم، وهو أوسطها فى الطبع، والثانى

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٣٥).

(٢) د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ٥١ - ٨٣) باختصار واسع وتصرف، وقد أكثرت من شواهد كل فكرة من مصنفات الكندى، فنحيل عليها طلبا للاختصار.

(٣) د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ٨٧ - ١١٢)، وقد قدمت شرحا مفصلا لهذه النقاط المجملة، مع بيان شواهد ذلك من كلام الكندى.

علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع، والثالث علم الربوبية، وهو أعلاها فى الطبع، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: إما علم ما يقع عليه الحس، وهو ذوات الهيولى (المحسوسات – العلم الطبيعى)، وإما علم ما ليس بذى هيولى: إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة (علم الربوبية)، وإما أن يكون يتصل بها (علم الرياضيات).

ويعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بأنه ما تعرض إلا للقسم النظرى من الفلسفة دون العملى، ولا ذكر المنطق[1].

وإذا كان تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية هو تقسيم أرسطى، لكن الجديد فى تقسيم الكندى للعلوم الفلسفية هو ما ذكره من ((أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه))[2]، وهذا ما لا عهد لأحد فى فلاسفة القدماء به[3].

ونرى أن هذه العبارة ليست مجرد عبارة ترويجية للفلسفة، ولا محاولة لالتماس سند دينى لها، بل يعبر عن موقف معرفى حقيقى، من ثم سنجد أن هذه العبارة هى الأساس فى فلسفة الكندى التى كثيرا ما خالف فلسفة القدماء بسببها.

ولا يقتصر أمر الكندى على ذلك، بل إنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو مرة أخرى عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو[4].

ونحن – كما يقول الدكتور الأهوانى – نعرف أن أفلاطون ومدرسته كانوا يصنفون العلوم على نحو يختلف عن تصنيف أرسطو ومدرسته، كما أن الإسكندرانيين كان لهم اتجاه آخر، فضلا عن تصنيف الرواقيين فى الزمن القديم.

ولهذا السبب عندما تعرض الكندى لتصنيف العلوم واجه مشكلة هذه التصانيف المختلفة، فآثر التوفيق، فلم يكن مشائيا خالصا، كما لم يكن إسكندرانيا رياضيا محضا، بل حاول الملاءمة بين الاتجاهين، مائلا إلى الجانب الرياضى، وهذا الذين نبغوا بعد زمانه حذوه مع بعض التعديل، ولكن الأساس واحد، فقد فصل الكندى القول فى العلوم الرياضية، وجعل لها السبق فى التعلم على العلم الطبيعى، بل على المنطق نفسه، كما أنه أضاف إلى تصنيف أرسطو للعلوم القائم على المشاهدة الحسية من جهة وعلى البرهان العقلى من جهة أخرى: علم المسلمين الخاص بهم، والقائم على القرآن الكريم، فالكندى أول من وضع لمفكرى الإسلام التخطيط العام لتصنيف العلوم، وقسمه قسمين: علوم فلسفية، وأخرى دينية، فالفلسفية تشمل عنده: الرياضيات والمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة. والدينية تبحث فى أصول الدين والعقائد والتوحيد والرد على المبتدعة والمخالفين.

ويؤكد الكندى على تقديم الرياضيات متأثرا بمدرسة الإسكندرية بقوله: ((فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه (يعنى أرسطو) التى يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضيات، فإنه إن عدم أحد علم الرياضيات ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شىء من هذه ولم يكن سعيه مكْسِبه شيئا إلا الرواية إن كان حافظا، فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود، إن عدم علم الرياضيات ألبتة))، ثم يقول الكندى: ((إن عادة الفلاسفة كانت الارتياض بالعلم الأوسط بين علم تحته وعلم فوقه، فأما الذى تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها، وأما الذى فوقه فعلم ما ليس من الطبيعة وترى أثره فى الطبيعة))، ويقول الكندى أيضا: ((علوم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضى فى التعليم، وهو أوسطها فى الطبع، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: إما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى، وإما على ما ليس بذى هيولى، فإما أن يكون لا يتصل بالهيولى ألبتة (وهو علم الربوبية)، وإما أن يكون قد يتصل بها (كعلم الرياضيات)...))، ويعلق الدكتور الأهوانى على هذه النصوص بعد أن يوردها بقوله: ((يتضح من هذا النص الواضح الصريح أن تعلم الرياضيات ضرورة لا بد منها قبل تعلم العلوم الفلسفية ليتسنى لطالب

---

(1) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٨-٤٩، باختصار وتصرف.

(2) الكندى، فى الفلسفة الأولى، (ص٣٥).

(3) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٤٥).

(4) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٤٥).

الفلسفة فهمها عن دراية لا عن حفظ ورواية))، ثم يقول: ((فالعلوم الرياضة ولو أنها تالية فى الترتيب للعلوم الطبيعية من جهة الموضوع، إلا أنها علة فى وجودها بحسب الفلسفة المثالية المأثورة عن المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة))[١].

على أن الكندى وإن كان لم يعمد إلى وضع تصنيف خاص بالعلوم ولم يخطر هذا فى أكبر الظن بباله، وإنما استهدف أن يرتب كتب أرسطو لا غير، ولكنه بهذه المناسبة أدلى ببعض آرائه الخاصة النابعة من صميم نفسه، فإذا شئنا أن نضع تصنيفا كنديا للعلوم فلا مناص لنا من افتراض هذا التصنيف الذى يبدأ بالرياضيات[٢].

ومن الطبيعى وجود علاقة قوية بين تصنيف العلوم ونظرية المعرفة، ولنضرب على ذلك مثالا من خلال فلسفة الكندى، فما افترضه الكندى من ترتيب يعتمد على نظريته الخاصة المعرفة[٣] وصلتها بالنفس وبالرياضة، ((فالفلسفة ليست سوى نظم النفس))[٤]، أى صورة عن النفس، لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر وحس، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل، بحيث يكون العلم هو القسم العقلى، والعمل هو القسم الحسى، والجزء العقلى فى النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية، وعلم الأشياء المصنوعة، والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هى مادية كالروحانيات التى منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التى منها الربوبية، فالمعرفة عنده تبدأ بإدراك الحواس ومباشرتها المحسوساتها، هذه المحسوسات تسمى جواهر، والجواهر مركبة من مادة وصورة، لكن هناك بعض الجواهر عبارة عن صورة فقط وهى الأنواع والأجناس الكلية، التى تقع تحتها الجواهر المحسوسة، والمعرفة الفلسفية الحقة هى العلم بالجواهر الثانية الكلية، غير أننا لا نصل إلى العلم بها إلا بعد العلم بالجواهر الأولى الحسية، لكن الحس لا يباشر المحسوسات مباشرة، بل بتوسط الكمية والكيفية – وهما أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر – والعلم الباحث فى الكم: الحساب، ونحوه من علوم العدد، والعلم الباحث فى الكيف: الهندسة، والهيئة[٥] وهكذا نرى أن تصنيف العلوم عند الكندى متفرع من نظريته فى المعرفة تبدأ من إدراك الجزئيات والمحسوسات المادية، وترتفع شيئا فشيئا مع التجريد حتى تنفصل عن المادة انفصالا تاما، وإدراكها إما بالحس فقط وإما بالحس المقترن مع العقل، وإما بالعقل فقط[٦]، وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديدة يختلف فى روحه عن تقسيم أرسطو، ويعكس الاهتمامات الدينية، التى تحتل المقام الأول فى فلسفة الكندى[٧].

ج- التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى: يقول الكندى رحمه الله: ((فى علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعها هو الذى أتت به الرسل... فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا...))[٨].

ثم يختم الكندى كلامه عن هذه القضية بدعاء صادق يقول فيه: ((فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك، بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم، المخبرة عن عورات نحلهم المردية أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا عزه الذى لا يرام...))[٩]، فإن مثل هذا الدعاء لا يصدر من قلب زنديق، أو مستبطن للإلحاد، ومهما صدر عنه من مواقف فكرية عن اجتهاد، نرجو أن يكون فيها

---

(١) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١٠٢ - ١٠٤). وللتوسع: راجع المصدر السابق نفسه، (ص ١١٧ وما بعدها).

(٢) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٩٨ - ١٠٤) باختصار وتصرف يسير، عارضا لتصنيف الكندى الذى ذكره فى رسالته: ((كمية كتب أرسطوطاليس، وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة)). ثم عرض لتفصيل خطة التصنيف كما يوجبها كلام الكندى مقارنا له مع غيره (ص ١٠٤).

(٣) انظر بخصوص نظرية المعرفة عند الكندى: أ/د مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٤٧، وما بعدها).

(٤) ؟؟؟

(٥) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١٠٨ – ١٠٩).

(٦) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١١٥).

(٧) انظر: الكندى، رسالة الجواهر الخمسة، ضمن الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ٢١٣)، ومحمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٤٦). د/ خالد أحمد حربى، الكندى والفارابى - رؤية جديدة، (ص ٢٢ - ٢٣).

(٨) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٥)، أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).

(٩) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٦).

مأجور غير مأزور. ويرى الكندى أن ((علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل))[١].

ويؤكد كثير من الباحثين المعاصرين على النهج التلفيقى الذى اتبعه الكندى، ذلك النهج الذى ابتدعته الأفلاطونية المحدثة[٢]، فالكندى أولا مسلم معتزلى فيما يراه كثير من الباحثين، يجعل حقائق الوحى والإيمان فى ذات الله وصفاته وأفعاله فى المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية، وهو أيضا يعمد إلى العقل، ويلجأ إلى التأويل، ويستند إلى أقوال أرسطو فى العلم الطبيعى، وإن خالفه فى القول بقدم العالم، أما فى الأخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون، وفى دراسة النفس يستخدم كثيرا آراء أفلاطون، يقول الدكتور أبو ريان: ((والكندى كغيره من فلاسفة الإسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل، وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحى وكان ما جاء به الوحى موافقا للعقل فإن الحقائق التى تأتى بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين))[٣].

وهذا الموقف التوفيقى بين الحكمة والشريعة وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى كل فيلسوف، فالكندى من خلال موقفه المعرفى الذى يرى أن علوم الأنبياء وهى أرقى العلوم والمعارف مغايرة من حيث مصدرها ووسائلها للعلوم الإنسانية التى هى دونها والتى هى نتيجة لتكلف البحث، وإذا كان هناك فرق بين هذين النمطين فإنما ينحصر فى الطريقة التى تؤدى إليها، وبناء على هذا خطا الكندى بالفكر الإسلامى خطوة تجاوزت ما وصل إليه المتكلمون فى وقته عن هذه القضية، وما أثاروه من نزاع بين العقل والنقل، لينهج الكندى نهجا توفيقيا، فالفلسفة علم الحق كما أشار إليه فى تعريفه لها، والدين علم الحق، والحق لا يضاد الحق، فالفلسفة بحث عن الحق ومعرفة بالحق وعمل بالحق، والدين طلب للحق واهتداء للحق والتزام للحق، ومن هنا يجب عند الكندى بحكم الشرع اقتناء الفلسفة والجد فى طلبها، وهذه الروح التوفيقية تسرى فى جميع رسائل الكندى ومؤلفاته تقريبا، إما على وجه الإجمال، أو على وجه التفصيل [٤].

وهذا الموقف التوفيقى من الكندى موقف صادق ينبع عن إيمان عميق بالله ورسوله، وليس هو موقف مداهنة للعوام، أو للفقهاء، ويقرر الكندى رحمه الله تعالى ذلك بصورة قاطعة حيث يقول: ((ولعمرى إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه، وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعا بالمقاييس العقلية، التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس. فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وصدقه ثم جحد ما أتى به وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ممن أخذ عنه صلوات الله عليه فظاهر الضعف فى تمييزه إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك، أو يكون ممن جهل العلة التى أتى بها الرسول صلوات الله عليه...))[٥].

فلا تعارض عند الكندى بين العقل والنقل أبدا، وأن من آمن بالرسالة ثم جحد شيئا منها أو أنكر معناه فإما ضعيف متناقض أو جاهل[٦].

د- <u>ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى:</u> ربما لا يعد من الغلو فى القول اعتبار الكندى رجلا منهجيا إلى أقصى درجة سمحت له بها معارف عصره، وهناك رسالة مهمة للكندى تعبر عن هذه المنهجية، والتى رسم فيها طريق التفلسف أو التحقق بالفلسفة ونيلها، يقول فى ديباجتها: ((سألت... أن أنبئك بكتب أرسطاطاليس اليونانى الذى تفلسف فيها، على عددها ومراتبها التى لا غنى - لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها وتثبيتها - عنها، وأغراضه فيها بالقول

---

(١) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٢٥، ٣٥)، أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).

(٢) انظر بخصوص الأفلاطونية المحدثة ومنهجها التلفيقى أو الانتخابى: أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب، (ص ١٤٩ - ١٥٠).

(٣) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣١٦ – ٣١٩)، أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٢٩ - ٣٣، ٣٦ – ٣٨).

(٤) أ/د مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٥٢، ٥٣، ٥٨، ٦٤، ٦٥).

(٥) الكندى، رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن كتاب: الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ١٧٤ - ١٧٥).

(٦) للتوسع بخصوص مشكلة التوفيق عند الكندى: أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط (ص ٤٩ – ٥٤). أ/د عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٣٣ - ٤٣).

المجمل الوجيز. ولعمرى أن فيما سألت من ذلك لعظيما من المعينات على درك الفلسفة لما فى تبيين ذلك من الزيادة فى تعشيق الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائمة مخايل مسافط الحق وانتجاع المحيى من الفعل، لما فى كشف ذلك من وضوح السبيل إلى غاية الشرف العقلى الأثير... فكتب أرسطوطاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم إلى استطرافها على الولاء على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفا بعد علم الرياضيات هى أربعة أنواع من الكتب: أما أحد الأربعة فالمنطقيات، وأما النوع الثانى فالطبيعيات، وأما النوع الثالث ففيما كان مستغنيا عن الطبيعة قائما بذاته غير محتاج إلى الأجسام، فإنه يوجد مع الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة، وأما النوع الرابع ففيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة))[1]، ثم أخذ فى رسم الطريق إلى ذلك بوضوح تام، ثم يقول بعد أن يفرغ مما كان بصدده من رصد كتب أرسطو الفلسفية: ((فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التى يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات، أعنى التى حددتها بأسمائها، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات التى هى علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شىء من هذه، ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئا إلا الرواية إن كان حافظا، فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود إن عدم علم الرياضات ألبتة))[2].

فيؤكد الكندى فى كلامه السابق على وجوب القراءة العلمية المنظمة والمنهجية والمرتبة، وإذا كان ثمة ترتيب لا بد من اتباعه فى التدرج فى تحصيل الفلسفة من خلال مصنفاتها المختلفة، فلا شك أن ثمة ترتيبا داخليا لكل مصنف منها يتدرج من خلاله طالبه إلى تحصيل غرضه منه، وهو ما نعبر عنه بمنهج التصنيف. ويؤكد الكندى فى كلامه على وجوب مراعاة الترتيب فى التحصيل حتى يبلغ الطالب غرضه من التفلسف، وإلا صار مجرد راو أو حافظ لكتب الفلاسفة، دون تحقيق وتحصيل حقيقى.

ورغم هذه الصورة الواضحة عند الكندى لوجوب القراءة العلمية المنظمة، فقد أخذ عليه ابن صاعد ملاحظة مهمة تمس منهج التصنيف الفلسفى الكندى، وذلك أن ((صناعة التركيب وهى التى قصد يعقوب (يعنى الكندى) فى كتبه هذه إليها فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات فحينئذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل، ولا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة، هل جهل مقدارها، أو ضن على الناس بكشفه، وأى هذين كان فهو نقص فيه)) [3].

ورغم تقدم الكندى من الناحية الزمانية، وكون العلوم فى وقته كانت فى أول عهدها، إلا أننا سنجد عنده نصوص وإشارات واضحة تعين على تلمس معالم منهج التصنيف الفلسفى خاصة فى رسالته ((فى الفلسفة الأولى)) والتى قسمها الكندى على عدة فنون: الفن الأول (مقدمة) – الفن الثانى (الفلسفة الأولى) – الفن الثالث (البحث عن الشىء هل يمكن أن يكن علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك) – الفن الرابع (بأى نوع توجد الوحدة فى المعلولات). وقد ألفها الكندى استقلالا، دون أن تكون شرحا لشىء من كتب أرسطو أو تلخيصا له. وعلى ما ذكرنا فى منهج البحث سنقسم الملاحظات إلى قسمين:

القسم الأول: الملاحظات التى استخلصناها من كلام الدارسين للكندى، فمن ذلك:

١) من السمات العامة – فيما يذكر الدكتور الأهوانى - لمؤلفات الكندى أنها موجهة إما للخليفة المعتصم، وإما لابنه أحمد الذى كان مؤدبا له، وإما لأحد أخوانه من العلماء، وإما لأحد تلاميذه، لذلك اتسمت كلها باستهلال معين ينم عن طابع خاص بالكندى، وتشتمل كل ديباجة على أمور ثلاثة: دعاء لطالب السؤال بالتوفيق، وتلخيص لسؤاله يمكن أن يعد عنوان الرسالة، ومنهج للبحث والتأليف، وكما يقع الدعاء فى بداية الديباجة يجىء فى ختامها، مما ينم عن تأصل الروح الإسلامية فى قلب الكندى[4]. ويرى الدكتور الأهوانى أن الدارس لمؤلفات الكندى يستطيع من مجرد فحص الديباجة أن

(١) الكندى، رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس، ضمن الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ٢٠٨).
(٢) الكندى، رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس، ضمن الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ٢١٢).
(٣) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢).
(٤) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٧٣).

يقطع بصحة نسبة الكتاب إلى الكندى من خلال هذه السمات السابقة[1].

٢) وبدايات المنهج عند الكندى تبدأ من استيعابه للثقافات الأخرى وفهمها فهما صحيحا، ولقد أدرك الكندى أهمية هذه البداية المنهجية تأكيدا لمبدأ التراكم المعرفى الذى يؤمن به، حيث يرى أن الحقيقة تراث إنسانى مشترك[2].

٣) ويخلص الدكتور الأهوانى إلى ملاحظة مهمة تفيدنا فى التعرف على منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى أنه بسبب كون أغلب رسائل الكندى أتت ردا على سؤال أو أسئلة من أحد تلاميذه جاءت معظم مؤلفات الكندى فى هيئة مرتبة تعليمية[3]، ولذلك جاء فى كثير منها تكرار للفكرة نفسها، وللموضوع عينه، إما بتكرار العبارات، وإما بعبارات فيها زيادة ونقصان[4].

٤) وقد اهتم الكندى ببيان طريقته فى التأليف، وهى تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة على أحسن وجه وأيسره، والكندى هنا يذكرنا بمنهج أرسطو الذى كان يعتنى أولا بنقد فلسفة سابقيه قبل أن يؤسس مذهبه فى مسألة ما[5]، ثم يقوم الكندى بعد ذلك بإكمال ما لم يقولوه وافيا، وذلك بما يؤدى إليه الجهد والبحث، لكن دون توسع فى حل العقد الملتبسة فى المسائل العويصة، وفى ذلك يقول الكندى: ((... فحسن بنا... أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما، على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا فى ذلك من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد...)) [6].

٥) فهذا النص يعطينا صورة واضحة عن منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى فى هذه الرسالة: جمع كلام المتقدمين حول الموضوع الذى يتناوله – تتميم الكلام حول الموضوع بما لم يذكره المتقدمون – الجرى على عادة اللسان – مراعاة المناسبة مع زمان التصنيف – بذل الطاقة – التزام الاختصار وعدم الخوض فى الشبهات – التوقى من سوء التأويل.

٦) والقاعدة المنهجية فى التصنيف عند الكندى هى: تقديم المقدمات، والبناء عليها[7]، وهذه القاعدة سار عليها فى كثير من رسائله مثل: رسالة ((فى الفلسفة الأولى))، ورسالة ((فى إيضاح تناهى جرم العالم))، ورسالة ((فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، وغيرها. وهو حريص على أن تكون المقدمات مقبولة واضحة بلا واسطة، ونص على ذلك فى بعض المواضع بقوله: ((إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط هى...)) ثم أخذ فى سرد المقدمات التى سيبنى عليها وحدانية الله[8]، فقد كان الكندى يهتم اهتماما بالغا بالتقديم لموضوعاته بمقدمات كثيرة، رغبة فى أن تكون القضايا التى يريد البرهان عليها سهلة المسالك، بما ييسر قبولها ويقطع الطريق على المجادلين بغير بينة[9].

٧) وربما قدم الكندى صناعيا ذكر النتيجة - التى الوصول إليها هو غرض البحث آخرا - قبل ترتيب مقدماتها وتقرير أدلتها، فيقدم النتيجة ملخصة مهذبة فى صدر كلامه ليكون الوقوف عليها سهل، ومن أقرب طريق، وقد صنع ذلك فى رسالة ((الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد))، فيقول بعد ديباجته المعتادة: ((إن فى الظاهرات للحواس

---

(١) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٧٣).
(٢)د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ١٣).
(٣) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٧٦).
(٤) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٧٨).
(٥) أ/د محمد بيصار، الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب، (ص ١٣٦).
(٦) الكندى، فى الفلسفة الأولى، (ص ٣٣-٣٥)، وانظر كلام أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٨).
(٧) أ/د أبو ريدة، مقدم رسالة ((فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٧).
(٨) الكندى، رسالة ((وحدانية الله وتناهى جرم العالم))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٨).
(٩) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٥٥).

أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول أعنى مدبرا لكل مدبر، وفاعلا لكل فاعل، ومكونا لكل مكون، وأولا لكل أول، وعلة لكل علة؛ لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق... فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم...))[1].

٨) ومن الأسس المنهجية عند الكندى: أن لكل موضوع منهجا خاصا به[2]، فقد كان شديد الحرص على تحديد المنهج الذى يتلائم مع الظواهر التى يدرسها، فلا يصح استخدام المناهج فى غير المجال المخصص لها[3]. وذلك يتضح عند كلامه عن الخطأ المنهجى الذى وقع فيه بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعها فى النفس، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة المخيلة، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف لموضوع الطبيعة فى ماهيته وأحكامه، والأول واضح تماما يتجلى بذاته فى العقل فلا حاجة إلى تمثله فى النفس. وكذلك يبين الكندى خطأ الباحثين فى الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له[4].

٩) وعلى الرغم من أنه يقول بتعدد المناهج بتعدد العلوم، إلا أنه يمكن من خلال ممارساته المنهجية استخلاص عدة قواعد منهجية عامة: تحديد المعانى (المفاهيم) - تحديد هدف البحث (فكرة القصد) - استعمال قاعدة التقسيم - استعمال قاعدة الترتيب - النقد وتمحيص الحقائق - التحليل والتركيب[5].

١٠) وقد كانت نزعة الكندى – فيما يذكر الدكتور الأهوانى[6] – الحقيقية إلى الرياضيات، التى نبغ فيها وعنى بها، آية ذلك وفرة تآليفه عنها، وكانت الرياضيات تؤخذ عن أقليدس صاحب الهندسة، وبطليموس صاحب الفلك...، وهذه الملاحظة تتأكد أيضا إذا اعتبرنا أدلة الكندى فى رسائله الفلسفية، والتى يكثر فيها من الأدلة الرياضية على إثبات حدوث العالم وتناهى جرمه. والتأثير الرياضى عند الكندى أبعد من ذلك، ولما سئل عن الأعداد إذا كانت بلا نهاية فهل يمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية ؟ جاوب بأن العلاقة بين العدد والأشياء: ((تناظر الواحد بالواحد))، أى التناظر بين الأعداد المتسلسلة وبين المعدودات[7]، بل ويؤكد الكندى على أن الأعداد متناهية، وإنما يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضا لا طبعا، فيعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفا دائما فلذلك يقال: لا نهاية له، أى يمكن أن يزاد على كل عدد مثله إمكانا دائما، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شىء وفيل[8]، فهو محدود بالفعل، فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة، وجميع خلق الله عز وجل معدودات، فهى متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما ما أحب جل ثناؤه خروجها وكونها، فهى أيضا بالفعل متناهية، فمثلها مثل العدد، لا متناهية بالقوة أى أن الله يمكن أن يخرجها إخراجا دائما ما أحب جل ثناؤه، وكلما خرج منها شىء فهو محدود، والمحدود متناه[9]. فالنزعة الرياضية عند الكندى لا تقف عند الاستدلال فحسب، بل تتعداه إلى الموقف الفلسفى الذى يتبناه فى الأساس، والذى تميز فيه الكندى تميزا واضحا عن الفلسفة الفيثاغورثية العددية التى ترى أن الأعداد لا متناهية، وعن فلسفة أفلاطون التى ترى أن العدد أصل الموجودات،

---

(١) الكندى، رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن كتاب: الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ١٦٥).

(٢) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١١).

(٣) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٥٥).

(٤) للتوسع بخصوص اختلاف المناهج باختلاف العلوم عند الكندى راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ١١٣- ١٣٣).

(٥) للتوسع بخصوص قواعد المنهج عند الكندى راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص ١٥٥-١٨٥).

(٦) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٣٤).

(٧) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١٢٣).

(٨) قوله (وفيل) أى ونطق بقيمته قولا صار محدودا مهما كبرت قيمته، فمثلا (١١٢٢٣٣٤٤٥٥٦٦٧٧٨٨٩٩٠٠) إذا أخرجناه ونطقنا به قولا فهو عدد محدود قطعا وإن كان كبير القيمة. وإنما لا نهائية العدد فى قبوله بالقوة إمكان تضعيف قيمته. لكن إذا أخرجنا هذه القيمة إلى حيز الفعل صار محدودا.

(٩) الكندى، رسائله الفلسفية، (٩٩/٢-١٠٠)، نقلا عن: أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١٢٤ - ١٢٥).

بينما يرى الكندى أن العدد ليس أصل المعدودات لأن الله هو الذى يخرجها خروجا دائما، وأن المعدودات متناهية وكذلك الأعداد، وأن الصلة بينهما هى تناظر الواحد بالواحد، وهو فى ذلك متأثر بعقيدته الإسلامية(1).

11) وهذا الموقف يوصلنا إلى أمر مهم فى منهج الكندى الفلسفى، وهو إهماله عن قصد صناعة التحليل والتركيب أو القياس والبرهان المنطقيين، حيث عزف عن طريقة المناطقة وآثر المنهج الرياضى فى التفكير، ففكرة العدد إذن هى التى سيطرت على ذهن الكندى بدلا من فكرة القياس، وكأنه يريد أن يرد كل ظاهرة إلى الأعداد، متجاوزا بذلك أقليدس زعيم الرياضيين القدماء والذى لم يكن مقتنعا بإمكان تطبيق الأعداد على المقادير المكانية، بل ولم يصل علم الحساب إلى ما وصل إليه الكندى من تعريف النهايات والاتصال وغير ذلك من الأمور إلا حديثا جدا (2)، والمنهج الرياضى يعتمد على البديهيات أولا، ثم على مبادئ فطرية فى العقل ثانيا، ثم على بعض مسلمات وبراهين رياضية استقرت عند علماء الرياضة ثالثا(3)، وقد تقدم فى أول هذا الكلام(4) نص كلام الكندى فى رسالته ((كمية كتب أرسطو))، والذى يؤكد فيه على أهمية تقديم علم الرياضات على بقية علوم الفلسفة، وأن من لم يفعل لا يمكن له أن يبلغ درجة التحقيق فى الفلسفة، وغايته منها ستكون مجرد الرواية والحفظ.

12) ورغم النزعة الرياضية الواضحة عند الكندى، فإنه قد أسهم - رغم عدم شيوع ذلك لدى كثير من الباحثين - بصورة فعالة فى ميلاد المنهج الاستقرائى التجريبى، وكان أحد الفلاسفة الطبيعيين الذين لهم إسهاما مهمة فى تاريخ العلوم الطبيعية، فالكندى كما يؤمن بالمنهج الرياضى الاستدلالى، يؤمن أيضا بالمنهج الاستقرائى التجريبى القائم على تقفى آثار الطبيعة (الملاحظة - التجربة -...)(5).

13) ومن الأسس المنهجية عنده أيضا: أنه ينبغى ألا يطلب فى كل مطلوب المعرفة البرهانية، لأن البرهان لا يكون إلا فى بعض الأشياء، ولأنه لا يمكن أن يكون لكل برهان برهان، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية، واستحال العلم على الإطلاق، فلا ينبغى أن نطلب فى العلم الرياضى إقناعا، ولا فى العلم الإلهى حسا ولا تمثيلا، ولا فى أوائل العلم الطبيعى قياسا، ولا فى البلاغة وأوائل البرهان برهانا. وتؤدى مخالفة هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين(6).

14) الفلسفة إنما تقصد بالبحث عما له موضوع يطلب(7).

15) البحث الفلسفى لا يعنى بالجزئيات لأنها غير متناهية ولا محصورة، فلا يمكن أن يحيط بها علم، فضلا عن الفلسفة، والتى تعنى بالأشياء التى يمكن أن تعلم حقيقتها، وهذه تنحصر فى ((الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم بحقائقها))(8).

16) ومن خصائص منهج التصنيف الفلسفى عند الكندى: الاتصاف بالروح العلمية، وسمات هذه الروح عنده هى: براعة الذهن (القدرة العقلية) - لطف الفحص (الدقة فى البحث) - شدة العشق لدرك الحق (حب الحقيقة) - الصبر على لزوم الدأب ومرارة التعب (بذل الجهد فى البحث العلمى) - اتصال البحث العلمى وأهمية التراكم المعرفى - سعة الاطلاع والبحث المستمر - تطهير العقل من السلبيات التى تعوق البحث (اتباع الهوى - قبول الرأى بمجرد سماعه - اعتقاد الظنون - التعصب - الحسد - العناد - اشتباه الألفاظ والأسماء - التقصير والتكثير - إنكار الحق)(9).

---

(1) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص 125). وللتوسع بخصوص المنهج الرياضى الاستدلالى عند الكندى انظر: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص 337 - 390).
(2) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص 134 - 136) بتصرف واسع.
(3) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص 146).
(4) انظر هنا: (ص 201).
(5) للتوسع بخصوص المنهج التجريبى عند الكندى وتطبيقاته راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص 187 - 336)، مع عنايتها ببيان شواهد كل ذلك من كلام الكندى.
(6) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط 2، (ص 12).
(7) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط 2، (ص 15).
(8) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط 2، (ص 16).
(9) للتوسع بخصوص سمات الروح العلمية عند الكندى راجع: د/ فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندى، (ص 137 - 154)، حيث اعتنت بتأصيل هذه السمات وذكر شواهدها من كلام الكندى.

القسم الثانى: ما مضى يعتبر أهم الملاحظات حول منهج التصنيف لدى الكندى، والتى استطعنا استخلاصها مما قدمه الدارسون لفلسفته، فإذا انطلقنا إلى مصنفاته نفسها فسنجدها تمنحنا مجموعة من الملاحظات الأخرى التى تكمل لنا بقية أجزاء منهج التصنيف عنده، ومن ذلك:

١- أن ((غرض الفيلسوف فى علمه: إصابة الحق، وفى عمله: العمل بالحق، لا الفعل سرمدا، لأنا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق، ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة وجود كل شىء وثباته الحق))[١]، فليس هناك ما نفعله لأجله فى نفسه[٢].

٢- العناية ببيان الغرض من التأليف، وفى ذلك يقول الكندى فى خاتمة الفن الأول من رسالته فى الفلسفة الأولى: ((فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك، بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم، المخبرة عن عورات نحلهم المردية أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا عزه الذى لا يرام...))[٣].

٣- يؤكد الكندى على أمر منهجى فى طلب الحق، وهو أن المعرفة تراكمية، ويذكر ذلك فى معرض تأكيده على ضرورة قيامنا بشكر من سبقنا إلى معرفة شىء من حقنا وكانوا سببا فى معرفتنا به، فيقول: ((بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق – بما يستأهل الحق – أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق، فإذا جمع ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل، فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق... فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا... وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب ما اجتمع بمثل ذلك))[٤].

٤- ويترتب على ذلك منهجيا عند الكندى أنه لا يستحى من طلب الحق من أين أتى، ذلك أن الحق قيمة عليا، وفى ذلك يقول: ((وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغى بخس الحق، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتى به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق))[٥]، والإيمان بتراكم المعرفة، وطلب الحق من أى طريق كمنهج بهذه الصورة التى ذكرها الكندى، يؤثر بشكل كبير على قضية التأثير والتأثر، التى طالما اتهم بها فلاسفة الإسلام.

٥- وبناء عليه يقرر الكندى عدة قواعد مهمة فى منهجه فى التصنيف فيقول: ((فحسن بنا إذ كنا حراصا على تتميم نوعنا، إذ الحق فى ذلك أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من: ١- إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما. ٢- على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل. ٣- وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما. ٤- على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا فى ذلك. ٥- مع الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص الملتبسة؛ توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق))[٦].

٦- وبعد أن يذكر الكندى ما تقدمت الإشارة إليه فى صدر الكتاب يقول: ((فإذ قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر الكتاب هذا فلنتل ذلك بما يتلوه تلوا طبيعيا))[٧]، وهذه إشارة مهمة فى منهج تصنيف الكندى، فإن ترتيب المسائل وتواليها

---

(١) الكندى، رسالة ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٢٥ - ٢٦).

(٢) كما وقع فى بعض الدعوات: كالأدب من أجل الأدب، والإبداع من أجل الإبداع، دون غاية أو هدف إلا الأدب والإبداع نفسه، دون غاية، وهى دعوات وجد من يدافع عنها من أصحاب الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

(٣) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٦).

(٤) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٢ - ٣٣).

(٥) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٣).

(٦) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٣-٣٤).

(٧) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٧).

لا بد أن يكون بما تفرضه طبيعة الأمور، بحيث يتلو التالى السابق تلوا طبيعيا.

٧- وهذا التالى الطبيعى للسابق بعد المقدمات والتمهيدات التى ذكرها هو: الكلام عن الإدراك والمعرفة ووسائلهما(١)، وهو يمثل الفن الثانى من الكتاب، وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى بحسب تعبير الكندى.

٨- ويقرر الكندى منهج البحث فيما وراء الطبيعة بقوله: ((من بحث الأشياء التى فوق الطبيعة أعنى التى لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مُثُلا فى النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية... ومن طلب تمثل المعقول ليجده بذلك، مع وضوحه فى العقل عمى عنه... ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة إذ استعملوا فى البحث عنها تمثلها فى النفس على قدر عاداتهم للحس))(٢).

٩- ويؤكد الكندى صعوبة تعلم ما وراء الطبيعة بخلاف المعتادات فيقول: ((فإن التعاليم إنما يكون سهلا فى المعتادات، ومن الدليل على ذلك سرعة تعلم المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص، أى ما كان حديثا، لعادتهم للحديث والخرافات منذ بدء النشو))(٣).

١٠- ثم يقرر الكندى خطوة أخرى من المنهج بقوله: ((يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم، فإنا إن بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة: هى علة كل حركة، إذن فالطبيعى هو كل متحرك، فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك، فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك... فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك))(٤).

١١- ويؤكد الكندى على مجال البرهان العقلى وأنه محدود لا مطلق فيقول: ((وقد ينبغى أن لا يطلب فى إدراك كل مطلوب الوجود البرهانى، فإنه ليس كل مطلوب عقلى موجودا بالبرهان، لأنه ليس لكل شىء برهان، إذ البرهان فى بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان، لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان فلا يكون لشىء وجود البتة، لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علما البتة، لأنا إن رمنا علم ما الإنسان الذى هو الحى الناطق الميت، ولم نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت، لم نعلم ما الإنسان إذن))(٥).

١٢- ثم يقرر الكندى قاعدة منهجية هامة للغاية أن لكل علم منهجه، ويقول فى هذا الصدد: ((ينبغى أن لا نطلب الإقناعات فى العلوم الرياضية، بل البرهان، فأما إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية، وكذلك لكل نظير تمييزى (يتم تمييزه بالنظر والفكر) وجود خاص غير وجود الآخر، ولذلك ضل أيضا كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم جرى على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار، وبعضهم جرى على عادة الحس، وبعضهم جرى على عادة البرهان، لما قصروا عن تمييز المطلوبات، وبعضهم أراد استعمال ذلك فى وجود مطلوبه، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات وإما للعشق للتكثير من سبل الحق، فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا، ولا فى العلم الإلهى حسا ولا تمثيلا ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهانا، ولا فى أوائل البرهان برهانا))(٦).

١٣- بعد أن يوضح الكندى فيما مضى منهج البحث الفلسفى فيما يراه، ينتقل إلى تناول الاصطلاحات التى يحتاج إلى استعمالها فى العلم، ويرى أن هذا ينبغى أن يكون تاليا للمنهج فيقول: ((فإذ تقدمت هذه الوصايا، فينبغى أن نقدم الفوائد التى نحتاج إلى استعمالها فى هذه الصناعة، فنقول: إن الأزلى...))(٧)، ثم تناول العديد من المصطلحات أو المفاهيم الفلسفية

---

(١) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٧ - ٤١).
(٢) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٢) باختصار.
(٣) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٢).
(٤) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٣ - ٤٤) باختصار.
(٥) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٤) باختصار.
(٦) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٤ - ٤٥).
(٧) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٤٥).

بالتفصيل مثل: الأزلى، والزمان، والجرم، والحركة، وعلاقة هذه الثلاثة الأخيرة بعضها ببعض، وينتهى من بحثه فيهـا إلى أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا، وأنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له[1]، ثم يتناول ذلك من دليل آخر من جهة التبدل والتركيب والائتلاف[2]، ثم يذكر بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعـل فى ماضـيه ولا آتيه[3]. وبهذا يكون الكندى قد انتهى من الفن الثانى وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى وهذا الحرص على استفتاح الكلام ببيان المصطلحات إلى رسائله الأخرى، ويؤكد على هذه القاعدة بقوله فى رسالة إيضاح تناهى جرم العالم: ((فلنقـدم الآن الـشرائط الوضعية، ولنبين معانيها التى نقصد بها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم))[4]. ويبين الدكتور أبو ريدة المعنى بقوله فى الهامش: ((لعله يقصد بهذه العبارة: المقدمات التى لا بد من وضعها، والاتفاق على قبولها قبل الكلام فى البرهان)).

١٤- ينتقل بعد ذلك فى رسالة الفلسفة الأولى إلى الفن الثالث من الجزء الأول، يقول فى صدره: ((وقد يتلـو مـا قدمناه البحث عن الشىء هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك))[5]، ثم أخذ فى بيان أنه ليس ممكنا.

١٥- وبعد أن يفرغ من تقرير ذلك ينتقل إلى مباحث الألفاظ حيث يقرر أن كل لفظ فلا يخلو مـن أن يكـون ذا معنى أو غير ذى معنى، فما لا معنى له لا مطلوب فيه، والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب، فليس من شـأن الفلـسفة استعمال ما لا مطلوب فيه، وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كليا أو جزئيا، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئيـة، لأن الجزئيات ليست بمتناهية، وما لم يكن متناهيا لم يحط به علم[6]، ثم أخذ فى بيان معنى الذاتى، والجوهرى، والجنس، والفـصل، وغيرها من الكليات، ثم تكلم عن الوحدة والكثرة[7].

١٦- يفضى الكلام بالكندى عن الوحدة والكثرة إلى الفن الرابع، وهو الجزء الأول: بأى نوع توجد الوحـدة فى المعلولات، وما الواحد بالحق، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة، ويتكلم فيه عن الواحد بالعدد، والواحد بالصورة، والواحـد بالجنس، والواحد بالمساواة[8].

١٧- ينتهى الكندى من بحثه فى الواحد إلى أن الواحد الحق ليس هو شىء من المعقولات[9].

١٨- ومن جهة أخرى يؤكد البيهقى على أمر منهجى مهم فى بعض تصانيف الكندى، وهو الجمع بين أصول الـشرع وأصول المعقولات، فيقول: ((وله تصانيف كثيرة، وقد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع، وأصول المعقولات))[10].

١٩- ومن حيث اللغة الاصطلاحية: فإن الكندى يمتاز بالحرص على اشتقاق اصطلاحات عربية أصيلة، مثل: الإنية (ما يقابل الحقيقة) على خلاف فى أصله، المائية (الماهية)، الأيس (الموجود)، الهوية، ويعبر عن تعلم الفلسفة بقوله ((قنية علم الأشياء بحقائقها))[11]، ((العظم))[12]، وإن كان قد قام بتعريب مصطلحات أخرى مثل: الهيولانى[13].

٢٠- واللغة الفلسفية العربية كانت فى أوائل عهدها، من ثم لن نتوقع أن نجد سلاسة التعبير، ورونقه عند الكندى،

---

(١) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٥٤).
(٢) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٥٥).
(٣) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٥٥- ٥٦).
(٤) الكندى، رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٠).
(٥) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٥٨).
(٦) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٦٠).
(٧) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٧٠).
(٨) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٨٣ – ١٠٣).
(٩) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ١٠٤ - ١٠٧).
(١٠) ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٤١).
(١١) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٢٧، ٣٥). وقد علق الأستاذ الدكتور أبو ريدة تعليقا ضافيا على الإنية (ص ٢٧- ٣٠)، وضح اشتقاقه، والمراد به فى الاستعمال الفلسفى، وطرح العديد من الأمثلة الأخرى على لغة الكندى الاصطلاحية. كما علق تعليقا مهما على (الأيس والليس) وذلك (ص ١٣٤).
(١٢) الكندى، رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٠).
(١٣) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨، ٣٩).

وهو المفتتح لهذا الباب فى العربية، وإن كان هو فى الكلام المعتاد البعيد عن اللغة العلمية يتمتع بقدر لا بأس به من نصاعة الأسلوب العربى القديم، كما نجده فى الصفحات الأولى من رسالته ((فى الفلسفة الأولى))، تلك الصفحات التى هى كالمقدمة والتمهيد للرسالة، والتى امتلأت بكثير من العبارات العربية الجميلة، والألفاظ الفصيحة.

٢١- يعتنى الكندى ببيان المراد من كلامه، وتفصيل أسسه وأصوله، ومن نماذج ذلك عنايته ببيان مراده بالفلسفة الأولى، وهى ترجمة رسالته الشهيرة، فيقرر أننا لسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وأن علة وجود كل شىء وثباته: الحق، وأن علم الحق الأول هو علة كل حق، وأن علم العلة أشرف من علم المعلول، وأننا نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته، ويقرر ذلك بتفصيل[١]، لينتهى منه إلى أنه بحق ما سمى علم العلة الأولى: الفلسفة الأولى، إذ جميع الفلسفة منطو فى علمها[٢]. ويقول فى رسالة له: ((وقد رسمت من ذلك حسب ما رأيته لك كافيا، على رسم مسألتك أن نرسم لك من ذلك، إذ كان يحتاج إلى قول كثير جمل تقع كالأسس، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها))[٣].

٢٢- يهتم الكندى فى تصنيفه بتقرير القواعد والمقولات الفلسفية، فمن ذلك: ((لسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة)) – ((علة وجود كل شىء وثباته: الحق)) – ((كل ما له إنية له حقيقة))[٤] – ((علم الحق الأول هو علة كل حق)) – ((علم العلة أشرف من علم المعلول)) – ((نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته))[٥] – ((إعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها))[٦] – ((المحسوس كله ذو هيولى أبدا، فالمحسوس أبدا جرم وبالجرم))[٧] – ((ويحق ما كان الوجود وجودين: وجود حسى، ووجود عقلى))[٨] – ((الأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس)) – ((الأجناس والأنواع غير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الإنسانية هى المسماة: العقل الإنسانى))[٩] – ((كل معنى نوعى وما فوق النوع فليس متمثلا للنفس؛ لأن المثل كلها محسوسة، بل هو مصدق فى النفس محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا))[١٠]، ((الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا))[١١]، ((معرفة ما يعرض للشىء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائية الشىء))[١٢]، إلى غير ذلك من القواعد والمقولات التى يزخر بها كلامه.

٢٣- وفى رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، والتى أثبت فيها أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة، يوضح الكندى طريقته فى تقرير الأدلة بجعل مقدماتها من الأشياء المألوفة التى لا يستطيع الخصم إنكارها فيقول: ((إن الأشياء المألوفة أحرى ما قدمت فى إيضاح ما دعت الحاجة إلى إيضاحه، ولأن كثيرا ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم إليه اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة، وإنكارها... براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم، أو جلهم، أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لنحسم أدواء الألفاظ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له قريبة – كما ظن كثير ممن لم يتخرج فى صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف على آثار الطبيعة – قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم))[١٣]، ويعلق

---

(١) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٢٦ – ٣١).
(٢) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣١).
(٣) الكندى، رسالة أنه توجد جواهر لا أجسام، ضمن الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ١٧٧).
(٤) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٢٦).
(٥) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٠).
(٦) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٦).
(٧) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨).
(٨) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨).
(٩) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨).
(١٠) الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٨-٣٩).
(١١) الكندى، رسالة ((فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٢).
(١٢) الكندى، رسالة فى ماهية النوم والرؤيا، ضمن الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ١٩١).
(١٣) الكندى، رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٣٩- ١٤٠) باختصار.

الدكتور أبو ريدة على هذا بقوله: ((هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة فى تفكير الكندى، فهو تفكير يسير على المنـــهج الرياضى المنطقى المحكم الذى يقوم على تحديد المفهومات ووضع المقدمات وإثباتها، ثم السير فى الاستدلال على أساســها، وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعى له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة فى العقل، والتى لا تحتاج إلى برهان، وهذا الداعى هو قطع الطريق على أهل اللجاج المكابرين من جهة، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يراد إيضاحه من جهة أخرى))(١).

٢٤- ويقرر الكندى أمرا مهما فى ختام رسالة ((إيضاح تناهى جرم العالم))، وهو أن على المصنف أن يلتزم بما وعد به، وفى ذلك يقول: ((فهذا فيما وعدنا إيضاحه فى كتابنا هذا كاف))(٢).

٢٥- ويؤسس قاعدة مهمة أيضا فى منهجه التصنيفى بقوله: ((وقد حرصت على أن يكون هذا الكتاب مـستغنيا بنفسه مع ما قدمت))(٣)، بحيث يكفى قارئه عن مراجعة غيره، ولا يحتاج معه إلى شىء آخر، وهذا أمر مهم للغاية فى التصنيف.

٢٦- ثم يؤكد الكندى على قاعدة مراعاة جمهور الخطاب بقوله: ((مع أنا قد كثرنا المقاييس فى هذه الطلبة فى غـير هذا الكتاب من كتبنا، واجتلبنا عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية، فأما فى كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيـف المؤنة عنك فيه باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل))(٤). فأوضح الكندى أنه لا بد من مراعاة المخاطب بالكتاب، واستعمال الأدلة المناسبة له التى يسهل عليه الاستفادة منها. وهذه القاعدة المهمة فى منهج تصنيف الكندى نجدها فى العديد من رسائله الأخرى فيقول أيضا: ((فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذى لا اية له... وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافيا بقدر موضعك من النظر))(٥)، ويقول أيضا: ((... فهمت ما سألت من وضع ما كنـت سمعتنى أوضحه بالقول من وحدانية الله عز ذكره ومن تناهى جرم العالم... فى كتاب يكون حافظا على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم، وأن أوجز لك القول فى ذلك إيجازا لا يكون معه تفريق للفهم ولا حاجز عن حفظ... ولعمرى ما هذا الموضع بمستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر والحسن المعتبر وأيد بمثل فهمك، وحرس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك))(٦). ويقول فى موضع آخر: ((ولولا ما يعرض فى إسعافك بما سألت من إظهار وحدانية الله... لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توغل درج الفلسفة الأولى الشامخة، والعوم فى أدنى لجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التى لا يروم أطرافها مهرة النواتية إلا بأتقن عدة وأكمل نجدة، لكان الشغل بتتميم ما نتناول ورمت تتميمه لأهل لساننا مـن الأشـياء العمقية الأغوار أقوى قاطع وأمس مانع من ذلك...))(٧). ومراعاة جمهور الخطاب عند الكندى ليس فقط بالحديث معه بمـا يناسب مستواه العلمى، بل أيضا بالحديث معه بما يرفع من ذلك المستوى ويرقيه إلى مستويات أعلـى، وفى ذلـك يقـول الكندى فى أحد رسائله: ((فرسمت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك، وبعض ما هو زائد فى تحديد بصر عقلك إلى حقائق الأشياء، وأغراض الخير الداعى إلى ذاته المراد لها، لا لغيرها))(٨).

٢٧- ونستفيد أيضا من عبارات الكندى الماضية حرصه على عدم تفريق فهم القارئ، وأن يكون الكلام موجزا بما يسهل على القارئ استرجاعه وحفظه إن شاء.

٢٨- وتبرز أيضا فى العبارة الأخيرة التى نقلناها فكرة الانتقال بالفكر الفلسفى من مرحلة القـول (الـشفهى) إلى مرحلة الكتابة، ليكون ذلك أحفظ للفكر، وأحكم للفهم.

٢٩- كما بين الكندى أن من الموضوعات ما تحتاج إلى إطالة وإطناب عند مخاطبة العوام، أما من تمتع بدرجة كافية

---

(١) أ/د أبو ريدة، مقدمة رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٣٧).
(٢) الكندى، رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٥).
(٣) الكندى، رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٥).
(٤) الكندى، رسالة إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٥-١٤٦).
(٥) الكندى، رسالة ((فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا اية له))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص
(٦) الكندى، رسالة ((وحدانية الله وتناهى جرم العالم))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٧).
(٧) الكندى، رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن كتاب: الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ١٦٥).
(٨) الكندى، رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس، ضمن الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ٢٠٨).

من النظر والاعتبار فالإيجاز فى حقه أولى.

هـ - مقارنة بين منهج التصنيف عند أرسطو والكندى فى الفلسفة الأولى: بعد أن يفرغ الدكتور أبو ريدة من عرضه القيم لأهم آراء الكندى فى رسالته فى الفلسفة الأولى يعلق على ذلك بقوله: ((ويمكن أن نقول باختصار: إنه على حين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وهو المسمى ((فى الفلسفة الأولى)) عبارة عن مجموعة مقالات تعوزها الخطة المرسومة وأن ترتيب هذه المقالات موضع نقد، فإن كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى له خطة مرسومة، وفيه تبويب، ويسير سيرا منظما نحو غاية معينة هى إثبات وجود الله أو العلة الأولى التى لأجلها يسمى الكتاب فى الفلسفة الأولى))(١).

ومع قصر هذه الإشارة المهمة فإنها فى لب موضوع بحثنا ((مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية))، وتعطينا معايير محددة لمنهج التصنيف الفلسفى عند الكندى:

أ) له خطة مرسومة. ب) وفيه تبويب.

ج) ويسير سيرا منظما نحو غاية معينة هى إثبات وجود الله أو العلة الأولى.

ومن الممكن من خلال مطالعة كلام الكندى أن نقف على بعض معايير التصنيف الأخرى عنده من ذلك:

أولا: عدم ذم من كان سببا فى معرفتنا بشىء من الحق، وفى ذلك يقول الكندى رحمه الله: ((ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته))(٢).

ثانيا: السعى إلى جمع شذرات الحق من كل مذهب حتى يجتمع أكبر قدر منه، وفى ذلك يقول الكندى رحمه الله تعالى: ((لم ينل الحق - بما يستأهل الحق – أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل، فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائل الحقية...))(٣).

ثالثا: استحسان الحق مهما كان قائله، وفى ذلك يقول الكندى: ((وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق))(٤).

و- نقد لمنهج التصنيف الفلسفى عند الكندى: يؤكد الدكتور أبو ريان على الصفة التلفيقية فى فلسفة الكندى، فتقسيمه للفلسفة مستمد من تقسيم أرسطو لها، فهو يقسمها إلى قسم نظرى، وقسم عملى، أما القسم النظرى الذى يكون غرض الفيلسوف فيه نظريا أى إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوحدانية، وأما القسم العملى لمعرفة الحقيقة فهو الطريق الأفلاطونى فيذكر الكندى أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد العقل والقلب، وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة، والفلك والموسيقى، وينتهى بالجدل الذى هو أسلوب معرفة الفلسفة، فالرياضات مقدمة للفلسفة، يقول الدكتور أبو ريان: ((كان الكندى إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتا من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث، وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الأسكندر الأفروديسى، ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفى، بل ظهرت فى صورة مجموعة من الآراء المفككة التى اختيرت من

(١) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٢٤).
(٢)الكندى، ((فى الفلسفة الأولى))، (ص ٣٢).
(٣)الكندى، فى الفلسفة الأولى، (ص ٣٢).
(٤)الكندى، فى الفلسفة الأولى، (ص ٣٣).

بين خليط كبير من الأفكار والآراء، وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الإسلامية، وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشىء لكى تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة))(١).

وإن كنا نميل مع باحثين آخرين – خلافا لما ذكره الدكتور أبو ريان - إلى أنه رغم صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندى، إلا أنه قد استطاع أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفى(٢).

أما بخصوص الفلسفة الطبيعية فقد عرض لها الكندى أيضا فى عدة رسائل نستكشف منها أنه يتبع طريقة أيضا التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى أن للوجود علة قصوى هى الله، ويفسر الكندى فعل الإبداع على أنه إحداث فى الزمان، أى أن العالم مخلوق حادث، وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم، ويحاول الكندى إقامة البرهان على حدوث العالم، مخالفا بذلك أرسطو وموافقا للعقيدة الإسلامية، ولآراء المتكلمين فى عصره، ويقوم دليل الكندى على تحديد معنى الزمان والحركة، وأن كل ما فى العالم متحرك، ثم يثبت حدوث الزمان والحركة، ومن ثم حدوث العالم(٣).

وبالإضافة إلى ذلك فقد أصلح الكندى بعض الأخطاء التى وقع فيها أرسطو فقد اعتقد أرسطو خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس، ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى، هى القوى الغضبية، والقوة الشهوانية، والقوة العقلية. وقد أدرك الكندى حقيقة الموقف الأفلاطونى، وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحانى بسيط له قوى ثلاث(٤).

فإذا كان الكندى أرسطى النزعة فى علم الطبيعة فإنه كان مخالفا لأرسطو فى قضية قدم العالم، ومتمسكا (يعنى الكندى) بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع، وهذا شأن متكلمى الإسلام جملة، معارضين للدهرية وأرسطو(٥)، ومهما كانت الموضوعات التى بحثها هى نفس الموضوعات التى بحثها الحكماء الأقدمون لكن تناوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين، ولا سيما إذا مست عصبا دينيا(٦)، ويقرر الكندى رحمه الله تعالى ذلك بصورة قاطعة حيث يقول: ((ولعمرى إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه، وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعا بالمقاييس العقلية، التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس))(٧).

وبعد ما مضى من حديث عن منهج التصنيف عند الكندى يمكننا أن نقرأ بعين ناقدة رأى الدكتور النشار حين يذهب إلى أن الكندى والفارابى وابن رشد مقلدة لليونان، وهم متفلسفة لا فلاسفة، وأن الفلاسفة المسلمون الحقيقيون هم المتكلمون المسلمون من سائر الفرق الإسلامية ويأتى أولهم العلاف، ثم المعتزلة والأشعرية والماتريدية والشيعة، وأن العقلانية الأصيلة عند الكندى وابن رشد مستفادة من المعتزلة والماتريدية(٨)، وأكد على أن هناك تخبطا فكريا نجده لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين خاصة الفارابى(٩).

بينما يرى الدكتور أبو ريدة بعد دراسته المتأنية للكندى من خلال النصوص العديدة التى قام بتحقيقها أنه يتصف بالتفلسف والأصالة بالقدر الذى يسمح به نشأة العلوم فى وقته، ويؤكد على أننا نجد عنده شبيها بما نجده عند كبار المفكرين(١٠)، ويصفه أيضا بأنه بطل عربى جرىء مخلص يحمل الراية مدافعا عن أصول العقيدة الإسلامية فى مواجهة التيارات

---

(١) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣١٧).

(٢) أ/د مرحبا، الكندى، ص ٣٩. ود/ خالد حربى، الكندى والفارابى – رؤية جديدة، ص ٢٥.

(٣) انظر مثلا: الكندى، فى الفلسفة الأولى، (ص٤٥-٥٨). وانظر: أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣١٩ - ٣٢٢).

(٤) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣٢٣).

(٥) أ/د أبو ريدة، رسالة ((فى وحدانية الله))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٥٥).

(٦) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٤٠).

(٧) الكندى، رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن كتاب: الكندى (فلسفته – منتخبات) للدكتور مرحبا، (ص ١٧٤).

(٨) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/١٨، ١٠٧).

(٩) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/٨٤).

(١٠) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٧).

الإنكارية المعادية، وأيضا أمام الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية، ويزعمون أنهم يدافعون عن الدين[١].

كما ذكر عدة قضايا فى ثنايا دراساته الضافية لرسائل الكندى، كان للكندى فيها رأى مخالف لأرسطو ومن ذلك، وما ذكره الدكتور أبو ريدة عن أصالة الكندى الفلسفية وافقه عليه باحثون آخرون ذكروا مظاهر أخرى لأصالة الكندى، فمن ذلك:

١- مذهب الكندى فى إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية كما زعم أرسطو.

٢- تحديد بعض المفهومات كالأزلى والفعل والفاعل والمتناهى واللامتناهى، مما هو أساس لمذهب الكندى الفلسفى المخالف لمذهب أرسطو [٢].

٣- تناهى الزمان، وبما أنه لا جرم بغير مدة، فوجود الجرم ذو نهاية، فيمتنع أن يكون قديما، ومن هنا أثبت الكندى حدوث العالم، وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك يعنى جرم العالم[٣].

٤- كما أن الكندى يقول بالإبداع وبفعل المبدع فى كل شىء، من ثم فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان المنزلة وما فيها من عقيدة خلق العالم لا من شىء سابق عليه، وعقيدة تفرد الإله بالخلق، ومن القول على صورة فلسفية إجمالية بسريان الفعل الإلهى فى كل الأشياء، ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرا ما للمذهب الأفلاطونى الجديد، لأننا لا نجد هنا شيئا عن العقول أو النفوس، ولا عن الفيض المتدرج كما نرى ذلك عند الفارابى مثلا[٤].

٥- ويؤكد الدكتور أبو ريدة على أن رسالة ((فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز)) تحتوى أفكار مميزة وجوهرية فى فلسفة الكندى، وأن اليونان لم يتوصلوا بتفكيرهم إلى ما وصل إليه الكندى، أخذا من عقيدة الإسلام بوجود خالق فعال بذاته، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها، ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه، بل كل ذلك فعله الذى لا نعرف كنهه، وهذا التحديد لمفهوم الفعل والفاعل عند الكندى فى مقابل تصورات اليونان يعتبر عنصرا أساسيا فى تفلسف فيلسوف العرب[٥].

٦- ويذكر باحثون آخرون أنه رغم كون قسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم، لكن الجديد فى هذا التقسيم ما ورد فى عبارة الكندى من أن هذه الأقسام جميعا هى ما جاءت به الرسل والأنبياء، وقد ذكرنا الكلام على ذلك بالتفصيل فى محله[٦].

٧- وتدور رسالة ((مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له)) حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل لكنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان، يقول الدكتور أبو ريدة: ((وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه، وما يؤدى إليه ذلك من أن اللامتناهى المؤلف قد وجد بالفعل، وهذا ما يبطله الكندى بالدليل. وأساس فلسفة الكندى أن كل ما يحدث فهو متناه من أوله، ومن آخره أيضا مهما ازداد، وتناهى الأشياء يدل على أن لها بداية، فهى حادثة محتاجة إلى محدث مخالف لها))[٧].

٨- والطبيعة عند أرسطو تبحث فى الكائنات المركبة من مادة وصورة، ولذلك كان كتاب النفس عند أرسطو جزءا من البحث فى العلم الطبيعى، لكن الكندى خالفه، حيث قسم العلوم الطبيعية قسمين: ما كان مركبا من مادة وصورة، وهى

---

(١) أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ٩).
(٢) انظر: أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٣).
(٣) انظر: أ/د أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٤). أ/د مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٧٣ وما بعدها).
(٤) انظر: أ/د أبو ريدة، مقدمة رسالة ((فى الفاعل الحق الأول))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٣١ – ١٣٢).
(٥) انظر: أ/د أبو ريدة، مقدمة رسالة ((فى الفاعل الحق الأول))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول، ط ٢، (ص ١٣١ – ١٣٣)، باختصار وتصرف يسير.
(٦) الكندى، فى الفلسفة الأولى، (ص ٣٥).
(٧) أ/د أبو ريدة، مقدم رسالة ((فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له))، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول (ص ١٤٨).

الأجسام، وما كان مستغنيا عن الطبيعة قائما بذاته غير محتاج إلى الأجسام ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة، يريد بذلك النفس[1].

٩- ومن جهة أخرى فإن أرسطو لا يقول بغير جوهرين (الهيولى والصورة)، لكن الكندى لا يكتفى بهما، ويضيف إليهما ثلاثة جواهر أخرى لا يتقوم الجسم إلا بها: المكان، والزمان، والحركة، ويكتب فيها رسالة مستقلة سماها (كتاب الجواهر الخمسة)، وإذا كان أرسطو يقول بالحركة قبل الكندى، والعلم الطبيعى عنده هو علم الحركة، إلا أن الحركة عند أرسطو لم ترتفع إلى مستوى الجوهر، وكذلك الحال بالنسبة للزمان والمكان كانا عند أرسطو مجرد مقولتين لم يبلغا مرتبة الجوهر، وشتان بين الجوهر والمقولة[2].

١٠- والكندى فى قضية النفس ((يميل إلى مذهب أفلاطون وأفلوطين، ولا يأخذ عن أرسطو شيئا فى هذا الصدد))[3]، فقد رفض الكندى الأخذ برأى أرسطو المادى فى النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام، وآثر عليه أفلاطون الذى يقول بروحانيتها وخلودها[4].

١١- كما أن النزعة الرياضية الواضحة عند الكندى، والتى سبق الكلام عنها، هى أحد الاختلافات الجوهرية بين فلسفة أرسطو وفلسفة الكندى[5].

١٢- وإذا كان الكندى لم يأخذ بمذهب أرسطو فى النفس، فإنه تابع فى العقل نظرية أرسطو المعدلة بشرح الإسكندر الأفرودويسى[6].

١٣- أما رأى الكندى فى الله تعالى وصفاته، فهو إسلامى معتزلى النزعة[7].

لقد قدم الكندى للمكتبة العربية حوالى (٢٤٠) مصنفا بحسب حصر ابن النديم فى الفهرست فى علوم الفلسفة المختلفة[8]، فمن المفترض أننا سنجد لديه منهجا واضحا للتصنيف، ساعده على تصنيف كل هذا العدد الكبير من المصنفات، ((فمن الغريب حقا أن نجد الكندى – وهو الذى يعيش فى باكورة الفكر الإسلامى – يشمل بجهوده كل جوانب المعرفة الإنسانية فى عصره، ويضيف إليها ما يفوق قدرة مفكر عربى عاش فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى، وهو أكثر أصالة من كثيرين جاءوا بعده، وطبقت شهرته الآفاق، فهو مؤلف مكثر، ترك آثارا غنية بالفكر والمعرفة فى جميع الميادين... وهو فى كتاباته يتسم بالإنصاف من نفسه ومن خصمه، والتزام أقصى حدود التجرد، وهو من القلائل الذين تعد موضوعيتهم سمة مدهشة تستوقف النظر، والكندى هو أول من حذا حذو أرسطو فى تفكيره ونهجه وتأليفه، بل إن أرسطو يتبوأ مكانا بارزا فى فهرست كتبه، ومع ذلك فهو أول من خالفه من الفلاسفة الإسلاميين، ووصل بأدوات أرسطاليسية إلى نتائج مغايرة للحكيم اليونانى، وتبدو أصالته وإبداعه واستقلال شخصيته فى اختيار ما اختار من أرسطو ورفض ما رفض، لقد أخذ بمقدار وترك بمقدار...))[9].

لقد طرح بعض الباحثين المعاصرين تساؤلا عن الكندى وهل استطاع أن يكون مدرسة علمية لها أصولها ومميزاتها، وإن وجدت مثل هذه المدرسة فما هى الأسس التى قامت عليها، وانطلقت منها ؟[10]

(١) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١١٣-١١٤).
(٢) أ/د مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٧٠ - ٧١).
(٣) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٢٣٩).
(٤) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٤٠)، وقد تناول القضية بالتفصيل (ص ١٠٣ – ١١٢).
(٥) لمزيد من التوسع حول هذه القضية: أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ١١٧ – ١٣٧).
(٦) أ/د الأهوانى، الكندى فيلسوف العرب، (ص ٢٦٠).
(٧) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٤٠).
(٨) ابن النديم، الفهرست، (١/٢٥٥-٢٦١).
(٩) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى (فلسفته – منتخبات)، (ص ٧).
(١٠) أ/د خالد أحمد حربى، الكندى والفارابى - رؤية جديدة، ص ١١.

ونحن إذ نطرح معه هذا السؤال نؤكد على أن أحد مقومات المدرسة العلمية: منهج التصنيف، بالإضافة إلى المقومات الأخرى كالمذهب الفلسفى، والمنهج العلمى... إلخ.

وبقدر ما أكد العديد من الباحثين المعاصرين على أصالة الكندى الفلسفية[١]، بقدر ما أكد آخرون على مدى تأثيره فى الفلسفة الإسلامية بحسبانه الأب الشرعى للتفكير الفلسفى فى الإسلام، والمؤسس الحقيقى للفلسفة الإسلامية[٢].

وختاما وفى ضوء ما تقدم يمكننا أن نحكم حكما صحيحا على مدى مصداقية قول دى بور عن الكندى أنه: ((لم يكـن عبقريا مبتكرا بوجه من الوجوه))، ولقد كان د/ أبو ريدة مصيبا ومحقا فى رده على ذلك بقوله: ((هذا حكم لا أساس له، بـل الكندى فيلسوف مبتكر بالمعنى الذى يعتبر به غيره مبتكرا، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك))[٣].

٢- منهج التصنيف الفلسفى عند أبى بكر الرازى (ت ٣٢٣ هـ)[٤]:

أبو بكر محمد بن زكريا الرازى عالم موسوعى، وفيلسوف حقيقى دون منازع، وإن ا مه كثيرون فى عقيدته، ولكن يبدو لنا أنه كان سليم العقيدة[٥]، ولعل هذا يرجع لدور الرازى الذى أسهم كمؤسس لعلم مقارنة الأديان أو الملل والنحل، والذى لا يعنى فيه صاحبه بالنفى أو الإثبات وإنما يلتزم بحدود الوصف والتفسير فحسب، ولم يكن الرازى بحال ما ملحدا أو خارجا يكيد لعقائد الإسلام أو يتناولها بالتجريح وهو يعرض لصنوف العقائد والنحل ويستوقفه ما يجده فيها من غرابـة[٦]،

---

(١) اعتنت أ/د فوقية حسين، بالحديث عن أصالته فى مقالة (الكندى فيلسوف العرب الأول)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ٤٩ - ٩٧).

(٢) أ/د محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندى فلسفته – منتخبات، (ص ٨).

(٣) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، مع تعليقات د/ أبى ريدة (ص ١٨٠).

(٤)وللاستزادة بخصوص أبى بكر الرازى وفلسفته وأهم آرائه: - ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٤٦، ٧٢). - ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٢١ – ٢٢). - ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٤١٤-٤٢٧). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ١٤٧-١٥٢). - أ/د عبد اللطيف العبد، أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى. - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات فى تاريخ العلوم عند العـرب (١) - مقـدمات وبحوث، الممارسة الإكلينيكية عند أبى بكر الرازى (ص ٢٠٩-٢٥٠) - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى. - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٤٢ - ٣١٣). - أ/د يمنى طريف الخولى، من منظـور فلـسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٣١ - ١٣٢) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية.

(٥) فى مقالة فيما بعد الطبيعة المنسوبة للرازى – وقد رجح محققها صحة نسبتها له - ما يقطع بقوله بأن للعالم خالقا مختارا حيا عالما حكيما، ويرد فيها علـى الطبائعيين وغيرهم (انظر مثلا: ص ١١٦، ١١٨)، وللرازى أيضا كتب مفقودة ذكرها ابن أبى أصيبعة فى ترجمته، وهى تدل بمجرد عناوينـها دلالـة واضحة على عدم صدق هذه الا امات، من ذلك: ((كتابه فى أن للإنسان خالقا متقنا حكيما، وفيه دلائل من التشريح ومنافع الأعضاء تدل علـى أن خلق الله لا يمكن أن يقع اتفاقا))، و ((كتاب فى أن للعالم خالقا حكيما))، و ((كتاب إلى على بن شهيد البلخى فى تثبيت المعاد غرضه فيه النقض على من أبطل المعاد ويثبت أن هناك معادا))، ومن أثبت المعاد فقد أثبت النبوة ولم ينكرها، كما أنه أنكر على المانوية فى كتابه الطب الروحانى (ص ٩١ – ٩٢) وفى السيرة الفلسفية (ص ١٠٥، ١٠٧)، وله كتاب ((فيما جرى بينه وبين سيسن المنانى يريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه))، فكيف يتهم بعد ذلك بالمانوية، أما ما نسب إليه من تأليف كتاب (مخاريق الأنبياء) فلم يصح نسبته إليه، وقد نفى نسبته ابن أبى أصيبعة نفسه، وأكد أنه منحول عليـه، بـل الصواب أنه ألف – على ما ذكر ابن النديم فى الفهرست – ((فيما يرد به إظهار ما يدعى من عيوب الأنبياء))، وقد اهتم أستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد بمناقشة هذا الا ام ودفعه والرد عليه، راجع: ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء (ص ٤١٤-٤٢٧)، ابن النديم، الفهرست، (١٠٣/١). أ/د عبـد اللطيف العبد، أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى، (ص ٦٦- ٨٠). أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكـر الإسـلامى، (ص ٢٧٠ – ٢٨٠). أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ١٧٧ – ١٧٨ بالهوامش)، كما تناول بالتفصيل مسألة ا امه بالإلحاد وناقشها بالتفصيل (ص ١٧٧ – ٢٠٤)، وانتهى فيها إلى دفع هذه التهمة عنه دفعا قاطعا، ومن خلال نصوص الـرازى نفسه، وأن فحص آراء الرازى فى مشكلات وجود العالم بين القدم والحدوث والزمان والغائية والعناية والقصد والشر لهى خير بيان للكشف عن فكـر الرجل بما يجعله جديرا بالانتساب إلى جوهر الفكر الإسلامى، وأن موقفه من النبوة لا يختلف فى جملته ومن حيث المبدأ عن موقف الأشاعرة وجماعة من أهل السنة وبعض كبار الفلاسفة المسلمين كابن سينا، وأنه لم ينازع فى وجود النبوة، وإنما نظر فى مسألة ضرور ا أصلا فى ضوء العقل، ولعل ما أحنـق خصومه عليه من المتكلمين والفلاسفة جميعا، تجاوزه لأرسطو ولأفلاطون والمشائين من الفلاسفة، بنفس درجة تجاوزه للمتكلمين وأدلتهم جميعا، مما أحنق عليه الراكنون للتقليد من الطائفتين.

(٦) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ١٧٩ بالهامش).

كما يرجع فى شىء منه إلى موقفه العقلى المتفرد، ويمكننا اعتبار الرازى ممثلا للنـزعة الإنسانية فى الحضارة الإسـلامية[1]، وهو صاحب منهج عقلى تجريبى يصل به إلى غايته الممكنة ويلتزم بحدوده المشروعة، ووعيه بحدود هذا المنـهج وعناصـره وتطبيقه له تطبيقا رشيدا استباق محمود نسجله لعالمنا الكبير، وهو على خلاف الكثيرين من دعاة المنهج لا نجد عنده انفصالا بين المنهج والموضوع، أو ازدواجية فى الفكر، ولكننا نلمس بالفعل الوحدة الحقيقية بين منهج المعرفة وموضوعها وبين النظر والعمل، ولا نعدو الصواب إن قلنا إنه تجسيد لمفهوم الحكيم[2].

لقد كان أبو بكر الرازى فى الطب جالينوس العرب، وفى الفلسفة فيلسوف الإسلام، وكان ممثلا للاتجـاه المنـهجى المقنن فى الدراسات الأخلاقية، ولذا يمكن اعتباره مصلحا اجتماعيا إلى جانب كونه عالما وفيلسوفا، كما نلاحظ من خـلال نصوص الرازى وفلسفته أنه يستخدم الشك المنهجى وقد سبق بذلك كلا من الغزالى وديكارت، وتدل مؤلفاته الكيميائيـة على نـزعة عقلية أصيلة، فهو فيلسوف تجريبى لا يفصل الفكر عن المادة[3].

وهناك العديد من سمات المنهج العلمى عند أبى بكر الرازى التى تشكل أساسا لمنهج التـصنيف الفلـسفى عنـده، وسنعرض لها من خلال قسمين:

<u>القسم الأول</u>: ملاحظات مستخلصة من كلام الدارسين له، فمن ذلك[4]:

١) يعتبر الرازى العقل هو جوهر الإنسان على الأصالة، ((وقد حبانا الله به لنبلغ من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا، وأجداها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غـير الناطق حتى ملكناها... وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا... وإذا كان هـذا مقداره ومحله فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه... بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته... بل نروضه ونذللـه ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره و يه))[5].

٢) يصدر الرازى فى موقفه الفلسفى دائما من العقل، فبالقسمة العقلية انقسم الطب إلى جسمانى، وروحانى ((فـأمر سيدى الأمير بإنشاء كتاب وأن أسمه بالطب الروحانى فيكون قرينا للكتاب المنصورى الذى غرضه فى الطـب الجـسمانى وعديلا له))، وبالعقل ((نلنا الطب الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا...))، وبه أيضا ننال الطب الروحانى الـذى هـو ((الإقناع بالحجج والبراهين فى تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصر عما أريد ا ولئلا تجاوزه))[6]، وفى حدود هذا الإطـار العقلى يقدم الرازى طبه الروحانى معتمدا على الأساليب العقلية المحضة فى دفع الرذائل وتحصيل الفضائل، دون أن يـستدل فى أى مسألة أخلاقية مما ذكرها بدليل نقلى واحد، مما يجعل كلامه يصلح لمخاطبة الناس جميعا، وليس أهل دين بخصوصهم، وإن لم يخل كلامه من نـزعة إيمانية واضحة، وسعى لتحصيل رضا الله تعالى من وراء إصلاح الأخلاق، وكراهة للتقصير فى الدين[7].

٣) إن المطلوب من الإنسان هو الاجتهاد وبذل الوسع والجهد، وإن لم يبلغ الغاية، وفى ذلك يقول الرازى: ((إذ كل من نظر واجتهد هو المحق وإن لم يبلغ الغاية))، والمرء ((إذا اجتهد وشغل نفسه بالنظر والبحث فقد أخذ فى طريق الحق))[8]،

---

(١) للاستزادة بخصوص الـ عة الإنسانية فى الحضارة الإسلامية راجع: أ/د عبد الرحمن بدوى، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى.
(٢) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٩، ١٠، ١٧١).
(٣) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٤).
(٤) راجع بخصوص ذلك: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٣١ - ١٧١) باختصار واسع.
(٥) أبو بكر الرازى، الطب الروحانى، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٧ - ١٨، نشرة كرواس). وانظر: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٣١).
(٦) أبو بكر الرازى، الطب الروحانى، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٥، ١٨، ٢٩).
(٧) انظر مثلا: الطب الروحانى، (ص ١٧، ١٩، ٢٣، ٤٨، ٧٣).
(٨) أبو بكر الرازى، المناظرات بين الرازيين (ص ٢٩٦، ٣٠٣، ضمن الرسائل الفلسفية نشر كرواس).

ويقول أيضا مؤكدا على الفكرة نفسها: ((إن شك شاك فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له إلا البحث والنظر جهده وطاقته، فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولا وإن فإنه لا يكاد يعدم الصواب فإن عدمه – ولا يكاد يكون ذلك – فالله تعالى أولى بالصفح والغفران إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع، بل تكليفه وتحميله عز وجل لعباده دون ذلك كثيرا))(١).

٤) استطاع الرازى التخلص من نقيصتين سادتا فى تصنيف العلوم من قبل: أولاهما: تقسيم العلوم إلى علوم عقلية عليا (شريفة)، وعلوم مادية دنيا (وضيعة). وثانيتهما: الحرص على أن تظل العلوم العقلية الرفيعة بمنأى عن الاهتمام العام اللهم إلا عن صفوة العقلاء. أما عند الرازى فيتسع العلم ليشمل علوم الدنيا، وعلوم الشريعة، وتصبح الصورة المثلى للعالم عنده هى صورة الجمع بين حياة التأمل والعمل فى ذات الوقت.

٥) استوفى الرازى فى نظريته للعلم شروط الكلية والعموم، فنادى بضرورة إدراك الكلى والعام المشترك فى الجزئيات، وأن صواب الفكرة لا يرتبط بأشخاص بعينهم، وإنما صدقها عاما وكليا لكل من يلتزم بأدلة البرهنة عليها.

٦) كان الرازى على وعى مبكر بالتفرقة بين قضايا العلوم الصورية الاستنباطية والتى يكون صدقها ضروريا افتراضيا، وبين العلوم الطبيعية التى يكون صدقها احتماليا لقيامها على استقراء الجزئيات، فهى معارف تقريبية وليست يقينية، وهو فى ذلك يتجاوز نظرية العلم الأرسطية القائمة على اشتراط اليقين فى كل معرفة علمية حتى ولو كان فى مجال العلوم الطبيعية، بناء على جعل العلوم الرياضية هى المثل الأعلى. ومن ثم يفرق الرازى بوضوح بين مجال الاستنباط الصورى الضرورى، وبين الاستقراء التجريبى الاحتمالى.

٧) التأكيد على أهمية التوسع فى معرفة علوم الجدل والفلسفة والطبيعيات والمنطقيات، وذلك لمجرد النظر فى كتبه، فيكون معرفة كل ذلك أولى بالمصنف فى هذه العلوم، وفى ذلك يقول: ((وينبغى أن يكون للناظر فى كتبنا هذه حظ من الكلام الجدلى، لأنه إن لم يكن له ذلك لم يكد يبلغ أقصى غايتها، ولا يكمل نفعه بها))، بل ((إن من لم يعن بالأمور الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية فهو متهم فى علمه، ولا سيما فى صناعة الطب))(٢).

٨) العلم الصحيح عند أبى بكر الرازى هو ما يقوم على أساس من البرهنة وقوانين الاستدلال، وليس على مجرد المعرفة اللفظية وبلاغة التعبير.

٩) يرى الرازى أن النظر والبحث هو طريق سمو النفس وترقيها، فيقول: ((من نظر واجتهد بلغ الغاية، ولأن الأنفس لا تصفو إلا بالنظر والبحث))(٣).

١٠) تتسم مؤلفات الرازى بالأمانة العلمية، وتدل على ما كان له من الصبر وحب العمل، وأنه لم يجد لذة فى الدنيا غير العلم والعمل والتأليف(٤).

١١) العناية فى مجال البحث بما أغفله السابقون ولم يتعرضوا له، ولذلك يتوجب على ((المتأخر فى الزمان أن يتطلب ما أغفلته الأوائل وطوته... وأغمضت الكلام فيه))(٥)، من ثم فينبغى أن يكون مجال البحث والتصنيف دائما هو فى إكمال جهود السابقين وسد الثغرات التى تركوها، وليس فى اجترار ما قرروه. ولهذا يرى الرازى أنه ينبغى على المتأخر أن يكون

---

(١) أبو بكر الرازى، الطب الروحانى، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ٩٦). وانظر: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٣٣).

(٢) أبو بكر الرازى، المدخل التعليمى، (ص ٦٦)، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٣٨).

(٣)أبو بكر الرازى، رسائله (ص ٣٠٣) نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٤٠).

(٤) أ/د عبد اللطيف محمد العبد، أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى، (ص ٤٠ – ٤١)، وقد تناول فى المصدر السابق نفسه الحديث بالتفصيل عن الرازى والتأليف (ص ٣٠ – ٥١).

(٥)أبو بكر الرازى، رسالة فى الداء الخفى (ورقة ١ نسخة خطية) نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٤١).

أفضل علما من المتقدم نتيجة للتطور العلمى والتراكم المعرفى المفترض بشرط أن يكون غاية المتأخر استكمال ما جـاء بـه القديم: ((فإن قيل: ما الذى يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فهما من القدماء. قلت: إنى لا أرى أن أطلق ذلك إلا بعد أن أشترط فى وصف هذا المتأخر فى الزمان بأن أقول: إذا كان مكملا لما جاء به القديم))(١).

١٢) يؤكد الرازى على وجوب تحصيل معارف السابقين، وأن الخبرة الشخصية والذاتية لا يمكن أن تصل بالإنسان إلى أدنى مراتب القارئ لكتب العلم، مما يؤكد على مفهوم تراكم العلم والمعرفة عند الرازى، وفى ذلك يقول: ((مـن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ولا يشعر بها البتة، ولا يمكن أن يلحق بها فى مقدار عمـره، ولو كان أكثر الناس مزاولة للمرضى، ما يلحق بقارئ الكتب أدنى مزاولة، فيكون كما قال الله عز وجل {وكأين من آيـة فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون} [يوسف، ١٠٥]...))(٢).

١٣) ضرورة نقد المعارف والعلوم، وتعضيد صحتها وثبوتها بأكثر من طريق ككـلام الـسابقين، والقيـاس، والتجربة، وفى ذلك يقول: ((ما اجتمع عليه الأطباء وشهد عليه القياس وعضدته التجربة فليكن أمامك وبالضد))(٣)، ويعنى وما لم يشهد عليه أكثر من طريق فى العلم والمعرفة فاجعله وراءك ولا تعتمد عليه.

١٤) ويمكن من خلال كلام الرازى فى مؤلفاته تبين أن العلم عنده هو علم بالعام وبالشامل، لا بما هو جزئى متفرق فى عالم الحس، وكان الرازى على بينة بأن التجريد والتعميم صفتان تلزمان بالضرورة لكل معرفة علمية، وأن المعرفة بالواقعة الجزئية الواحدة معزولة عما سواها من الوقائع المماثلة لاتكون علما، ويلزم عن خاصية التجريد الحرص على صـياغة لغـة العلم بما يرتفع بها عن الارتباط بالمحسوس وصولا إلى ما هو عام ومتفق عليه، وللرازى جهوده الموفقة فى تأصيل المـصطلح العلمى العربى، كما يعتنى الرازى فى مجال العلوم التطبيقية بالتجربة التى تقوم عنده على تكرار الحدوث، وهو فى ملاحظاتـه وتجاربه كثيرا ما يذكرنا بما عرف بعد ذلك واستقر من أصول البحث العلمى مثل عوامل الاتفاق والاختلاف والجمع بينهما والتغير النسبى، على أن العلاقة بين التجربة العملية والفرض النظرى علاقة جدلية عند الرازى، والعمل لا ينفصل عن النظر عنده، كما أن الموضوعية خصيصة أساسية من خصائص النظر العقلى، وسمة من سمات البحث العلمى عند الرازى، وهـو بالفعل نموذج لذلك النمط من كبار العلماء الذى يسيطر على أهوائه ولا ينحاز لرأى ولا يخدع نفسه(٤).

القسم الثانى من الملاحظات: نستطيع فى ضوء الاستخلاصات السابقة التى أبداها الدارسون لمنهج تصنيف أبى بكـر الرازى أن نقرأ بعض نصوصه وعباراته ذات الدلالة فى مقام بحثنا، فمن ذلك:

١- ((العلم والعدل والرحمة بإطلاق)) - ((اقتناء العلم واستعمال العدل)) لخص الرازى بتلك العبـارتين موقفـه الفلسفى العام، ذلك ((أن الأمر الأفضل الذى له خلقنا وإليه أجرى بنا ليس هى إصابة اللذات الجسدانية، بل اقتناء العلـم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذى لا موت فيه ولا ألم))، ((وإنه لما كان البارئ عـز وجل هو العالم الذى لا يجهل والعادل الذى لا يجور، وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق، وكان لنا بارئا ومالكا وكنا لـه عبيدا مملوكين، وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سننهم كان أقرب عبيد الله جل وعـز إليـه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم، وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعا: إن الفلسفة هى التشبه بالله عز وجل بقدر ما فى طاقة الإنسان))(٥).

---

(١) أبو بكر الرازى، كتاب الشكوك (ص ١) نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الـرازى، (ص ٤٢).

(٢) أبو بكر الرازى، المرشد أو الفصل، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٤٩).

(٣) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، (ص ٤٢١)، وراجع: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الـرازى، (ص ٥٠).

(٤) للتوسع بخصوص ذلك، والاطلاع على شواهده عند الرازى انظر: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٧١ - ١٤٨).

(٥) أبو بكر الرازى، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٠١، ١٠٨).

٢- وقد أعلى الرازى من شأن التأليف والتصنيف للغاية، واعتبر أن ذلك من أدل الدلالة على كونه فيلسوفا وأنه يستحق هذا اللقب بجدارة، فيقول فى معرض دفاعه عن نفسه ضد خصومه بعد أن ذكر ما هى السيرة الفلسفية التى يستحق المتصف بها لقب الفيلسوف: ((وإذا قد بينا ما أردنا بيانه فنرجع ونبين ما عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر أنا لم نسر بسيرة إلى يومنا هذا - بتوفيق الله ومعونته – نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفا، وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة عنه من قصر فى جزئى الفلسفة جميعا – أعنى العلم والعمل – بجهل ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به... أما فى باب العلم من ِقبل أنا لو لم تكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعا عن أن يمحى عنا اسم الفلسفة فضلا عن مثل كتابنا البرهان – فذكر طرفا من مصنفاته -... وبالجملة فقرابة مائتى كتاب ومقالة ورسالة خرجت عنى إلى وقت عملى هذه المقالة فى فنون الفلسفة من العلم الطبيعى والإلهى... فإن لم يكن مبلغى من العلم المبلغ الذى أستحق أن أسمى فيلسوفا فمن هو ليت شعرى ذلك فى دهرنا هذا))(١).

٣- وللرازى كلام قيم عن الاستدراك والتعقب والتذييل والوعى بالتطور العلمى والتراكم المعرفى الذى ينبغى أن يتصف بها المصنف، ومتى يمكن له ذلك فيقول: ((إن سئلت عن السبب الذى من أجله يستدرك المتأخرون فى الزمان على أفاضل القدماء بمثل هذه الاستدراكات. قلت: إن لذلك أسبابا: منها السهو والغفلة الموكلة بالبشر. ومنها: غلبة الهوى على الرأى، فإنه ربما طمس الهوى عين الرأى فى رجل من الناس لأمر ما حتى يقول فيه خطأ... ومنها: أن الصناعات لا تزال تزداد وتقرب من الكمال على الأيام... فإن قيل لى: هذا يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فيها من القدماء ؟ قلت: إنى لا أرى أن أطلق ذلك إلا بعد أن أشترط فى وصف هذا المتأخر فى الزمان بأن أقول: إذا كان مكملا لما جاء به القديم))(٢).

٤- ويؤكد على ضرورة اتصاف المصنف بالنقد وعدم التسليم، والأخذ بما نسميه الآن الشك المنهجى، فيقول فى مقدمة كتابه الشكوك على جالينوس: ((إن صناعة الطب والفلسفة لا تحتمل التسليم للرؤساء والقبول منهم ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه، كما ذكر ذلك أيضا جالينوس فى كتابه منافع الأعضاء، حيث وبخ الذين يكلفون أتباعهم وأشياعهم القبول منهم بلا برهان... وأما من لامنى وجهلنى فى استخراج هذه الشكوك والكلام فيها فإنى لا أرتفع به ولا أعده فيلسوفا إذ كان قد نبذ سنة الفلاسفة وراء ظهره وتمسك بسنة الرعاع من تقليد الرؤساء وترك الاعتراض عليهم... هذا أرسطوطاليس يقول: اختلف الحق وفلاطن وكلاهما صديقان، إلا أن الحق لنا أصدق من فلاطن...))(٣).

٥- وأبو بكر الرازى مدرك تمام الإدراك لمشكلات مناهج التصنيف، وطريقة إصلاحها فيقول فى صدر كتابه المرشد أو الفصول بما يوضح الأسس العامة لمنهج التصنيف عنده: ((دعانى ما وجدت عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلها وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس إلى أن أذكر جوامع الصناعة الطبية، وجملها على طريق الفصول، وأتحرى فى ذلك الإيضاح والتمثيل، وترك الإغراق والوغول فى الغوامض، وما يقع فيه من الخلاف ويحتاج إلى البحث والنظر، ليكون مدخلا إلى الصناعة وطريقا للمتعلمين))(٤).

٦- مع إيمان أبى بكر الرازى بالعقل، فإنه على وعى تام بمجاله وحدوده، ومن ذلك قوله فى معالجة الخوف من الموت الذى قد يعترى بعض الناس: ((إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس إلا بأن تقنع أنها تصير من بعد الموت إلى ما أصلح لها مما كانت فيه، وهذا باب يطول الكلام فيه جدا إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر))، يعنى أنه لا بد فيه من

---

(١) أبو بكر الرازى، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٠٨ - ١٠٩).

(٢) أبو بكر الرازى، الشكوك على جالينوس (نسخ خطية، ق ١ – ٢)، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٢٢٢).

(٣) أبو بكر الرازى، الشكوك على جالينوس (نسخ خطية، ق ١ – ٢)، أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٢٢٣).

(٤) أبو بكر الرازى، كتاب المرشد أو الفصول، مع نصوص طبية مختارة، تحقيق ألبير زكى إسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦١ م، نقلا عن: أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، (ص ٢٢٤).

الرجوع إلى الخبر حيث البرهان العقلى لا يكفى وحده فى هذا الباب[1].

٧- والرازى حريص كل الحرص على الحياد الموضوعى، ولا ينسى كفيلسوف أخلاقى نظرته كطبيب يعالج الجميع وليس المسلمين فقط، ولهذا يقدم العلاج – فى مسألة الخوف من الموت مثلا – للمتشرع الذى يؤمن بأن هناك من بعد الموت ما هو أصلح، كما يقدمه لغير المتشرع الذى يعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد، فيحاول الرازى أن يقدم له علاجا من عرض الخوف من الموت الذى قد يصاب به بعض هؤلاء كوسواس قهرى[2]، تلك الحيادية الموضوعية، والمسئولية العلمية تجاه المريض كإنسان والتى لا تفصح بنفسها عن عقيدة الرازى فى ضميره ربما تكون – من وجهة نظرنا – أحد أسباب ما اتهم به الرازى، وإن كانت عباراته لا تخلو من مضمون عقيدى يشير إلى إيمانه المطلق بالله ورسوله، وفى هذا يحدثنا بعد أن يفرغ من ذكر علاج من يقول بفناء النفس من مرض الخوف من الموت: ((وأيضا فإنى أقول إنى قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه. وأقول: إنه يجب أيضا فى الرأى الآخر وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الخير الفاضل المكمل لأداء ما فرضت عليه الشريعة المحقة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم، فإن شك شاك فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له إلا البحث والنظر جهده وطاقته، فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولا وان فإنه لا يكاد يعدم الصواب، فإن عدمه – ولا يكاد يكون ذلك – فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع بل تكليفه وتحميله عز وجل لعباده دون ذلك كثيرا))[3].

٨ - إلا أنه فى مقابل هذا الحياد الموضوعى، لا ينى عن التصريح بمعتقد نفسه إذا اقتضى السياق ذلك، وناسبه، ومن ذلك قوله فى سيرته الفلسفية: ((إن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا، كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا، وأن الأمر الأفضل الذى له خلقنا وإليه أجرى بنا ليس هى إصابة اللذات الجسدانية، بل اقتناء العلم واستعمال العدل، اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذى لا موت فيه ولا ألم، وأن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إيثار اللذة الحاضرة، وأما العقل فكثيرا ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها، وأن المالك لنا الذى منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لها، رحيم بنا، لا يريد إيلامنا، ويكره لنا الجور والجهل، ويحب منا العلم والعدل... وأن البارئ جل وعز قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة، فلتكن لنا مسلمة لنبنى عليها))[4].

٩- يراعى الرازى التطور النفسى للإنسان بالنسبة إلى تعلقه بالأمر وشغفه به، يقول: ((ولا بد فى أول الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها، وإفراط فى حبها ولزومها، وشنآن المخالفين لها، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها، ورجع إلى الاعتدال))[5]، ويعنينا من ذلك فى مجال بحثنا ملاحظة المرحلة الزمانية التى ألف فيها مؤلف ما كتابه وفى أى طور نفسى هو مما يساعد على ملاحظة منهجه فى التصنيف وتطوره أيضا، وهذه الملاحظة جديرة بالاعتبار خاصة فى مجال التصوف، حيث يتطور الموقف النفسى للصوفى بناء على تطور تجربته الصوفية.

١٠- يمتاز الرازى بنزعة إنسانية واضحة تعم الإنسان كلها بل والحيوان أيضا، وهذه النزعة مؤثرة بوضوح على منهجه فى التصنيف على ما يظهر فى طبه الروحانى على ما سبق الإشارة إليه، وهو يقرر ذلك فى سيرته الفلسفية عندما يقول: ((إنه لما كان الأصل الذى وضعناه من أن ربنا ومالكنا مشفق علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضا أنه يكره أن يقع بنا ألم، وأن جميع ما يقع بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما فى الطبيعة، فلأمر ضرورى لم يكن بد من وقوعه،

---

(١) أبو بكر الرازى، الطب الروحانى، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ٩٢ - ٩٣).
(٢) أبو بكر الرازى، الطب الروحانى، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ٩٣).
(٣) أبو بكر الرازى، الطب الروحانى، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ٩٥ - ٩٦).
(٤) أبو بكر الرازى، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٠١ - ١٠٢).
(٥) أبو بكر الرازى، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٠٠).

ووجب من ذلك أنه لا ينبغى أن نؤلم محسا بتة من غير استحقاق منه لذلك الإيلام، أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه، وتحت هذه الجملة أيضا تفصيل كثير يدخل فيها المظالم جميعا، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان، ويفرط فيه الناس من الكد للبهائم فى استعمالها، فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب عقلى عدلى لا يتعدى ولا يجار عنه، فيوقع الألم حيث يرجى به دفع ما هو أعظم منه... ولما كان ليس للإنسان فى حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضا))[١]، وأبطل الرازى بناء على ذلك طقوس الهند والمانوية مثلا التى تقوم على إيلام النفس، واختار بناء على ذلك الكثير من الاختيارات الأخلاقية، حتى إنه يرى ما يفعله النصارى من الترهب والتخلى فى الصوامع، وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه، ومؤذى اللباس وخشنه ((فإن ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم، وإيلام لها لا يدفع به ألم أرجح منه))[٢].

١١- الاعتدال بين الحدين هو الميزان الأخلاقى الذى اتخذه الرازى ((وما بين الحدين فمباح لا يخرج مستعمله من اسم الفلسفة، بل يجوز أن يسمى ا، وإن كان الفضل فى الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى... فأما مجاوزة الحد الأسفل فخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنانية والرهبان والنساك، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخاط لله تعالى بإيلام النفوس باطلا، واستحقاق للإخراج عن اسم الفلسفة، وكذلك الحال فى مجاوزة الحد الأعلى))[٣].

١٢- يؤمن الرازى بأن من العلم ما يضن به على غير أهله، وكان هذا التقليد معمولا به فى ذلك الوقت، واستخدمه عديد من المؤلفين كأخوان الصفا، والإمام الغزالى، وفى ذلك يقول الرازى فى مقدمة كتابه سر الأسرار: ((لا نستحل هذه الأبواب إلا عند الضرورة، فحرام على من وقع إليه كتابنا هذا أن يظهره لمن ليس منا، أو فاسق، أو سفيه، أو يطلع العامة على ما فيه))[٤].

وختاما فإن ما مضى من ملاحظات عن منهج التصنيف عند أبى بكر الرازى وبعض نصوص من كتبه حول هذا المنهج يجعلنا لا نتفق مع رأى أوليرى الذى ذهب إلى أن مؤلفات الرازى تتصف بالفوضى والتفكك، بينما وصفت كتب ابن سينا بالإسراف فى التنظيم[٥]، وإذا كانت العناية بالتنظيم سمة أساسية فى منهج ابن سينا، فإننا لا نوافق على ا ام الرازى بالفوضى والتفكك فى التأليف، ورسائله التى وصلت إلينا لا تساعد على هذا الا ام، وقد تفرد أوليرى ذا الا ام دون العديد من الباحثين الذين اهتموا بدراسة أبى بكر الرازى.

كما يجعلنا نتعقب بلا تحفظ على رأى ابن صاعد عن أبى بكر الرازى، حيث يقول: ((وقد صنف جماعة من المتأخرين كتبا على مذهب فيثاغورس وأشياعه، وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة، وممن صنف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس، وعائبا له فى مفارقته معلمه أفلاطون، وغيره من متقدمى الفلاسفة فى كثير من آرائهم، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيرا من أصولها، وما أظن الرازى أحنقه أرسطاطاليس وحداه إلى تنقصه إلا ما آتاه أرسطاطاليس وأراد الرازى خاصته مما ضمنه كتابه فى العلم، وكتابه فى الطب الروحانى، وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية فى الإشراك ولآراء البراهمة فى إبطال النبوة، ولاعتقاد عوام الصابئة فى التناسخ...))، ((... وأقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيرا، وألف نيفا على مائة تأليف أكثرها فى صناعة الطب... إلا أنه لم يوغل فى العلم الإلهى ولاعلم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة، وانتحل مذاهب سخيفة...))[٦].

وكل ذلك – فيما رأينا - مجاف لنصوص الرازى التى بين أيدينا، ولمنهجه الذى تقدم بيانه، وإنما يرجع إنكار الرازى

---

(١) أبو بكر الرازى، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٠٣ - ١٠٥).
(٢) أبو بكر الرازى، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٠٦).
(٣) أبو بكر الرازى، السيرة الفلسفية، ضمن رسائل الرازى الفلسفية، (ص ١٠٧ - ١٠٨).
(٤) أبو بكر الرازى، سر الأسرار، (ص ١٣١) نقلا عن: أ/د عبد اللطيف محمد العبد، أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى، (ص ٣٨).
(٥) أوليرى، فى الفكر العربى (ص ١٢٦) نقلا عن: أ/د عبد اللطيف محمد العبد، أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى، (ص ٣٩).
(٦) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٤٦، ٧٢).

على أرسطو إلى اختلاف المنهج، فمنهج أرسطو تجريدى، بينما منهج الرازى تجريبى، وإذ كان العلم الإلهى أو ما وراء الطبيعة أكثره تجريدى يأبى على المنهج التجريبى الذى اختاره الرازى لنفسه منهجا، من ثم فقد كان للرازى موقفه الخاص منه.

٣- منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى (ت ٣٣٩ هـ) (١):

أ- أصالة فلسفة الفارابى
ب- السعادة والجميل والنافع والفضيلة كمدخل لفلسفة الفارابى
ج- نظرية المعرفة عند الفارابى
د- تصنيف العلوم عند الفارابى
هـ- التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابى
و- النزعة الصوفية عند الفارابى
ز- نظرة عامة على منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى
ح- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى

يعتبر كثير من المؤرخين للفكر الفلسفى الإسلامى أن الفارابى هو المؤسس الحقيقى للدراسات الفلسفية فى العالم العربى، والمنشىء الأول لما نسميه الآن ((الفلسفة الإسلامية))، فقد شيد بنيانها، ووضع الأساس لجميع فروعها، ولا نكاد نجد فكرة عند من جاءوا بعده من فلاسفة الإسلام إلا لها أصل لديه، وهو أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة ونظريات

---

(١)وللاستزادة بخصوص الفارابى وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢ – ٧٤). - ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٠ - ٣٥). - ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٦٠٣ - ٦٠٩). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، مع تعليقات د/ أبى ريدة (ص ١٩٢ - ٢٣٧). - أ/ سعيد زايد، الفارابى، وهى دراسة قيمة موجزة عن الفارابى. - أ/د عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لكتاب (إحصاء العلوم للفارابى)، وفيها دراسة ضافية عن أثر هذا الكتاب ومنهجه (ص ٧ - ٥٠). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٥/١ – ٤٥، ٦٩ - ٩٩، ٨٠/٢ – ٨٢، ١٤٤-١٤٥). - أ/د محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، (ص ٢٦٧ - ٣٢٠). – أ/د محسن مهدى، مقدماته الضافية لتحقيقاته بعض نصوص الفارابى مثل: الألفاظ المستعملة فى المنطق، الحروف، الواحد والوحدة، كتاب الملة ونصوص أخرى. – أ/د ألبير نصرى نادر، مقدماته لتحقيق بعض نصوص الفارابى مثل آراء أهل المدينة الفاضلة، والجمع بين رأيى الحكيمين، وفيها معلومات تاريخية مهمة عنها ومقدمة تحليلية لكل كتاب منها. - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٩٩- ٣٤٤). - أ/د عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، (ص ٨١ - ١١٨). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٥٩ - ١٧٩). - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٣٢٥ – ٣٦٢)، وله أيضا دراسة نشرت فى الكتاب نفسه كملحق (ص ٥٠٩ - ٥٣٣) بعنوان: دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو ورأى الفارابى فيها. - أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٣٦ - ٢٦٣). - د/ محمد سليم سالم، ومقدمات تحقيقه لبعض مؤلفات الفارابى مثل كتاب العبارة، والخطابة. – أ/د جعفر آل ياسين ومقدمات أعماله عن الفارابى، مثل: الفارابى فى حدوده ورسومه، ومقدمة تحقيقه لرسالتى: مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم – جوابات لمسائل سئل عنها، للفارابى. - أ/د على عبد الواحد وافى، المدينة الفاضلة للفارابى. – وحول نفس الموضوع (المدينة الفاضلة) دار عملُ فاروق سعد (مع الفارابى والمدن الفاضلة)، مع التعريف بالفارابى ومؤلفاته، وعرض للمدن الفاضلة عند الآخرين. - أ/د عبد الفتاح الفاوى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ١٨٨ - ٢١٢). - تشارلس بترورث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٢ - ٢٥) وفيه ملاحظات قيمة حول مؤلفات الفارابى المنطقية مقارنة بمؤلفات ابن رشد. - د/ ألفت كمال الروبى، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين – من الكندى حتى ابن رشد. - أ/د ماجد فخرى، مقدمة تحقيق كتاب ابن باجه، تعاليق على منطق الفارابى، (ص ٧- ٢٠) وفيها مقارنات موجزة قيمة عن منطق الفارابى وابن باجه، وعن موقف الفارابى من ترتيب الصناعة المنطقية وموضع علم المقولات، وتعليق ابن باجه على ذلك. - مجموعة من كبار الباحثين، الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، ويشمل تسعة بحوث مهمة حول فلسفة الفارابى تناولت فى الباب الأول منهجه، وفى الثانى آراءه، وفى الثالث أثره، من خلال تسعة فصول، فى كل فصل بحث. – أ/د سحبان خليفات، دراسته القيمة للفارابى ولكتابه التنبيه على سبيل السعادة، والتى جعلها مقدمة لتحقيق الكتاب، ووقف فيها عند مصادر الفارابى وأثره فيمن بعده، وأهمية هذا النص باعتباره من أواخر ما ألف الفارابى وغير ذلك من القضايا (ص ٥ – ١٧٦). – أ/د زينب عفيفى، فلسفة اللغة عند الفارابى. - د/ مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابى – دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابى السياسية. - د/ منير سغبينى، نظرية الفضيلة عند الفارابى. - د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى. - موزة أحمد رشد العبار، البعد الأخلاقى للفكر السياسى الإسلامى عند الفارابى والماوردى وابن تيمية – دراسة تحليلية نقدية فى فلسفة السياسة، وما يخص الفارابى منه (ص ١٨١– ٢١٨). أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٠٦ - ١٠٩) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية. - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٥-١٦٨).

الفلاسفة، ويتحدث فى مؤلفاته حديث الخبير عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق بينها(١).

إن أولى خطوات الفارابى (٢٥٩ هـ - ٣٣٩ هـ) – والذى يعتبر عند بعض الدارسين فيلسوف المسلمين بالحقيقة(٢)، وأول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى(٣) - فى التفلسف أنه قد آمن إيمانا مطلقا بوحدة الفلسفة فى ذا ا، وما كان أمام الفارابى وقد داخل روعه أن الفلسفة معصومة من الخطأ إلا أن يعمد إلى فكرة وحدة الفلسفة فيدافع عنها دفاعا يمكنه من الانتقال من فكرة وحدة الفلسفة إلى فكرة التوفيق بين الشريعة والحكمة (بناء على وحدة الحق)، فبدأ أولا بإزالة ما قد يتوهم من خلاف داخل النطاق الفلسفى، حتى إذا ما أصبحنا أمام حقيقة فلسفية واحدة انتقل ثانيا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة(٤).

يقول ابن سبعين(٥) فى الفارابى: وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق.

إلا أنه يمكن وصف فلسفة الفارابى بأ ا فلسفة تلفيقية حاول فيها – على ما سبق الحديث عنه - الجمع بأى صورة بين رأى الحكيمين، ولقد كان لذلك الخلط العجيب والشنيع فى تاريخ الفكر الفلسفى بين آراء الفلاسفة والذى حدث فى مدرسة الإسكندرية الفلسفية أثره الخطير والسيىء على مصير الفلسفة الإسلامية(٦).

وإذا كان الشائع عن فلسفة الفارابى أ ا فلسفة مثالية، فالحقيقة أن الفلسفة كلها مثالية، لأ ا محاولة لتغيير الواقع فى الآراء والسلوك، فى المعتقدات وفى الأخلاق، فهى تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية، فكل فلسفة إذن هى مثالية ذا الاعتبار، فالمذهب الذى يرسمه الفيلسوف إنما هو مذهب يؤمن بأن من الممكن تحقيقه، وفى هذا الإطار يمكننا فهم فلسفة الفارابى وخاصة فى مدينته الفاضلة(٧).

ويرى بعض الباحثين أنه لا يفهم الفارابى إلا من خلال معرفتنا لنظرية الفيض، فالفلسفة الفيضية هى أساس كل تفكير فارابى، فالمعرفة الإنسانية عنده مرتبطة مباشرة بنظام الوجود العام، وهى مرتبطة أيضا بتسلسل الموجودات عن الأول، فكما أن الوجود بدأ بالوحدة وينتهى إلى الكثرة، كذلك تبدأ المعرفة الإنسانية النظرية وفى حركة معاكسة لحركة الفيض من الكثرة إلى الوحدة، لأن المعرفة رجوع من أدنى إلى أعلى، رجوع من الكثرة إلى الوحدة، فدرجات الإدراك عند الفارابى ليست فى الواقع سوى مراحل هذا الصعود من المحسوس إلى غير المحسوس أى من الكثرة إلى الوحدة(٨).

أ- أصالة فلسفة الفارابى: تطرقنا إلى الفارابى بصفة عامة عند تناولنا قضية أصالة الفلسفة الإسلامية(٩)، ونميل إلى الجانب الذى يرى تمتع الفارابى بالقدر الكافى من النظر والحرية والتفلسف الذى يمنحه الحكم بالأصالة الفلسفية، وأنه - على ما تؤكد أ/د فوقية حسين - لم يكن أرسطاليسيا، أو أفلوطينيا وإنما صدر فيما قدمه من كتابات فلسفية عن أصول إسلامية وطيدة، استقاها من واقع احتكاكه بمفاهيم الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة(١٠)، ولهذا نتفق مع أ/د حسن حنفى على ضرورة إرجاع الفارابى إلى حضارته الإسلامية بعد أن أخرجه الباحثون منها وعلى رأسهم المستشرقون، وجعلوه شارحا لأرسطو، وهو فى حقيقة الأمر حكم بين الشراح وبين أرسطو، وهو أيضا حكيم مثل أرسطو يعيد النظر ويكشف

(١) أ/د على عبد الواحد وافى، المدينة الفاضلة للفارابى، (ص ١١).
(٢) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢).
(٣) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٣٢٨).
(٤) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٦٤).
(٥) ضمن مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام، لماسنيون. نقلا عن:.
(٦) أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٣٢٩).
(٧) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٤٧).
(٨) د/ منير سغبينى، نظرية الفضيلة عند الفارابى، (ص ١١٨ - ١١٩) باختصار وتصرف. وانظر أيضا بخصوص الفلسفة الفيضية عند الفارابى: أ/د ألبير نصرى نادر، مقدمة تحقيق (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابى، (ص ١٧ - ٢٢).
(٩) انظر هنا: (ص ١٤٦).
(١٠) اعتنت أ/د فوقية حسين، ببيان جوانب أصالته فى مقالة (الفارابى بين الإيجاد والإبداع)، ضمن كتاب (مقالات فى أصالة المفكر المسلم)، (ص ٩٨ - ١٣٥).

عن الحقائق، سواء اتفق مع أرسطو أم اختلف، مكملا ما نقص، ومستبعدا ما زاد، ومحولا أقواله إلى نظرية خالصة فى العقل، وهو بحث اجتهادى قد يخطئ ويصيب(١).

ومن جهة أخرى فإننا إذا استقرأنا مؤلفات الفارابى لوجدنا أن التأليف يعادل الشرح من حيث الكم، فإذا كان للفارابى حوالى مائة مؤلف أو أكثر بقليل، فإن التأليف يوازى نصفها تقريبا، وهذا يدل على أن الفارابى كان مؤلفا كما كان شارحا، وأن لقب المعلم الثانى لا يعنى فقط شارح أرسطو، بل يعنى أيضا أنه مؤلف مثل أرسطو(٢).

على أن الفارابى موقفا نقديا واضحا عند تعرضه بالشرح لأرسطو، فيطلع أولا على شروح السابقين عليه، ويقارن بين ما يقوله أرسطو وبين ما يقولونه، ويوازن بينهما، ويكشف أخطاء الشراح ويبين أسبابها، ويعيب عليهم أن لم يغوصوا فى أعماق الذهن الأرسطى، وكما يوجه نقده إلى الشراح يوجه نقده إلى أرسطو نفسه، ومن ذلك قوله: ((والمفسرون أيضا لم يذكروها، كذلك لم يضع أرسطوطاليس المقدمات المتضادة هاهنا، ولا ذكر مناسباتها، ولا ذكر المفسرون السبب فى تركه أيها))، ويقول أيضا: ((قصدنا فى هذا القول إثبات أقاويل وذكر معان يقضى بها بمن عرفها إلى الوقوف على ما أثبته الحكيم فى صناعة الشعر، من غير أن تقصد إلى استيفاء جميع ما يحتاج إليه فى هذه الصناعة، وترتيبها إذا الحكيم لم يكمل القول فى صناعة المغالطة فضلا عن القول فى صناعة الشعراء))، فما يفعله الفارابى مع الشراح فإنه يفعله مع أرسطو نفسه، فقد كان الفارابى باحثا عن الحق مثل أرسطو، ومقارنا آراء أرسطو بما يبدو له أنه الحق، فنجده خلال الشروح ينتقد أرسطو ويصحح أخطاءه، فهو شرح وتقويم، عرض ونقد، نقل وحكم، إكمال للنقص(٣).

لقد قدم الفارابى شروحه من خلال نسق كلى شامل هو المذهب الأرسطى، وهذا أقرب إلى إعادة البناء منه إلى الشرح، والبناء هو دخول المنطق والطبيعيات والإلهيات فى نسق فلسفى واحد هو نسق الفارابى، ويحاول إخضاع مؤلفات أرسطوطاليس نفسه إلى نسق عقلى واحد، وذلك أن أرسطو ترك مؤلفاته بلا نظام أو ترتيب، وهو ما حاول تلاميذه وشراحه من بعد تلافيه، ونبه عليه الفارابى فى رسالته فيما ينبغى تقديمه قبل تعلم الفلسفة، واضعا نسقا عقليا آخر للأشياء التى يحتاج إليه فى تعلم كتب أرسطو(٤).

ومما يؤكد أصالته - على سبيل المثال – أن أكثر مؤلفاته عمقا ودراسة للغة وفقهها، وهو كتاب الحروف يعد أيضا من أكبر مصنفاته فى الفكر العربى عامة، والفلسفة الإسلامية وفقه اللغة العربية خاصة، ورغم أن الكتاب يعد تفسيرا لكتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، إلا أن بين الكتابين فروقا ظاهرة، ترجع إلى استفادة الفارابى من علوم العربية، فلم يتكئ على الألفاظ والمعانى التى جاء بها أرسطو فى ما بعد الطبيعة، بل اعتمد على الشواهد العربية، وأهمل أبوابا من كتاب أرسطو لم يتناولها بالشرح(٥).

والفارابى حين يهتم بأرسطو لا يهتم به من الناحية الشخصية بل باعتباره واضع العلوم، فيسميه صاحب المنطق، فهدف الفارابى هو العلم وليس العالم، الموضوع وليس الشخص، وسواء كان العالم والشخص أرسطو أم غيره، فإن ما يهم الفارابى هو علم المنطق، وهو علم مستقل عن واضعه وقائم بذاته، ويتعامل الفارابى مع الفلسفة اليونانية كلها على هذا النحو اللاشخصى فيتحدث عن أصحاب العلم الطبيعى، وأصحاب التعليم، وأصحاب العدد... إلخ(٦).

---

(١) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٦٧).
(٢) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٦٩).
(٣) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٧٦، ٧٩، ٨٠)، بتصرف واسع، وقد ذكر فى الهوامش العديد من نصوص الفارابى المؤيدة لذلك، والنصان المذكوران منقول من كتاب العبارة (ص ١١٧)، مقالة فى قوانين صناعة الشعراء (ص ١٩٤، مؤلفات الفارابى ج٢).
(٤) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٩٥ - ٩٨) باختصار وتصرف.
(٥) أ/د زينب عفيفى، فلسفة اللغة عند الفارابى، (ص ٤٤).
(٦) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٨٠ - ٨١) باختصار وتصرف، وقد ذكر شواهد عدة لذلك من نصوص الفارابى.

لقد بلغ الفارابى بالفكر العربى فى كتابه الحروف أوجه فى تفهم أمور العلم واللغة، وضرورة التعبير الصحيح عما ينظر الإنسان فيه وبعقله، فلا يستغنى عنه قراءته من يشتغل فى تأريخ الفلسفة واللغة، ويجب أن يمعن النظر فيه من يقصد فهم الصلة بين نمو العلوم واللغة التى يعبر بها عن العلوم والمجتمع الذى تنمو فيه[1].

ونعتقد أن اطلاع الفارابى الواسع على لغته العربية وفقهه بها هو أحد وجوه الأصالة التى تمتع بها، والذى انعكس على فكره الفلسفى والمنطقى، ((ولقد ظهر أثر إتقانه وولعه باللغة العربية فى مصنفاته المنطقية والفلسفية، ككتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق، وكتاب القياس الصغير، وكتاب المدخل، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، ففى معظم هذه المؤلفات وغيرها عرض الفارابى لمباحث منطقية وفلسفية يبدو فيها أثر العلم اللغوى فى صناعة الفكر والفلسفة... إن التحليل الفارابى للغة لفت الانتباه إلى العلاقة التى لا تنفصل بين أبعاد ثلاثة: اللفظة كوعاء نظرى، والمعنى الذى تثيره هذه اللفظة فى الذهن، والجانب الدلالى للفظة فى العالم الخارجى))[2].

على أن فقه اللغة عند الفارابى يتسع إلى غير اللغة العربية، فهو لا يحلل العربية وحدها بل يضم إليها الفارسية واليونانية وغيرها، مما يؤكد على أن الرأى الشائع بأن المسلمين شراح اليونان رأى مبتسر، لأن المسلمين تمثلوا الحضارات المجاورة كلها يونانية أو فارسية أو هندية أو رومية، والفارابى يتجاوز اللغات ويتحدث عن علم اللغة العام كبناء وراء اللغات المتعددة، ويسميه علم اللسان[3]، وهذا التجاوز لحضارة اليونان يدل على البعد الحضارى العام للفكر الإسلامى، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن متلهفة على التراث اليونانى بل كانت متفتحة على تراث الحضارات كلها، بصرف النظر عن مصدره، فما يهم هو الفكر لا المصدر، فى حين أن حكم الاستشراق يقوم على إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر بسبب العنصرية الحضارية الدفينة فى أعماق الوعى الأوربى[4].

لقد كان الفارابى هو الأبعد أثرا فى تطور الفكر الفلسفى عند المسلمين، ونكاد أن نمسك فى مذهبه بمفاتيح أغلب المشكلات الحقيقية التى عالجها الفلاسفة المسلمون من بعده، سواء فى الطبيعة أو ما بعد الطبيعة أو الأخلاق وغيرها[5].

ورغم ما تقدم فإنه فى الحقيقة يمثل وجهة نظر الباحثين والدارسين لفلسفة الفارابى، ولا يمثل وجهة نظر الفارابى نفسه، أما هو نفسه فيرى أن الفلسفة تدوولت وتطورت إلى أن استقرت على ما هى عليه أيام أرسطو تناهى النظر العلمى إلى ذلك، بحيث لا يمكن المزيد عليها ولا المراجعة، وإنما فقط صناعة تعلم وتعليم، وهكذا حصر الفارابى دوره الفلسفى – بل ودور غيره أيضا – فى التعلم والتعليم، واستيعاب ما وضعه أرسطو، يقول الفارابى بعد أن استعرض تطور الأساليب الفلسفية من الطرق الخطبية والإقناعية إلى السوفسطائية إلى الجدلية: ((... فلا تزال تستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية، فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست هى كافية بعد فى أن يحصل اليقين، فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفى خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية... ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمى، وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط، ويكون تعليمها تعليما خاصا، وتعليما مشتركا للجميع، فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، والمشترك الذى هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية، غير أن الخطبية والشعرية هما أحرى أن تستعملا فى تعليم الجمهور ما قد استقر الرأى فيه وبصح بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية))[6].

---

(١) أ/د محسن مهدى، مقدمة تحقيق الحروف للفارابى، (ص ٢٧).

(٢) أ/د زينب عفيفى، فلسفة اللغة عند الفارابى، (ص ٤٥، ٦٨)، وللتوسع راجع: المصدر نفسه (ص ٣٧ – ٩٤).

(٣) انظر بخصوص هذا: الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ٥٧ - ٦٦).

(٤)أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٨٨ - ٨٩) باختصار وتصرف.

(٥) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٨). وكمثال انظر تأثير كتابه (الواحد والوحدة) فيمن بعده كالتوحيدى وابن باجه وابن رشد: أ/د محسن مهدى، مقدمة تحقيق كتاب الواحد والوحدة للفارابى، (ص ١٩، ٢٣).

(٦) الفارابى، الحروف، (ص ١٥١ - ١٥٢).

إذن فالفارابى يرى أن الفلسفة قد بلغت كمالها، ولم يعد موضع فحص فيها، وأنه لم يبق إلا استيعابها تعلما وتعليمها على الوجه الصحيح، ومن الظاهر أن هذه الغاية هى بالفعل التى تحكم اتجاهات الفارابى الفلسفية، وهى التى وجهته فى عامة مصنفاته، وأدت به إلى ما أدت به من أنظار نقدية أثناء محاولته للفهم الصحيح للفلسفة بالتعلم، وتوصيلها على الوجه الصحيح بالتعليم، من ثم أتى نقده لشراح أرسطو فيما أخطأوا فيه فى الفهم، وأتى تعديله لبعض المباحث والأمثلة الشارحة بما يليق باللغة العربية. وأيضا فى هذا الإطار الواحد الذى وضع فيه الفلسفة تأتى محاولته للجمع بين رأيى الحكيمين.

إن تأمل عامة مصنفات الفارابى يصل بنا إلى تأكيد هذا التصور، حيث يأتى كثير منها كمداخل للفهم، وكيفية ترتيب علوم الفلسفة، ومن أين يبدأ بتعلمها، ووضع تصور عام للفلسفة تعلما وتعليما وتأثيرا فى المجتمع ككل جمهوره وخاصته، بحيث تؤتى الفلسفة ثمرتها بحصول السعادة للجميع.

يتراءى من خلال ذلك أن الفارابى بدا كأصيل رغم أنفه، وأنه بالفعل تجاوز دوره الذى وضعه لنفسه محجما لقدرته على التفلسف.

وبالإضافة إلى ما تقدم من وجوه لأصالة الفارابى، فقد قدم بالفعل من المفاهيم الفلسفية الجديدة ما هو جدير بالحكم بأصالته، مثل مفهوم (واجب الوجود النسبى) الذى - من حيث هو - يدخل فى مقولة الممكن، وهو الذى سيسميه فلاسفة الإسلام بعد ذلك بواجب الوجود بالغير(1).

ب- السعادة والجميل والنافع والفضيلة كمدخل لفلسفة الفارابى: ما دامت السعادة – فى فلسفة الفارابى - هى الغاية القصوى التى نسعى إلى تحقيقها فلا بد أن نبحث فى السبل والأمور التى بها يمكن الوصول إليها، ويمكن إجمال ذلك بأن الحصول على السعادة إنما يكون بفعل الجميل خلقيا، يقول الفارابى: ((أما أن السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما؛ فذلك مما لا يحتاج فى بيانه إلى قول إذ كان فى غاية الشهرة... ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر فى وقت من الأوقات لأجل غيرها، فتبين من ذلك أن السعادة هى آثر الخيرات وأعظمها وأكملها... وكل واحد يعتقد فى الذى يراه (كالثروة والتمتع باللذات والرياسة) سعادة على الإطلاق أنه هو الآثر والأعظم... لكن إنما تنال به (بفعل الجميل) السعادة متى اختاره الإنسان على أنه جميل فقط ولأجل ذاته، لا أن يقصد به نيل ثروة أو نيل رياسة، ولا لشىء مما أشبه ذلك، فهذه التى قيلت هى الشرائط التى إذا كانت فى الأفعال الجميلة نيلت بها السعادة لا محالة، وهى: أن يفعل طوعا وباختيار، وأن يكون اختيارنا لها لأجل ذواتها، وأن يكون ذلك فى كل ما نفعله، وفى زمان حياتنا بأسره... والمقصود الإنسانى: اللذيذ والنافع والجميل،... فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل وإما نافع، فإذن الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع، فالصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة، وتسمى الحكمة الإنسانية على الإطلاق والصناعات التى يقصد بها النافع فليس منها شىء يسمى حكمة على الإطلاق، ولكن ربما سمى بعضها بهذا الاسم على طريق التشبيه بالفلسفة ... ولما كان الجميل صنفين: صنف هو علم فقط، وصنف هو علم وعمل، صارت صناعة الفلسفة صنفين: صنفًا به تحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى الفلسفة النظرية، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية. والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم: أحدها: علم التعاليم، والثانى: العلم الطبائع، والثالث: علم ما بعد الطبيعيات، وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التى شأنها أن تعلم فقط، فيكون ما شأنه أن يعلم فقط من الموجودات ثلاثة أصناف....

والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على اقتنائها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية. والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها

---

(1) أ/د أبو ريدة، تعليقاته على كتاب دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٣٧).

تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم وهذه تسمى الفلسفة السياسية وعلم السياسة؛ فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة، ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى تنال بها السعادة... فقد تبين بهذا القول كيف السبيل إلى السعادة، وكيف السلوك فى سبيلها، ومراتب ما ينبغى أن نسلك عليه، وأيما منها أول مراتبها، وأن أول مراتبها تحصيل صناعة المنطق...))[1].

فالفارابى ينطلق هنا من الجمال الذى هو سبب السعادة كأساس للفلسفة، وليس الوجود كما فى كلامه فى الجمع بين رأيى الحكيمين، وإن كان العلم بأصناف الموجودات الثلاثة على حسب تقسيم الفارابى لها هو أحد ثمرات هذه التصنيف.

ومذهب الفارابى فى السعادة والجميل منسجم تمام الانسجام مع مذهبه فى الحقيقة، فليست الفلسفة عنده ولا التصنيف فيها من أجل الوصول إلى معرفة الحقيقة كما هى عند بعض الفلاسفة، بل من أجل معرفة الجميل ومعرفة كيفية تحصيله وصولا إلى السعادة، أما ((الوقوف على حقائق الأشياء فليس فى قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته، بل إنها أشياء لها خواص وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك، والنار والهواء والماء والأرض (اقرأ: ولا النار ولا... إلخ) ولا نعرف حقائق الأعراض... ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم...))[2]، ويؤكد على ذلك فى موضع آخر بقوله: ((الإنسان لا يعرف حقيقة الشىء البتة، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه...))[3].

كما نرى أن هذا لا ينافى أن الحكمة على الإطلاق عنده ((معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته))، لأنه لا يتصف بذلك عند إلا واجب الوجود نفسه، إذ يقول بعد ذلك مباشرة: ((والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال، وهو ما سوى الواجب لذاته ففى وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه، فإذن يكون ناقص الإدراك، فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته))[4]، فليس من الصواب قطع تعريف الحكمة على الإطلاق السابق عن بقية السياق، والتى يظهر منه أنه لا حكيم بالحقيقة إلا الله عز وجل، وأنه إنما أراد تعريف الحكمة على الإطلاق، وليس تعريف الحكمة الإنسانية – كما تقدم فى عبارته – والتى هى بمعنى اللقب على العلم المخصوص والمرادف للفلسفة، والتى هى تحصيل الجميل.

كما نرى أن ذلك متسق مع مذهبه فى الخير والشر، فـ ((الخير ما تشوقه كل شىء فى حده ويتم وجوده أى رتبته وحقيقته من الوجود، كالإنسان والفلك مثلا فإن كل واحد منهما إنما يتشوق من الخير ما ينبغى له وما ينتهى إليه حده، ثم سائر الأشياء على ذلك))[5]، إذ الجميل عنده كما تقدم ((معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها (= الفلسفة النظرية) أو معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل (= الفلسفة العملية)...))، أو الجميل ((هو الشىء الذى يستحسنه العقلاء))[6]، إذ الجميل - على أى تعريف منهما – المعرفة أو المستحسن هو نوع من الكمال، وسعى نحوه، ويتشوق به الإنسان إلى الوصول إلى حده.

وكما يفرق الفارابى بين الحكمة بإطلاق، والحكمة الإنسانية، يفرق بين الخير بإطلاق أو بالحقيقة، والخير الإنسانى

(١) الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة، (ص ١٧٧ – ١٨٤، ٢٢٢ – ٢٢٦، ٢٣٢) باختصار واسع وإضافات يسيرة بين الأقواس للتوضيح. وانظر بخصوص هذه القضية: مصطفى الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص٥٢-٥٣)، ومقدمة أ/د سحبان خليفات لتحقيقه للكتاب، (ص ١٦٧ – ١٦٨).

(٢) الفارابى، التعليقات، (ص ٤ - ٥).

(٣) الفارابى، التعليقات، (ص ١٣).

(٤) الفارابى، التعليقات، (ص ٩).

(٥) الفارابى، التعليقات، (ص ١٢).

(٦) الفارابى، النواميس، (ص ٥٤)، نقلا عن: أ/د جعفر آل ياسين، الفارابى فى حدوده ورسومه، (ص ١٨٥).

الذى تقدم ذكره، أما ((الخير بالحقيقة فهو كمال الوجود، وهو واجب الوجود، والشر عدم ذلك الكمال))[1].

ويحصل من هذا أن مفاهيم السعادة والنافع والجميل والحكمة والخير تتكامل مع بعضها البعض فى فلسفة الفارابى مكونة غاياتها العليا التى تتغياها، ومن ثم يصير غاية منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى هو الوصول إليها أيضا.

ولا يتناقض هذا أيضا – فى تصورنا – مع الطرح الآخر الذى يقدمه الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة حيث يستبدل الفضائل بالجميل، فالجميل نوع من الفضائل، والفضائل أمر جميل، يقول الفارابى: ((الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى: أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية))[2]، ثم أخذ فى بيان ذلك فى الكتاب كله، مما سنعرض له بصورة أكثر تفصيلا عند عرض ملاحظاتنا حول منهجه فى التصنيف الفلسفى فيما سيأتى[3] حيث قدم فى هذا الكتاب أول محاولة صريحة وقفنا عليها لمنهج التصنيف الفلسفى.

ج- نظرية المعرفة عند الفارابى: اهتم الفارابى بمشكلة المنهج وإحصاء العلوم والمنطق، وغيرها مما يدخل أو يمهد لنظرية المعرفة، ولنظرية النفس دورا أساسيا فى نظرية المعرفة لأن كل فيلسوف يتأسس مذهبه فى المعرفة بناء على مذهبه فى النفس تأسيسا ذاتيا، وتنقسم المعرفة عند الفارابى إلى ثلاثة أقسام: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، والمعرفة الذوقية أو الإشراقية[4].

وقد سبق تناول علاقة نظرية المعرفة بمنهج التصنيف وأثرها فيه، وبخصوص نظرية المعرفة الفارابية، فالتقسيم السابق لا يعنى أن هناك انفصالا بينها، بل هى متصلة ومتكاملة، وكل قسم منها يشكل درجة من درجات الارتقاء فى سلم المعرفة، ((فالإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلا الإحساس بالشىء، وليس للمحسوس إلا الانفعال، فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها... وإلا لم يكن معقولا لها وذلك لنقصان نفسه فيه، واحتياجه فى إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة، بخلاف المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التى لا تتغير، وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة، فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ، وهى تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس، بل تحصل له من غير قصد من حيث لا يشعر به... والحواس هى الطرق التى تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف، والنفس ما دامت ملابسة للهيولى لا تعرف مجرداتها ولا شيئا من صفاتها التى تكون لها وهى مجردة، ولا شيئا من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاص ذاتها))[5]، إذن فاتجاه المعرفة الإنسانية عند الفارابى اتجاه صاعد يبدأ من الكون وإدراكه بالحواس، وهذا الإدراك الحسى يعتبر مقدمة ضرورية للمعرفة العقلية التى لا يمكن لها أن تصل إلى الكليات إلا من خلال إدراك الحواس للجزئيات.

والوجه الآخر من نظرية المعرفة الفارابية، هى حركة نازلة تبدأ من النفس المشرقة التى يفاض عليها بالمعرفة الكلية، التى يدركها العقل، ويبدأ من خلال إدراكه للواقع عن طريق الحس تنزيل هذه المعرفة الكلية على جزئياتها.

إن هذا الترتيب لحصول المعرفة لا بد أن يراعيه الفارابى عند ترتيب المعارف، التى يريد أن ينظمها من خلال منهجه فى التصنيف الفلسفى، والذى قد يسير فى أحد اتجاهين إما حركة صاعدة من الوجود إلى العقل إلى النفس، أو بالعكس فى حركة نازلة من النفس إلى العقل إلى الحس، وسنرى عند عرض ملاحظاتنا حول منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى أنه قد استعمل حركتى النزول والصعود جميعا فى منهجه التصنيفى الفلسفى.

---

(1) الفارابى، التعليقات، (ص ١١).
(2) الفارابى، الحروف، (ص ٢٥).
(3) انظر هنا: (ص ٢٣٣).
(4) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ١٢٧ - ١٢٨)، ولمزيد من التوسع حول نظرية المعرفة عند الفارابى: راجع المصدر نفسه (ص ١٢٨ - ٢٠٧)، مع المقارنة مع غيره من الفلاسفة.
(5) الفارابى، التعليقات (ص ٣-٥) باختصار، وانظر: د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ١٢٨).

د- تصنيف العلوم عند الفارابى: للفارابى – على ما يذكر ابن صاعد - كتاب شريف فى إحصاء العلوم، والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقديم النظر فيه[1]. وقد كان هذا الكتاب معروفا عند علماء الغرب فى القرون الوسطى، وترجم غير مرة إلى اللاتينية، كما كان معروفا أيضا فى المدارس اليهودية[2].

وقد قام الفارابى بمحاولته فى تصنيف العلوم وإحصائها انطلاقا من إدراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمى[3]، ورغم أنها المحاولة الأولى عند المسلمين فإن بعض كبار الباحثين يرى أنها ترقى إلى أن تكون نظرية فى تصنيف العلوم، وذلك لأنها تحتوى على الجانبين النظرى والتطبيقى معا، فالجانب النظرى قدمه الفارابى فى رسالته (التنبيه على سبيل السعادة)، والجانب التطبيقى يتمثل فى كتابه الشهير (إحصاء العلوم)[4].

أما الجانب النظرى الذى تناوله فى كتابه التنبيه على سبيل السعادة، وراعاه فى كتاب الإحصاء والذى جاء على سبيل التطبيق العملى لنظريته العامة فى تقسيم العلوم والذى يتمثل فى تقسيمها إلى قسمين كبيرين[5]:

أ- قسم تحصل به معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها، وهو العلوم النظرية.

ب- وقسم تحصل به معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهو العلوم العملية والفلسفة المدنية[6].

وقد شرح الشنب غازانى (ت ٩١٩ هـ) قوله (التى شأنها أن تفعل): ((بأنها الموجودات التى لقدرتنا واختيارنا تأثير فى وجودها))[7]. والموقف الفلسفى الفارابى هنا يبدأ فى تصنيف العلوم من موقف مركب ليس من الوجود وحده، بل من الوجود حال كونه مقدورا لنا، أو غير مقدور، فبحث الموجودات المقدورة لنا ينتظمها علوم خاصة بها، والموجودات غير المقدورة تبحثها علوم أخرى خاصة بها.

أما عن الجانب التطبيقى فيقول الفارابى: ((قصدنا فى هذا الكتاب (إحصاء العلوم) أن نحصى العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له أجزاء، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه... وينتفع بما فى هذا الكتاب لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يقدم، وفيما ذا ينظر، وأى شىء سيفيد بنظره، وما غناء ذلك، وأى فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر، وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف، وينتفع به أيضا فى تكشيف من ادعى البصر بعلم من هذه العلوم ولم يكن كذلك... فلم يضطلع به (يعنى بمعرفة إحصاء العلوم) تبين كذب دعواه وتكشف تمويهه، وبه يتبين أيضا فيمن يحسن علما منها هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه... وينتفع به المتأدب المتفنن الذى قصده أن يشدو جمل ما فى كل علم))[8].

فالقصد المنهجى من وراء عمله (إحصاء العلوم) واضح للغاية، ويمكننا أن نضيف إلى ما قصده من فوائد منهجية تترتب على معرفة إحصاء العلوم: الثمرة المرجوة من ذلك فى مجال منهج التصنيف، حيث يساعد معرفة تصنيف العلوم – بحسب نظرية الفارابى بمعرفة علم علم، وما لكل علم من أجزاء، وجملة كل جزء – على تبلور منهج التصنيف فى أى علم منها، بمعرفة موضع العلم المراد من خريطة العلوم، ومعرفة خريطة الفارابى المقترحة لأجزاء هذا العلم، وجملة كل جزء، بما يمكن معه من تعديله بالإضافة والحذف، بحيث يأتى العمل شاملا ومحيطا بأجزاء العلم وجملتها.

---

(١) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٣).
(٢) د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ٨).
(٣) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٣٦).
(٤) أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٤٤).
(٥)انظر: د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ١٦).
(٦) د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ١٦ - ١٧).
(٧) السيد إسماعيل الحسينى الشنب غازانى، شرح فصوص الحكمة، ط طهران (ص ٧).
(٨) الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ٥٣ – ٥٥).

وقد كان لتصنيف الفارابى للعلوم وإحصائها[1] أثره الواسع فيمن بعده كالخوارزمى وابن سينا وأخوان الصفا والأكفانى وابن خلدون وطاش كبرى زاده، بل امتد أثره إلى المؤلفين والمصنفين من أهل القرون الوسطى فى العالم الغربى[2].

ويمكن القول بأن المنهج العلمى عند الفارابى يقوم على أساس نظريته فى تصنيف العلوم، والتى تكمن فيها نظرته الكلية والشاملة للفلسفة كعلم كلى يرسم لنا صورة كاملة للكون فى مجموعه، ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ثابتة، وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة فى زمانه وإحصائها[3].

أما العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة عند الفارابى، فقد ذكر أن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة موضع خلاف بين الحكماء، فمنهم من يرون أنه علم الهندسة، ومنهم من يقولون علم إصلاح الأخلاق، ومنهم من يرون الابتداء بعلم الطبائع، ومنهم من يذكرون علم المنطق.

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: وظاهر أن هذه العلوم التى دار عليها القول فى ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة لا تكون أقساما من الفلسفة[4].

ولا يخفى أنه على كل قول يكون سائر العلوم فى الأقوال الأخرى داخلة فى الفلسفة، ويخرج منها العلم الذى يبدأ به قبل تعلم الفلسفة، وهذه الفكرة عند اختبارها ستكون - فيما نظن - شديدة التأثير فى منهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية، فمن المفترض أن الفيلسوف يبنى مذهبه الفلسفى انطلاقا من عدة أمور أحدها ما هو: الذى قبل الفلسفة، وما هو الفلسفة.

لكن يذكر ظهير الدين البيهقى نصا مهما عن الفارابى أن ما ينبغى لمن أراد الشروع فى دراسة الفلسفة هو دراسة القرآن واللغة العربية والشريعة الإسلامية، يقول الفارابى: ((ينبغى لمن أراد الشروع فى علم الحكمة أن يكون شابا، صحيح المزاج متأدبا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا، ويكون صينا عفيفا متحرجا صدوقا، معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة، والمكر والحيلة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلا على أداء الوظائف الشرعية، غير مخل بركن من أركان الشريعة، بل غير مخل بأدب من آداب السنة، ويكون معظما للعلم والعلماء، ولم يكن عنده لشىء قدر إلا العلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب)) [5].

فهذه جملة من الآداب العامة لطالب الفلسفة يأتى ضمنها: أهمية دراسة القرآن الكريم واللغة العربية وعلم الشرع قبل الدخول فى الفلسفة، وهو ما يؤكد على الوجهة الإسلامية لفلسفة الفارابى، وأنه لا يقدم الفلسفة كبديل للعلوم الإسلامية، كما لا يقدم الأخلاق الفلسفية كبديل للأخلاق الإسلامية.

على أننا نجد الفارابى فى إحصاء العلوم يقسمه إلى خمسة فصول تحتوى على ثمانية علوم حيث يبدأ بعلم اللسان، فعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعى، والعلم الإلهى، والعلم المدنى، وعلم الفقه، وأخيرا علم الكلام، فقد قدم علم اللسان وفروعه وأعقبه بعلم المنطق، لأن علم اللسان عند كل أمة أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها، فوجب تقديمه على سائر العلوم، ثم إن علم اللسان مما لا يستغنى عنه فى دراسة أوائل صناعة المنطق، لأن موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات[6].

والفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى عند الفارابى فى بعض كتبه، وإلى هذا ينحو الفارابى فى التعليقات إلى اعتبار الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى فيقول: الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال، وما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان عن درجة الأولى بحسبه

---

(1) لمزيد من التوسع بالتحليل والمقارنة والنقد لنظرية تصنيف العلوم عند الفارابى راجع: أ/د حامد طاهر، مدخل إلى علم المنهج (ص ١٤٤ - ١٨٤).

(2) راجع بخصوص ذلك: د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ١٩ - ٢٨).

(3) للتوسع حول هذه الفكرة: د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٣٥ - ٤٥).

(4) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٤.

(5) ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٣٤ - ٣٥).

(6) الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ٧٤)، د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ١٧ - ١٨).

فإذن يكون ناقص الإدراك فلا حكيم إلا الأول، لأنه كامل المعرفة بذاته(١).

هـ - التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابى: الموقف التوفيقى بين الحكمة والشريعة وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى كل فيلسوف، وينطلق الفارابى(٢) أيضا فى محاولته التوفيقية من أساس الإيمان المطلق بوحدة الحق، وينتج عن هذا وحدة الفلسفة أولا، ثم التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس أنهما مظهرين لحقيقة واحدة(٣)، ولعل المنهج الكلى الذى يفيد العموم والشمول، وينطلق من رؤية تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية فى سبيل رؤية الحقيقة التى تصدق فى كل زمان ومكان هو جوهر التوفيق عند الفارابى(٤)، وليؤثر موقفه من هذه القضية تأثيرا مباشرا على التصنيف عنده لينتج لنا تحت تأثيرها أحد كتبه الشهيرة، وهو (الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو)، وإذا كان هذا الكتاب – وقد اعتنى عامة الباحثين فى فلسفة الفارابى بنقد ما سقط فيه من أخطاء فى فهم مذهب أرسطو أوقعه فيها المترجمون كما سبقت الإشارة لذلك - يصور جهده وعمله العقلى فى الجمع بين الآراء الفلسفية على العموم، فإن كتابه الآخر (فصوص الحكم) يعطى المثل على توفيق الفارابى الخاص به، والذى يتميز عن طريقه عن أى فيلسوف إسلامى آخر، بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء فى الإسلام فى إطار فهمه الخاص لنص الإسلام، فالتوفيق عند الفارابى يأتى بمعنى الضم، والشرح بمعنى التأويل، وتأخذ القضية برمتها طابعا بسيطا أن الفلسفة والدين تعبيران عن معنى واحد(٥).

وإن كنا لسنا فى حاجة إلى الإشادة بالإبداع العقلى للفارابى فى هذا الصدد، حيث كانت محاولته المضنية فى سبيل التوفيق من حيث الإبداع الفلسفى أمرا يدعو إلى الإعجاب والتقدير، ولكن يرى بعض الباحثين أنه فى ميزان الحق من حيث هو حق أن هذه المحاولة غير حقيقية ولا صادقة لاعتمادها على آراء مقطوع الآن بنسبتها خطأ لأرسطو وهى فى الحقيقة لأفلوطين، فمحاولته للتوفيق بين الحكيمين غير موفقة، ولا يزال الخلاف قائما بين أفلاطون وأرسطو، ومن ثم لم يزل الخلاف بين الفلسفة والدين، فادعاء الفارابى وحدة الفلسفة لتصبح فى مستوى الحقيقة الواحدة، ولتمكن مقارنتها بالدين بعد ذلك ادعاء غير حقيقى، وقد عاد مجرد دعوى لا دليل عليها، ولو تنزه الفارابى من نزعة التقديس إزاء الفكر اليونانى لاستطاع أن يدرك زيف هذه الآراء على أرسطو، ولأدرك أن الخلاف بينه وبين أفلاطون حقيقى وواقع بالفعل، ولأدرك أيضا أن التوفيق بين الدين والفلسفة هو توفيق بين جانبين غير متكافئين(٦)، وكان ينبغى عليه قبل أن يسعى إلى التوفيق أن يقيم الفلسفة الإغريقية تقييما موضوعيا قبل أن يحاول التوفيق بينها وبين الإسلام، إذ لو قيم هذه الفلسفة من الوجهة الموضوعية لانكشف له أنها وثنية – بحسب رأى الدكتور البهى - فى صورة عقلية غلفتها(٧).

نعم لم تخل محاولة الفارابى – وإن لم يصاحبه التوفيق على ما يرى بعض الباحثين - من فكرة سليمة فى نفسها، وهى أن الحقيقة لا تخترع ولا تبتدع، وإنما يكشف عنها، وسبيل الكشف عنها ليس مقصورا على شخص معين بالذات، كما لم تخل محاولته من أصالة حيث انتهى به البحث إلى آراء خاصة به فى الفلسفة فسر على ضوئها كلام أفلاطون وكلام أرسطو(٨).

وفى الجهة المقابلة يقف بعض الباحثين – ونتفق فى الرأى معه – يرى أن القول بأن الفلسفة الإسلامية لا خلق فيها

---

(١) ص ٩ طبع مجلس المعارف العثمانية، نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٤.

(٢)للتوسع بخصوص قضية التوفيق عند الفارابى راجع على سبيل المثال: البحوث التالية المنشورة الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية: أ/د محمد البهى، الفارابى الموفق والشارح، (ص ٣٠- ٦٣). أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، (ص ٩٨ – ١١٤) ويقدم فيها رؤية متميزة عن الشائع بخصوص هذه القضية، أ/ سعيد زايد، الفارابى والتوفيق، (ص ١٥٤- ١٧٠). البروفسير لويس جارديت، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى، (١٧١- ١٨٨، وهو بالفرنسية).

(٣) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٦٤).

(٤) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٥٤).

(٥)أ/د محمد البهى، الفارابى الموفق والشارح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٣٣- ٣٤) باختصار وتصرف.

(٦) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٦٨ – ٦٩) باختصار وتصرف.

(٧)أ/د محمد البهى، الفارابى الموفق والشارح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٥٧).

(٨)أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٤٩). وللتوسع حول محاولة الفارابى التوفيقية انظر: أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط (ص ٥٤ – ٦٣). أ/د محيى الدين أحمد الصافى، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ٢٤ – ٦٥، ٩٦ - ١٠٦).

ولا إبداع أنه هذا وضع خاطئ للمشكلة من عقلية واحدية الطرف، هى العقلية الأوربية الاستشراقية أو امتدادا لها فى أذهان الباحثين، وأن الجمع بين رأيى الحكيمين ليس خلطا بين أفلاطون وأرسطوطاليس، وليس جمعا لما لا يمكن الجمع بينهما يدل على سوء فهم كل منهما، واعتمادا على المؤلفات المنتحلة، لأن مهمة الفيلسوف المسلم لم تكن التحقق التاريخى، بقدر ما كانت التعامل مع الأفكار بصرف النظر عن قائلها، أى أن منهجه كان عقليا مثاليا، وليس تاريخيا استقصائيا، وما ظنه المستشرقون ومقلدوهم خطأ أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل، واتجاها إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفى، وتجاوزا لأحادية الطرف، فهدف الفارابى رفع الشك والارتياب عن تاريخ الفكر، وتصحيح الفهم الفلسفى ومعرفة الحقيقة، وهو هدف كل فيلسوف موضوعى محايد(١).

لقد حاول الفارابى الكشف عن الجانب المنهجى فى المذاهب الفلسفية، وفى التأليف على أسس منهجية مقارنة، وهو أهم مميزات الباحث الأصيل(٢).

و- النزعة الصوفية عند الفارابى: كان الفارابى – على ما يصفه المؤرخون - صوفيا فى قرارة نفسه، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة، وإذا كان الفارابى أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى ثوبها الكامل ووضع أصولها، ومن أهم أجزاء هذا المذهب نرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى، فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابى الفلسفى، وله رباط وثيق يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى نفسية كانت أو أخلاقية أو سياسية، وقد أثر هذا التصوف تأثيرا عميقا فيمن جاء بعد من فلاسفة الإسلام، ولعل أخص خصائص النظرية الصوفية عند الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى، فليس تصوفه بالتصوف الروحى القائم على محاربة الجسم والبعد عن اللذات، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل(٣).

إن هذه الصورة عن فلسفة الفارابى نجد لها أثرها الواسع على مناهج التصنيف فى الفلسفة الإسلامية بداية من الفارابى فمن بعده، فقد نفذ – كما يقول البارون كارادى فو - تصوف الفارابى إلى كل شىء فى فلسفته، والتصوف يتخلل جميع مذهبه، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته، وعبارات الصوفية شائعة تقريبا فى كل أقواله، ونشعر جيدا أن التصوف ليس مجرد نظرية من النظريات اعتنقها بل حالا نفسية ذاتية(٤)، فتصوف الفارابى – كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور – يعبر عن عاطفة صادرة من القلب(٥)، كما عنى الفارابى كل العناية بموضوع السعادة علما وعملا، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة، وهما: (تحصيل السعادة)، وكتاب (التنبيه على السعادة)(٦).

ومما قاله الفارابى فى هذا الصدد: ((الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس))(٧).

ونجد امتدادا لهذا التصوف فى النظريات الفلكية والميتافيزيقية عند الفارابى، والذى يتخيل نظاما فلكيا أساسه أن فى كل سماء قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها، وآخر هذه القوى هو العقل العاشر الموكل السماء الدنيا والعالم الأرضى، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوى والسفلى، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى

---

(١) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٩٨ - ١٠٠) باختصار وتصرف.

(٢) أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢١١). ولمزيد من التوسع حول هذه القضية عند الفارابى وعلاقتها بنظرية المعرفة عنده، انظر: د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٥٤ - ٦٢).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٥/١، ٣٨)، وللتوسع فى هذه الفكرة وبيان مدى تأثيرها على الفلاسفة الإسلاميين بعد الفارابى، انظر: -المرجع السابق نفسه، (٣٥/١ – ٦٨). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٧٠ – ١٧٩).

(٤) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٤٢). د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٩/١).

(٥) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٩/١) بتصرف.

(٦) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٧/١).

(٧) الفارابى، الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية (ص ٧٥)، نقلا عن د/ إبراهيم مدكور، المرجع السابق، (٣٧/١ – ٣٨).

ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر...[1].

ونظرية الفارابى الصوفية تصعد بجذورها إلى نصين لأرسطو عن الخير الأسمى ونظرية الاتصال والآخر عن وظيفة العقل الفعال، وكلا النصين أثر تأثيرا عميقا فى فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية، بالإضافة إلى أثر مدرسة الإسكندرية الفلسفية وخاصة كتاب الربوبية لأفلوطين، وبقدر تأثر هذه النظرية بميول الفارابى الشخصية وبقدر تأثرها بالبيئة الفكرية المحيطة حيث عاصر الفارابى أمثال الجنيد والحلاج والشبلى، فإن تكوينها العلمى يخضع لنظرية الخير الأسمى الأرسطية، ونظرية الجذب (الاكتساسيس) الأفلوطينية، فقد جمع الفارابى كل ذلك وأخرج منه نظرية فلسفية أثرت فيمن بعده. ومن جهة أخرى فإن النزعة الروحية النامية والاتجاه الصوفى الواضح لدى الفارابى قد نفذا إلى أعماق المدرسة الفلسفية الإسلامية، وظهرا لدى فلاسفة الإسلام بدرجات متفاوتة[2].

سنجد الأثر المباشر لهذه القضية – النزعة الصوفية عند الفارابى – على مناهج التصنيف الفلسفية يظهر جليا فى الإشارات والتنبيهات، والذى يعد يتيمة العقد بين مؤلفات ابن سينا خليفة الفارابى الأعظم وشارحه الوفى، على ما سيأتى الحديث عنه بالتفصيل عند منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا[3].

ز- <u>نظرة عامة على منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى:</u> قدم لنا ابن صاعد – والذى كان يرى فى الفارابى أنه فيلسوف المسلمين بالحقيقة – تقويما عاما ومتميزا لمنهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى، حيث يقول: ((أخذ (يعنى الفارابى) صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلانى... فبذ جميع أهل الإسلام فيها...: ١- فشرح غامضها، ٢- وكشف سرها، ٣- وقرب تناولها، ٤- وجمع ما يحتاج إليه منها، ٥- فى كتب صحيحة العبارة، ٦- لطيفة الإشارة، ٧- منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، ٨- وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، ٩- وإفراد وجوه الانتفاع ا، ١٠- وعرف طرق استعمالها، ١١- وكيف تعرف صورة القياس فى كل مادة منها، ١٢- فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة))[4].

وهكذا يمكننا من خلال تحليل عبارة ابن صاعد السابقة أن نقف على (١٢) فكرة مهمة قوم من خلالها ابن صاعد منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى والذى تمثله فى منطقياته.

ويكمل ابن صاعد ببراعته المعهودة وفى عبارات مختصرة تقويمه العام لبقية مؤلفات الفارابى فيقول: ((وله كتابه فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطاطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة، والتحقق بفنون الحكمة، ١- وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه النظر، ٢- اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما، ٣- وبين كيفية التدرج من بعضها إلى بعض شيئا فشيئا. ٤- ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها وسمى تآليفه فيها، ثم أتبع ذلك فلسفة أرسطاطاليس، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته، ٥- ثم بدأ بوصف أغراضه فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا، حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهى، والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه. ٦- فلا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه، ٧- فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم، ٨- والمعانى المختصة بعلم علم منها، ٩- ولا سبيل إلى فهم معانى قاطاغورياس (= المقولات) وكيف هى الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه، ١٠- ثم له بعد هذا فى العلم الإلهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما، أحدهما المعروف بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطاطاليس فى المبادئ الستة الروحانية، وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمية على ما هى عليه من النظام، واتصال الحكمة، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية، وفرق بين

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٦/١).
(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١/ ٣٨، ٤٠، ٤٢ - ٤٥) باختصار وتصرف واسعين.
(٣) انظر هنا: (ص ٢٥٨).
(٤) ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٢-٧٣).

الوحى والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واحتياج المدينة إلى السير الملائكية والنواميس النبوية...)) [1].

لكن مع هذا فهناك مساحة من الاستقلال عن أرسطو نجدها واضحة عند الفارابى، فقد كتب مثلا عددا من الرسائل فى صناعة المنطق بالإضافة إلى رسالة طويلة عن الصناعة كلها، لكن لا يمكننا أن نعتبر أن كتابات الفارابى تفسيرات أو شروح لأرسطو بالمعنى الحرفى، وإنما هى شرح لأفكاره، وبيان للمعنى اللائق لقول أرسطو وإن خالف ما يقول به المفسرون الآخرون. كما أنه خالف أرسطو فى ترتيب فنون صناعة المنطق، فبينما تأتى المقولات أولا عند أرسطو، جعلها الفارابى القسم الرابع، وقد قدم لذلك بالقول فى الأقاويل التى بها يسهل الشروع فى صناعة المنطق، وذلك من خلال رسالتين أولهما فى صناعة المنطق وعلاقتها بالصنائع الأخرى، والثانية فى فحص معانى الألفاظ والاصطلاحات المستعملة فى المنطق، كما أنه جعل إيساغوجى مدخلا للمنطق، ويرى أن إصلاحه يعد من الضروريات، ومن جهة أخرى نراه يغير ترتيب نص أرسطو ويعدل فى نصوصه، ويخرج كثيرا عن مذهب أرسطو المحدد، فقد حذف الفارابى مثلا من كتاب المقولات القول فى الأسماء المتفقة والمتواطئة والمشتقة، وهى الأقوال التى بدأ بها أرسطو كتابه. كما أضاف الكلام بالتفصيل عن الفرق بين الجوهر والعرض، وعن الأسباب الضرورية، وعن الفرق بين المعقول والمقول طبقا لقواعد المنطق، وعن التباين بين المحمول على الطريق الطبيعى، والمحمول على الطريق غير الطبيعى، وبينما تعرض أرسطو فقط للمقولات الخاصة بالجوهر والكم والإضافة والكيفية فقط، فإن الفارابى فصل القول فى كل المقولات العشر. وأخيرا فقراءة رسالة الفارابى تفيد دارس المنطق – بصفة عامة لا خصوص مذهب أرسطو - فائدة كبرى حيث يعرض بوضوح شديد للمفاهيم الأساسية المستعملة فى المناقشات المتقدمة للمنطق[2].

وختاما فقد كان الفارابى فيلسوفا مسلما بأجمل ما لهذه الكلمة من معان، رجل جمع بين مزيتين: الإخلاص للفلسفة، والإيمان بالدين، وبهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين: لغة العقل ولغة القلب، وهما عنده مفهومتان ضروريتان للإنسانية التى تريد أن تتخطى نفسها ساعية إلى الكمال، وكأن الفارابى قد جاء إلى العالم ليؤدى رسالة جليلة خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافى للحياة الروحية، التى بها يكون المجتمع الإنسانى فاضلا[3].

ورغم ما تقدم فإن عقلية مثل عقلية الفارابى لا ينتهى عجبنا من عدم التفاتها إلى ما فى نظريته عن الفيض من تناقض ذاتى، وضعف تفسيره لكيفية صدور الكثرة عن الواحد، الذى استشكل صدوره عن الواجب الوجود الأول، ومنحه للعقل العاشر، وحديثه عن الكواكب والأفلاك وعقولها[4].

ح- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى: وفى ضوء ما سبق يمكننا رصد العديد من الملاحظات التى تساعدنا على ترسم منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى، فمن ذلك:

١) يرى الفارابى أن حد الفلسفة وماهيتها: ((أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة... حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل... فإن المقسم يروم أن لا يشذ عنه شىء موجود من الموجودات... ومن تدرب فى علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية، ثم شرع فى الطبيعيات والإلهيات، ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم، واجتهدا فى إيضاح أحوالها على ما هى عليه، من غير قصد منهما لاختراع وإغراب وإبداع وزخرفة وتشوق...)) [5]، ويرتب على ذلك الحد جوهر مذهبه الفلسفى القائم على التوفيق، حيث لا يصح أن يقع الخلاف فى الفلسفة لأنها مجرد إدراك للموجود بما هو موجود، وبنى على ذلك محاولته فى الجمع بين رأيى الحكيمين، والطابع التوفيقى الذى يسرى فى فلسفته كلها. ولا يدرى الباحث – كوجهة نظر شخصية - كيف غفل الفارابى عن المغالطة التى اشتمل عليها كلامه، لأن كون الفلسفة العلم بالموجودات بما هى موجودة لا ينفى وقوع

(١)ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٧٣- ٧٤).
(٢) تشارلس بتروث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٢ - ٢٥)، بتصرف واختصار.
(٣) د/ عثمان أمين، مقدمة تحقيقه لإحصاء العلوم للفارابى، (ص ٤٧).
(٤) انظر مثلا: الفارابى، التعليقات، (ص ٩-١٠، ١٤ - ١٦).
(٥) الفارابى، كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، (ص ٨٠ - ٨١) باختصار واسع.

الاختلاف ناتج عن وقوع الخطأ فى إدراك الموجود، فكون الموجود هو هو (بفرض عدم تغيره) لا يعنى أننا كلنا سندركه إدراكا واحدا صحيحا لا خلاف فيه ولا خطأ، كما يدخل الاختلاف من جهة أخرى بعدم التنبه إلى اختلاف وتعرض للتغير والفساد، فربما أدركه فيلسوف على حال غير التى أدركه عليه الآخر، فيختلفان دون أن ينتبها إلى وجه الاختلاف، إلى غير ذلك، من ثم فإن الفلسفة لا تعدو أن تكون محاولة إدراك الموجودات بما هى موجودة.

٢) يمكننا القول أن الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة قد قدم لنا طرحا واضحا لمنهج التصنيف الفلسفى عنده، والكتاب كله لا يعدو أن يكون كلاما فى منهج التصنيف، فهو لم يتناول قضايا فلسفية، ولم يقدم نظريات فى الفلسفة بقدر ما قدم منهجا فى التصنيف فى الفلسفة، وجعل الكتاب كله كالتمهيد للبدء فى التصنيف فى الفلسفة كما وعد فى خاتمته، وبين صدر الكتاب الذى بدأه بطرح أساس التصنيف وخاتمته التى يصرح بعزمه على التصنيف فى ضوء منهجه يطرح الفارابى منهجا كاملا فى التصنيف الفلسفى، يقول الفارابى فى صدر الرسالة: ((الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى: أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية، فالفضائل النظرية...))[1]، ثم أخذ فى بيان ذلك وكيفية تفرع علوم الفلسفة من أنواع هذه الفضائل الأربعة حتى يصل إلى خاتمة الرسالة فيقول: ((والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطن وأرسطوطاليس... ونحن نبتدئ أولا بذكر فلسفة أفلاطن، ثم نرتب شيئا فشيئا من فلسفته حتى نأتى على آخرها، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس...))[2]، ومن خلال ذلك يتبين كيف يبدأ النظر الفلسفى – ومن ثم التصنيف الفلسفى – حتى تترتب العلوم الفلسفية من العلوم المنطقية والعلم الطبيعى وما بعد الطبيعى والعلم الإنسانى والعلم المدنى....

٣) كما يمكننا اعتبار مقالته (الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة)[3]، هى حديث مباشر فى منهج التصنيف فى علم ما بعد الطبيعة خاصة، والعلوم الفلسفية عامة، فقد اهتم فيه الفارابى ببيان الغرض من هذا العلم، والفرق بينه وبين التوحيد حيث اختلط غرضهما فى أذهان بعض الناس، واعتنى الفارابى بعد ذلك بتقسيم العلوم إلى علم جزئى وعلم كلى، وأن العلم الكلى لا يمكن – بحسب نظريته - أن يتعدد، وضبطها بما يوضحها ويساعد على التصنيف فيها دون أن تختلط بغيرها، ويأتى بعد ذلك بيان كامل لخطة تصنيف أرسطو لعلم ما بعد الطبيعة.

٤) وقد اهتم الفارابى اهتماما خاصا بالمنهج (بمعنى جملة الوسائل المحددة التى توصل إلى غاية معينة)، وأدرك ضرورته قبل البدء فى أية محاولة علمية أو فلسفية، ولذا جاء مذهبه متسقا ومحكم الترابط، لأنه أسس على قواعد منهجية محددة، وليس على مجرد الفروض والاحتمالات[4]، ومن هنا كان اهتمامه الواضح بالمنطق وبتصنيف العلوم.

٥) ويحاول الفارابى أن يقدم فلسفته من خلال منهج كلى، ينطلق من رؤية شاملة تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية فى سبيل رؤية الحقيقة التى تصدق فى كل زمان ومكان، وربما كان هذا هو جوهر التوفيق عنده، فالتوفيق عنده عملية إبداعية أصيلة، وليس مجرد مزج تعسفى للأفكار والموضوعات[5]، وهذا المنهج الكلى يشيع فى مصنفات الفارابى، ويمثل إطارا عاما لمنهجه فى التصنيف، فمن خلال ذلك المنهج الكلى ينطلق الفارابى فى محاولته لإحصاء العلوم، ويحاول دراسة المدن الفاضلة ومضاداتها على سبيل الحصر، وهكذا تتحكم الرؤية الكلية أو محاولته الدؤوب للوصول إليها فى منهجه فى التصنيف. بل ربما نجده – كما لاحظ بعض الباحثين - يبحث عن أصول موضوع ما ومنهجه فى مؤلف مستقل، ويتناوله

---

(١) الفارابى، تحصيل السعادة، (ص ٢٥).

(٢) الفارابى، تحصيل السعادة، (ص ٩٩).

(٣) نشرت هذه المقالة ضمن رسائل الفارابى (ص ٩٣ – ١٠٠) وأشير فى صدرها إلى أنها منتزعة من كتابه الحروف حيث ذكر ما نصه: ((مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثانى... فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف، وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة).

(٤) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٣٥).

(٥) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٥٤).

بعد ذلك فى ضوء هذه الأصول والمنهج الذى فحصه، وهو ما قام به الفارابى فى كتابه (الملة) حيث بحث فى الأصول التى بنى عليها تركيب المدينة الفاضلة والسياسة المدنية، وبحث المنهج الذى استخدمه فى هذين الكتابين[١].

٦) والغاية من الفلسفة تمثل أحد أسس منهج التصنيف الفلسفى، حيث تتحكم الغاية فى توجيه خطة التصنيف، وغاية الفلسفة عند الفارابى ((معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله))، ويترتب على هذه الغاية عند الفارابى أن ((الأعمال التى يعملها الفيلسوف هى التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان))[٢]، ومن الجلى أن الفلسفة التى تبنى على أن غايتها هى معرفة الخالق، سيكون منهج التصنيف فيها وترتيب موضوعاتها وطبيعة هذه الموضوعات نفسها مختلفة عن الفلسفة التى غايتها مادية محضة، أو لا تؤمن بوجود إله أصلا.

٧) اعتنى الفارابى بمحاولة تصنيف العلوم وإحصائها، انطلاقا من إدراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمى[٣]، وقد تقدم الحديث عن ذلك تحت عنوان مستقل[٤]، وبناء عليه فيمكن القول بأن الفارابى جعل تصنيف العلوم أداة منهجية أساسية فى التمييز بين العلوم، وتحصيلها، والحكم على مدى صدق من ادعاها، ويمكننا أن نضيف أيضا أنه أداة أساسية أيضا فى التصنيف فى علم من هذه العلوم أيضا، بحيث يدرك من خلال هذا التصنيف فضيلة العلم المقدم عليه، وأجزاءه التى ينبغى أن يحيط بها فى تصنيفه، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه كما يقول الفارابى[٥].

٨) يؤكد الفارابى على تميز كل صنف من أصناف الصنائع الفلسفية بأسئلة خاصة بها، تميز بالتالى أجوبتها موضوع كل صنعة عن أختها فيقول: ((كل صناعة من الصنائع القياسية الخمس فيها ضرب أو ضروب من السؤال الخاص بها، ففى الفلسفة سؤال برهانى، وفى الجدل سؤال جدلى، وفى السفسطة سؤال سوفسطائى، وفى الخطابة سؤال خطبى، وفى الشعر سؤال شعرى، والسؤال الذى فى كل صناعة هو على نوع ونحو وبحال ما على غير ما هو عليه فى الأخرى، وللسؤال فى كل صناعة أمكنة أن ينجح فيها، وأمكنة لا ينجح فيها، فلذلك إنما يصير ذلك السؤال نافعا وفى تلك الصناعة متى استعمل فى الأمكنة التى فيها ينجح، وعلى النحو الذى ينجح...))[٦].

٩) الطابع العام لفلسفة الفارابى هو الطابع الإنسانى، وقد أثر ذلك بشكل واضح فى منهجه فى التصنيف الفلسفى، بحيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام بالإنسان أو تحليل لسلوكه ومعاشه وعلاقاته بالأغيار، بل إن آراء الفارابى الرئيسية فى مختلف فروع الفلسفة نجدها متضمنة فى كتبه الإنسانية، فآراؤه فى الله وصفاته والكون وصدوره معروضة فى كتبه السياسية مثل (آراء أهل المدينة الفاضلة)[٧]، و(السياسة المدنية)، وآراؤه فى تصنيف العلوم وإحصاؤها موجودة فى كتب الأخلاقية كـ (تحصيل السعادة – والتنبيه على أسباب السعادة)، زد على ذلك غزارة المؤلفات التى خصصها الفارابى للإنسان، لا كحقيقة فردية مقصورة على بحث مشكلة النفس وارتقائها فى سلم المعرفة فحسب – كما فعل سائر الفلاسفة – بل كحقيقة اجتماعية تبحث عن علاقته بالآخرين[٨].

١٠) لا يعتنى الفارابى فى بعض الأحيان بكتابة مقدمة لعمله توضح مقصوده أو منهجه بل يشرع مباشرة فى المقصود، وهو ما نجده مثلا فى كتابه العبارة بعد البسملة: ((القول فى بارى أرمينياس وهو القول فى العبارة. الألفاظ الدالة منها مفردة

---

(١) انظر: أ/د محسن مهدى، مقدمته لتحقيق كتاب الفارابى، (الملة)، (ص ١٣).
(٢) الفارابى، رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ضمن الرسائل، (ص ١٢٥).
(٣) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٣٦).
(٤) انظر هنا: (ص ٢٢٨).
(٥) الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ٥٣).
(٦) الفارابى، كتاب الحروف، (ص ٢٢٦)، وانظر بخصوص هذا النص: أ/د عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، (ص ٤٥).
(٧) يعتبر هذا الكتاب من أواخر ما ألف الفارابى (ت ٣٣٩ هـ)، حيث بدأ تأليفه قبل سنة (٣٣٠)، واستمر فى تحريره وفرغ من تأليفه وتحريره والنظر فيه سنة (٣٣٧ هـ) قبل وفاته بعامين، وفيه أخذ المذهب الفكرى والفلسفة للفارابى شكله الناضج والنهائى، راجع: ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء (ص ٦٠٨)، أ/د على عبد الواحد وافى، المدينة الفاضلة للفارابى، (ص ١٨). د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٢٠٦).
(٨) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٨-٩).

تدل على معانى مفردة ومنها مركبة...)) [١]، ومثله فى كتاب الخطابة والذى صدره بتعريفها فقال: ((الخطابة صناعة قياسـية غرضها الإقناع فى جميع الأجناس العشرة...)) [٢]، على أننا نجده يقدم لكتابه الجمع بين رأيى الحكيمين بمقدمة مختصرة يذكر فيها مشكلة البحث وخلاصة رأيه فيها والذى سيدلل عليه بالتفصيل فى ثنايا الكتاب[٣]، وربما وجدنا فى بعض كتب الفارابى ما يشبه خطة البحث فى مفهومنا المعاصر، وخير مثال على ذلك كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، والذى نجـد فى أولـه: ((اختصار الأبواب التى فى كتاب المدينة الفاضلة تأليف أبى نصر... الفارابى))، يختصر فى عبارات موجزة أهم مسائل الكتاب نحو: ((القول فى الشىء الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله تعالى، ما هو، وكيف هو، وبماذا ينبغى أن يوصف، وبأى وجـه هو سبب سائر الموجودات، وكيف تحدث عنه، وكيف يفعلها، وكيف هى مرتبطة به، وكيف يعرف ويعقل، وبأى الأسمـاء ينبغى أن يسمى، وعلى ماذا ينبغى أن يدل منه بتلك الأسماء. القول فى الموجودات التى ينبغى أن يعتقـد فيهـا أ ـا هـى ملائكة...)) وهكذا يمضى من فقرة إلى أخرى يصدرها بلفظة: القول فى كذا وكذا، حتى يأتى على آخر مباحث الكتـاب. والظاهر أن هذا الاختصار قديم لوقوعه فى الأصول الخطية للكتاب، كما يظهر من فروق النسخ[٤]، ويحتمـل أن يكـون الفارابى قد عمله بنفسه أو عمله أحد تلامذته محافظا على عبارات الأصل، إلا أن الظاهر أنه عمل مستقل عـن الكتـاب نفسه[٥]، والذى يبدأ بالبسملة، ثم عبارة: ((هذا كتاب ألفه أبو النصر الفارابى فى مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)) [٦].

١١) ورغم هذا فإن الفارابى على المستوى النظرى – لا التطبيقى العملى - يؤكد على أهمية المقدمة، ويحدد لنا مـا ينبغى أن يذكر فيها، وذلك فى ثنايا كتابه الألفاظ المستعملة فى المنطق، فيقول بعد أن يذكر العديد من التمهيدات والقواعـد المهمة فى تعلم المنطق: ((وبعد هذا ينبغى أن نعدد الأمور التى ينبغى أن يعرفها المتعلم فى افتتاح كل كتاب... وهى: غـرض الكتاب، ومنفعته، وقسمته، ونسبته، ومرتبته، وعنوانه، واسم واضعه، ونحو التعليم الذى استعمل فيه، ويعنى بالغرض الأمور التى قصد تعريفها فى الكتاب، ومنفعته هى منفعة ما عرف من الكتاب فى شىء آخر خارج عن ذلك الكتاب، ويعنى بقسمته عدد أجزاء الكتاب، مقالات كانت أو فصولا أو غير ذلك مما يليق أن يؤخذ ألقابا لأجزاء الكتاب من فنون أو أبواب أو ما أشبه ذلك، وتعريف ما فى كل جزء منه، ونسبة الكتاب يعنى ا تعريف الكتاب من أى صناعة هو، والمرتبة يعنى ا مرتبـة الكتاب من تلك الصناعة أى مرتبة هى، هل هو جزء أول فى تلك الصناعة أو أوسط أو أخير أو فى مرتبة منـها أخـرى. وعنوانه هو: معنى اسم الكتاب. وأما اسم واضع الكتاب فمعناه بين... وكل واحد من هذه متى عرف كان له غناء فى تعليم ما فى الكتاب...))، ثم يفسر لنا الفارابى السبب الذى جعله يهمل عمليا مراعاة هذا الذى أكد على أهميته نظريـا فيقـول: ((ومعرفة غنائها (يعنى هذه الأشياء السابق ذكرها) فليس تعدمها فى تفاسير الحدث (=المصنفين المعاصرين له) فـإن عنايـة أكثرهم مصروفة إلى التكثير بأمثال هذه الأشياء، ونحن فقد خلينا أمثال هذه الأشياء لهم، وأرسطاطاليس والقدماء من شيعته يستعملون من هذه الأشياء فى افتتاح كل كتاب مقدار الحاجة وربما لم يستعملوا منها شيئا أصلا، وفى أكثر الكتب فلا يكاد أرسطاطاليس يخل بمعظم ما يحتاج إليه من هذه، وذلك هو الغرض والمنفعة، وكثيرا ما يذكر النسبة والمرتبة، وربما ذكر معهـا نحو التعليم الذى يستعمله فى الكتاب...)) [٧]، وهذا يفسر لنا سبب إهماله للمقدمات عمليا.

---

(١) الفارابى، كتاب العبارة، (ص ٧).

(٢) الفارابى، كتاب العبارة، (ص ٧).

(٣) الفارابى، كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، (ص ٧٩).

(٤) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، (ص ٣٢ - ٣٦).

(٥) انظر فيما يؤكد كون اختصار الأبواب التى فى كتاب المدينة الفاضلة عملا مستقلا عن الكتاب نفسه: أ/د محسن مهدى، مقدمة تحقيقه كتاب الفـارابى، (الملة)، (ص ٢٨).

(٦) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، (ص ٣٧). والسياق ـذه الطريقة يجعل احتمال كون هذا الاختصار المتقدم على الكتاب ليس من صنع الفارابى نفسه احتمالا قائما ليس ببعيد، رغم أنه وقع فى أصول الكتاب الخطية، مما يعنى أنه من صنع أحد تلاميذ الفارابى، أو ناسخ الأصل العتيق منه، وهو على أية حال قارئ ممتاز لنص الكتاب وقد حافظ فى اختصاره على عبارات الأصل، ثم انتشرت النسخ على ذلك. والترجيح موقوف على تكرر هذا الصنع فى مصنفات الفارابى الأخرى، أم تفرد هذا الكتاب به، وهذا يحتاج إلى استقراء تام لمؤلفاته، على أن ما تيسر منها أثناء الدراسة يؤكد على تفرد المدينة الفاضلة بذلك النهج.

(٧) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ٩٤ - ٩٥).

١٢) على أنه ربما بدا لنا أن الفارابى يتعامل مع كتبه جميعا كأنها كتاب واحد أو سلسلة واحدة، وما ينبغى أن يذكره فى مقدمة كتاب قد يجعله فى خواتيم الكتاب السابق عليها بحسب الترتيب الصناعى له، ونظن أنه يقصد بذلك حمل الطالب حملا على أن يتعلم على أنحاء التعليم الصحيحة، ويأخذ فى التلقى بناء على الترتيب الصناعى، ولا يشرع فى جزء من العلم قبل الفراغ مما قبله، بحيث لا يبدو كل كتاب كوحدة مستقلة مقطوعة الصلة بما قبله وما بعده، إلا لمن بدأ بكتاب من أثناء العلم بغير ترتيب، فلا يجد مقدمة ترشده، ومن أمثلة ذلك كتابه الألفاظ المستعملة فى المنطق يقول الفارابى بعد أن ينتهى مما كان فيه: ((وقصدنا الآن الشروع فى صناعة المنطق، فينبغى النظر فى هذه الصناعة بما قد قيل إن العادة قد جرت أن يفتتح به فى كل كتاب)) ثم أفاض فى بيان الغرض من صناعة المنطق، ومنفعتها، وعدد أجزائها، ونسبتها، ومرتبتها، والمنشىء لها [١]، وبما يصلح أن يكون مقدمة لرسالة فى علم المنطق، لكنه يذكرها فى خواتيم رسالة هى نفسها كالتوطئة لعلم المنطق، أما كتبه المنطقية نفسها كالعبارة والخطابة التى بين أيدينا، فتبدأ بلا مقدمة.

١٣) فالفارابى وإن لم تطرد عنايته بمقدمة توضيحية، فإن بعض كتبه لا تخلو من خاتمة توضح موضع الكتاب الذى يتناوله من خريطة العلم الذى هو فيه، تجعله كالتوطئة أو المقدمة للكتاب التالى له فى خريطة العلم، فمثلا فى خاتمة كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق يورد نصا طويلا عما ينبغى أن يفتتح النظر به فى صناعة المنطق ويختمه بقوله: ((فقد أتى هذا القول على الأقاويل التى بها يسهل الشروع فى صناعة المنطق، فينبغى الآن أن نشرع فيها، ونبتدئ بالنظر فى الكتاب الذى يشتمل على أول أجزاء هذه الصناعة وهو كتاب المقولات)) [٢]، وهو ما نجده أيضا فى خاتمة كتابه التنبيه على سبيل السعادة فيقول منبها على كيفية تحصيل الصناعة المنطقية وأهمية علم النحو لتحصيلها: ((ولما كانت صناعة النحو هى التى تشتمل على أصناف الألفاظ الدالة وجب أن تكون صناعة النحو لها غناء ما فى الوقوف والتنبيه على أوائل هذه الصناعة، فلذلك ينبغى أن نأخذ من صناعة النحو مقدار الكفاية... ومن سلك غير هذا المسلك فقد أغفل أو أهمل الترتيب الصناعى، ونحن إذا كان قصدنا أن نلزم فيه الترتيب الذى توجبه الصناعة فقد ينبغى أن نفتتح كتابا من كتب الأوائل التى بها سهل الشروع فى هذه الصناعة بتعديد أصناف الألفاظ الدالة فيجب أن نبتدئ فيه ونجعله تاليا لهذا الكتاب)) [٣]، وكذلك فى خاتمة تحصيل السعادة يقول: ((والفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطن وأرسطوطاليس... ونحن نبتدئ أولا بذكر فلسفة أفلاطن، ثم نرتب شيئا فشيئا من فلسفته حتى نأتى على آخرها، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس...)) [٤]، فكأن الفارابى – كما قلنا - يتعامل مع كتبه جميعا كأنها كتاب واحد أو سلسلة واحدة، وما ينبغى أن يذكره فى مقدمة كتاب قد يجعله فى خواتيم الكتاب السابق عليها بحسب الترتيب الصناعى له، حملا للطالب على أن يتعلم على أنحاء التعليم الصحيحة، ويأخذ فى التلقى بناء على الترتيب الصناعى، ولا يشرع فى جزء من العلم قبل الفراغ مما قبله.

١٤) والنصوص السابقة للفارابى تعطينا قاعدة أخرى هامة من قواعد منهج التصنيف عند الفارابى، وهى: مراعاة الترتيب الصناعى، ليس فقط فى تحصيل العلم وطلبه. إن حرص الفارابى الشديد على مراعاة ذلك جعله لا يضع المقدمات فى مواضعه المعتادة كما تقدم إيضاحه، ولكن أيضا فى التصنيف فيه، فالفارابى تحكمه هذه القاعدة (مراعاة الترتيب الصناعى) فى ترتيب أجزاء الصناعة، وترتيب التأليف فيها بحسب ما يقتضيه منطق كل صناعة من الصناعات الفلسفية، بحيث يأتى تصنيفه فيها مرتبا متفقا مع ما ينبغى مراعاته.

١٥) ومن الممكن أن نربط هذه القاعدة السابقة بقاعدة أخرى يقررها الفارابى وهى مراعاة (أنحاء التعليم)، والتى يقصد بها الفارابى ثلاثة أحوال للمتعلم على المعلم – بله المصنف – أن يراعى حصولها للطالب: ((أحدها: أن يتصور ذلك

(١) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ١٠٤ - ١١٦).
(٢) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ١١٦).
(٣) الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة، (ص ٢٣٦ - ٢٣٧).
(٤) الفارابى، تحصيل السعادة، (ص ٩٩).

الشىء ويفهم معنى ما سمعه (أو قرأه) من المعلم، وهو المعنى الذى قصده المعلم (والمصنف) بالقول. والثانى: أن يقع له التصديق بوجود ما تصوره أو فهمه عن لفظ المعلم. والثالث: حفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به. وهذه الثلاثة التى لا بد منها فى كل شىء يتعلم بقول... وأنحاء التعليم تختلف بحسب اختلاف الأمور التى تستعمل فى التعليم... وهذه الأمور كثيرة: منها استعمال الألفاظ الدالة على الشىء، وحد الشىء، وأجزاء حده، وجزئياته، وكلياته، ورسوم الشىء، وخواصه، وأعراضه، وشبيه الشىء، ومقابله، والقسمة والمثال، والاستقراء، والقياس، ووضع الشىء بحذاء العين، وهذه كلها ما عدا القياس فتنفع فى تسهيل الفهم والتصور، وأما القياس فإن شأنه أن يوقع التصديق بالشىء فقط...))(١)، وكل هذه الأمور على المصنف – كما على المعلم – أن يراعيها حتى يسهل الفهم والتصور والتصديق للمعانى التى يقصدها بالتصنيف.

١٦) ربما أورد الفارابى المباحث المقصودة إيرادا دون أن يشير إلى مصدره فيها، فمثلا نجده لا يصرح بالإشارة إلى أرسطو فى كتاب العبارة إلا فى موضعين، كما لا يشير إلى غيره من الفلاسفة إلا نادرا فقد أشار إلى الإسكندر مرة واحدة فى كتابه هذا(٢)، وربما عرض لآراء القدماء، واعتنى بالتأريخ لتطور الفكر الفلسفى وتراكمه حول القضايا التى يتناولها(٣).

١٧) يميل أسلوب الفارابى أحيانا كثيرة إلى السهولة فى العبارة، وسلاسة الفكر، والانتقال بين أفكار الموضوع فى سهولة ويسر، كما نرى ذلك فى كتبه كالعبارة والخطابة والتنبيه على سبيل السعادة، والألفاظ المستعملة فى المنطق مثلا، ((والحق أن أسلوب الفارابى فى الكتابة فيه وضوح وإشراق، وهو من نوع السهل الممتنع، فلم يجنح فيه نحو التراكيب اللغوية الصعبة، والصيغ المعقدة، وإذا بدا أن فيه صعوبة أو غموضا فى بعض الأحيان فما هو إلا من تعقد الموضوعات نفسها، بحيث يصبح التعبير عنها بلغة جزلة سهلة فيه شىء من الصعوبة))(٤)، وهذا هو الأمر الظاهر من مطالعة مصنفات الفارابى، ومن ثم فلسنا نوافق أ/د وافى على رأيه حين يقول: ((ولغة الفارابى فى هذا الكتاب (المدينة الفاضلة) كلغته فى جميع كتابه لغة معقدة ركيكة تبين بصعوبة عما يقصده))(٥).

١٨) كما أن أسلوب الفارابى فى أحيان أخرى يميل إلى أن يكون دقيقا مركزا، ليس فيه تكرار ولا ترادف، وهو يعتنى باللفظ والعبارة، ويعطى أغزر المعانى فى جمل مختصرة، وهو شغوف بالمتقابلات، فعندما تخطر له فكرة لا بد أن يذكر مقابلها، كما نراه فى رسالة ((فى جواب مسائل سئل عنها))، كما يتمتع أسلوبه بالمرور على الأمور التى يفترض أنها معروفة دون أن يطيل فى شرحها، ولا تستوقفه الموضوعات العادية، لكنه عند الحديث عن أساس نظرية ما يجلى ما غمض، ويدلى فيه برأيه، كما نراه فى رسالة ((فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف))(٦).

١٩) لكنه فى كل الأحوال سواء أخذ بجانب السهولة والوضوح أو بجانب الدقة والتركيز، يسعى إلى جلاء المعانى جلاء تاما(٧)، وواقعة ابن سينا المشهورة تؤكد على هذه السمة فى المنهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى، ففى القصة المشهورة التى يحكيها ابن سينا عن نفسه أنه طالع كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أكثر من أربعين مرة، ولم يفهمه، حتى يأس من ذلك، ثم وقع له كتاب الفارابى (فى أغراض ما بعد الطبيعة) فلما قرأه فتح له ما كان مغلقا، واتضح ما كان مغمضا، وصارت تنكشف له معان هذا العلم انكشافا(٨).

٢٠) ومن خصائص منهج التصنيف عند الفارابى: الجمع، والتعميم، والترتيب، والتأليف، والتحليل، والتركيب،

---

(١) الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ٨٧)، مع زيادة إيضاح بين الأقواس ( ).
(٢) الفارابى، كتاب العبارة، (ص ٤٠، ٤٧).
(٣) انظر مثالا لذلك حول تطور أسلوب الاستدلال الفلسفى من الخطابة إلى البرهان: الفارابى، كتاب الخطابة، (ص ١٦ - ٢٤).
(٤) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٢٢).
(٥) أ/د على عبد الواحد وافى، المدينة الفاضلة للفارابى، (ص ٢٠).
(٦)سعيد زايد، الفارابى، (ص ٢٣).
(٧) من أمثلة ذلك كتاب الفارابى، (الواحد والوحدة)، حيث حاول تتبع معانى الواحد والوحدة تتبعا تاما مستقصيا معانيهما اللغوية والفلسفية، ويوضح مقابلهما وهو الكثير والكثرة، لينجلى المعنى جلاء تاما.
(٨) انظر: بخصوص هذه القصة: ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء (ص٤٣٨).

والتفريع، والتركيز، كل ذلك يعتبر خاصة من خصائص الفارابى، وهدف من أهدافه فى التصنيف، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة ((ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة))[1]، وهى تسعة أشياء أخذت عن أرسطو نفسه كما يصرح بذلك الفارابى: ١- أسماء الفرق التى كانت فى الفلسفة. ٢- معرفة غرضه فى كل واحد من كتبه. ٣- المعرفة بالعلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة. ٤- معرفة الغاية التى يقصد إليها تعلم الفلسفة. ٥- معرفة السبيل التى يقصد إليها من أراد الفلسفة. ٦- المعرفة بنوع كلام أرسطو كيف يستعمله فى كل واحد من كتبه. ٧- معرفة السبب الذى دعا أرسطو إلى استعمال الإغماض فى كتبه. ٨- معرفة الحال التى يجب أن يكون عليها الرجل الذى يوجد عنده علم الفلسفة. ٩- الأشياء التى يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو[2]، ثم أخذ الفارابى فى بقية الرسالة يتكلم عن هذه التسع بالتفصيل. كما لا يخفى فإن هذه الأمور التسع، كما ينبغى على طالب الفلسفة تعلمها، فينبغى على المصنف فى الفلسفة – بحسب نظرية الفارابى - أن يراعيها أيضا، حتى يأتى تصنيفه فيها موافقا للخطة التى وضعها الفارابى لما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.

٢١) يعتنى الفارابى ببيان مصطلحه[3] وشرح مراده به، وهو ما نجد واضحا فى كتابيه العبارة والخطابة مثلا، ((وقد توسع الفارابى فى هذا كل التوسع، وكأنما أحس بأن البحث الفلسفى فى الإسلام فى حاجة ماسة إلى توضيح معالمه وشرح مصطلحاته... وعناية الفارابى بالمصطلح الفلسفى كبيرة، تفوق دون نزاع عناية زملائه الآخرين من المشائين العرب، وأهله لذلك تمكنه من العربية وعلومها... والفارابى فوق هذا كله منطقى، بل المنطقى العربى الأول، والمنطق يعنى بالوضوح والدقة، وصلته باللغة وثيقة، ومن أبوابه مبحث فى الألفاظ ودلالتها... وقد الفارابى (مجاراة لأرسطو) كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق وعرض فيه للكلى والجزئى، وللعام والخاص، وللجنس والنوع...، ووضع أيضا كتاب الحروف وهو من أكبر مصنفاته الفلسفية التى وصلت إلينا، ومن أشدها عناية بالمصطلح الفلسفى[4]، وحاول خاصة أن يدرس المصطلح الفلسفى دراسة موضوعية ولغوية فبين كيف نشأ وكيف تطور، وأعانه على ذلك فقهه اللغوى[5] وإلمامه بعدة لغات))[6]، ويمكن القول بأن الفارابى له تأثير كبير فى تأسيس المصطلح الفلسفى العربى، ولهذا اعتنى بعض كبار الباحثين المعاصرين بعمل معجم للمصطلح الفلسفى عند الفارابى[7].

٢٢) يعى الفارابى بالعلوم الحضارية ومناهجها، وهو ما نجده فى حديثه عن نشأة العلم الفلسفية بنشأة الألفاظ عند الأمم، وذلك فى كتابه الحروف، حيث عاصر الفارابى هذه الفترة التى التقت فيها الحضارة الإسلامية الناشئة بالحضارة اليونانية، وقام بالحديث عن نشأة العلوم من خلال الألفاظ محللا ذاته، وواصفا تجاربه، فالحضارة لا تكشف عن نفسها إلا من خلال الوعى الفردى، فالحضارة وعى جماعى، والوعى الفردى وعى حضارى، فلم يكن مصادفة أن يأخذ الفارابى لقب المعلم الثانى، لأنه هو الذى قام بعمليات الفهم والتمثل، والاحتواء والعرض، ثم التقييم والنقد والإعادة، ثم الدراسة والتحليل والوصف للحقائق ذاتها بصرف النظر عن قائلها ومكتشفها[8].

٢٣) وكملاحظة عامة حول منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى: فإن للفارابى حوالى مائة مؤلف أو أكثر بقليل،

---

(١) سعيد زايد، الفارابى، (ص ٢٣)، والرسالة منشورة ضمن رسائل الفارابى (ص ١١٩ – ١٢٧).

(٢) الفارابى، رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ضمن الرسائل، (ص ١١٩).

(٣) اعتنى د/ إبراهيم مدكور، بتناول موضوع (الفارابى والمصطلح الفلسفى)، وهو بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى الألفية للفارابى. وأيضا: أ/د زينب عفيفى، فلسفة اللغة عند الفارابى، (ص ٩٥ - ١٣٥).

(٤) انظر على سبيل المثال بخصوص كيفية انتقال المصطلحات وتعريبها واشتقاقها عنده: كتاب الحروف، (ص ١٥٧ -).

(٥) اهتم أ/د زينب عفيفى بدراسة ((فلسفة اللغة عند الفارابى)) دراسة مستفيضة نشرت تحت العنوان ذاته، حيث أبرزت الأصول اللغوية لفكر الفارابى المنطقى والفلسفى، ومشكلة المصطلح الفلسفى ودلالته اللغوية ودور الفارابى ومنهجه فى صياغته، ورؤية الفارابى لمشكلة المعنى والعلاقة بين المنطق واللغة، وغير ذلك من قضايا.

(٦) د/ إبراهيم مدكور، الفارابى والمصطلح الفلسفى، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى الألفية للفارابى (ص ٢٢ - ٢٤) باختصار وتصرف.

(٧) جعفر آل ياسين، الفارابى فى حدوده ورسومه، وقد اعتمد فيه على (٤٩) مؤلف للفارابى بين مخطوط ومطبوع، مبين موضع كل مصطلح فى مؤلفات أرسطو، وفى (١١) كتابا من كتب الحدود والمصطلحات العربية.

(٨) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٦٥ - ٦٦) باختصار.

والتأليف فيها يوازى نصفها تقريبا، وهذا يدل على أن الفارابى كان مؤلفا كما كان شارحا، وأن لقب المعلم الثانى لا يعنى فقط شارح أرسطو، بل يعنى أيضا أنه مؤلف مثل أرسطو، على أن المنطق فى الشروح الفارابية هو الغالب إذ يمثل حوالى نصف شروحه، فذلك لأن المنطق يحتوى على النظرية الخالصة والعقل النظرى، وهو ما يمكن للفارابى تحويله بسهولة إلى فكر نظرى عام يتجاوز حدودة اليونانية الأولى، ففى شروح الفارابى يأتى المنطق أولا من حيث الكم ثم السياسة ثم ما بعد الطبيعة، ثم الطبيعة فاللغة فالهندسة فالموسيقى[1]، بل يرى بعض الباحثين أن قيمة الفارابى الحقة تقوم على ما صنف لا على ما شرح[2]، ويذكر بعض الباحثين أنه من ((المعروف أن مشروع الفارابى الفلسفى قد مر فى مرحلتين زمنيتين، وقد تمثلت المرحلة الأولى فى الكتابات الفلسفية والمنطقية، عرضا وتلخيصا وشرحا، بينما تمثلت المرحلة الثانية والمتأخرة زمنا فى الكتابات الاجتماعية والسياسية))[3]، وينتهى من محاولته للوصول لمؤلفات الفارابى الأخيرة والتى تتمثل فيها فلسفته وأفكاره النهائية إلى أنها: رسالة فى العقل (بعد ٣٢٠ هـ) - إحصاء العلوم (أشار إليه فى التنبيه على سبيل السعادة) – آراء أهل المدينة الفاضلة (ابتدأ فيه قبل ٣٣٠ هـ، وفرغ منه بمصر ٣٣٧ هـ) السياسة المدنية (بدأه قبل سنة ٣٣٠ هـ وأكمله بمصر سنة ٣٣٧ هـ أيضا)– الملة (بعد سنة ٣٣١ هـ) – "فصول المدنى" أو "فصول منتزعة" (نشر تحت هذين العنوانين، ألفه فى مصر بين عامى ٣٣٥ هـ: ٣٣٧ هـ) – التنبيه على سبيل السعادة (ألفه بعد "فصول منتزعة"حيث نقل منه، وبعد هذه الكتب السابقة جميعا، ربما بين عامى ٣٣٦ هـ: ٣٣٨هـ)[4].

٢٤) لا يوجد عند الفارابى أسلوب واحد فى الشرح، فهناك الأسلوب الشائع بإعادة عرض المادة عرضا نظريا خالصا من أجل إطلاق المعانى، وهناك باقى الأساليب من المقالة والمختصر والتعليق والرسالة والإحصاء والصدر والفصل، وهى كلها تبين تعامل الفارابى مع المادة المعروضة أمامه واختلاف وسائله، فالفارابى يتعامل مع أرسطو إما شارحا لكتاب كما هو الحال فى (المقولات والعبارة)، أو مبينا قصد كتاب آخر، كما هو الحال فى (الإبانة عن غرض أرسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة)، أو توضيح علم معين أو فرع من علم ما مثل (كتاب القياس أو الجدل)، أو عارضا مذهب أرسطو ككل إما من داخله أو من خارجه بمقارناته مع غيره داخل الفلسفة اليونانية[5].

٢٥) يستعمل الفارابى طريقة الشرح الكبير، والتى يسميها هو (على جهة التعليق) أى ذكر نص ثم التعليق عليه، وهى الطريقة التى استعملها ابن رشد أيضا فيما يسمى بالتفسير الكبير، وتدل هذه الطريقة على احترام نصوص القدماء، لا على تبعيتها وتقليدها وتقديسها، وهى طريقة تعلمها المسلمون من شروحهم للقرآن الكريم، كما تدل على التمايز الحضارى بين الموقفين، فالنص المشروح نص القدماء، والشرح هو نص جديد من حضارة أخرى تفهم وتفسر وتؤول وتتمثل، ثم تراجع وتعيد النظر وتكمل النقص، وتدل هذه الطريقة ثالثا على إمكانيات المقارنة والحكم بين النصين، حيث كثيرا ما يكون الشرح أقرب فهما من النص، وأكثر عقلانية، وأقرب إلى الصدق[6]. ويستعمل الفارابى الشرح بثلاثة مستويات: الشروح، والشروح الكبيرة، والشروح على جهة التعليق، كما يستعمل طريقة التلخيص بمستويات متعددة – صغير وأوسط وكبير – كما نجد عنده الحديث عن الجوامع، مما يعنى أن الفارابى لخص الكتب الأرسطية وخاصة المنطقية أو الكثير منها خمس مرات أو أكثر، ويميل الفارابى فى تلاخيصه الوسطى مثلا إلى طريقة الجوامع التى اتبعها ابن رشد، حيث لا يعطى شيئا من النص

(١) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٦٩ - ٧٠) باختصار وتصرف، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابى بالهامش.

(٢) أ/د ألبير نصرى نادر، مقدمة تحقيق (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابى، (ص ١٢).

(٣) أ/د سحبان خليفات، مقدمة تحقيق كتاب الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة، (ص ٢٩).

(٤) أ/د سحبان خليفات، مقدمة تحقيق كتاب الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة، (ص ٣١ - ٣٨).

(٥) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٧٠ – ٧١، ٧٣)، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابى بالهامش.

(٦) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٧١ - ٧٢)، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابى بالهامش.

الأصلى، بل يبحث فى المواضيع التى يبحثها النص الأصلى بأسلوب جديد، يتوسع فى البحث فيه ويتعمق أكثر مما عمل فى الجوامع الصغيرة، على أن هذه المستويات هى مجرد احتمالات وفروض يمكن استنتاجها من كلام المؤرخين ومفهرسى كتبه، ولا يمكن التأكد منها قبل العثور على كتب الفارابى المفقودة ودراستها(1).

٢٦) تدل طريقة الفارابى فى الشرح على أن الغرض من الشرح تحويل النص الأرسطى إلى نظرية خالصة فى العقل، بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التى نشأ فيها، فهو يعرض للموضوعات وليس للنصوص، ويتناول المسائل وليس العبارات ويحول مقصد الكتاب إلى تحليل عقلى خالص، وينتقل من التاريخ إلى العقل، ومن تاريخ الفلسفة إلى الفلسفة العامة، ويسقط الفارابى كل التاريخ البيئى الخاص، ولا يبقى إلا النظرية العامة، وبالتالى تقوى براهينه الداخلية عند الفارابى، وتكثر حججه العقلية، ويصبح واضحا بذاته، ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، ويصبح حقيقة بعد أن كان رأيا، فإذا كانت القسمة العقلية ناقصة كملت، وإذا كانت عامة فصلت، وإذا كانت مفصلة عمت، فالفارابى لا يشرح بمعنى أنه يتبع عبارة بعبارة، ولفظا بلفظ، بل إنه يحكم ويحذف ويضيف ويقابل اللغة العربية باللغة اليونانية، أى إنه شرح إيجابى يحقق ويدقق ومن ثم فهو تأليف غير مباشر، يغير الأمثلة إلى ما هو أشهر، ويحذف الزائد للتركيز على الجوهرى، ويعيد عرض موضوعاته بناء على أساليب اللغة العربية، ولا يقتصر الفارابى فى شرحه على الفقرة التى يشرحها، بل ينظر إلى العمل الواحد على أن له وحدة عضوية واحد ويضع نصب عينيه ما سبق وما سيلحق مبينا تلك الوحدة العضوية للعمل، بل ربما تخطى نظره إلى الأعمال الأخرى، مما يعنى أن وحدة المذهب هى التى نصب عينى الفارابى يحللها ويرجع عناصرها إلى مختلف الأعمال الأرسطية، وهو بصدد شرح عمل منها، حتى يبدو العمل الواحد كجزء من نسق كلى شامل هو المذهب الأرسطى، وهذا أقرب إلى إعادة البناء منه إلى الشرح، والبناء هو دخول المنطق والطبيعيات والإلهيات فى نسق فلسفى واحد هو نسق الفارابى، ويحاول إخضاع مؤلفات أرسطو طاليس نفسه إلى نسق عقلى واحد(2).

٢٧) يظهر بوضوح من خلال جوامع الفارابى الصغيرة أو التلخيص نوعية الحضارتين الإسلامية واليونانية فى مادة البحث وأمثلته سواء اللغوية أو الأدبية أو الدينية، فتظهر العربية فى مقابل اليونانية، ويظهر الأدب العربى فى مقابل اليونانى، تظهر العلوم الإسلامية فى مقابل اليونانية، مما يدل على أن الفارابى يتعامل مع المعانى، وليس مع النصوص، وأنه ليس مجرد شارح نص، بل هو عاقل معان، خاصة فى حضارة تعطى المعنى استقلالا عن اللفظ، فالفارابى لا يسير وراء أرسطو الحذو بالحذو، ولكنه يعرض لموضوعاته ومعانيه، ويتعامل معها ككليات وماهيات مستقلة عن عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها وبيئاتها الخاصة التى منها صدرت، وهذا هو ما سمى بالجوامع الصغيرة أو التلخيص، ولم يكن تقليدا سبق الفارابى فى الأدب اليونانى والسريانى واستمر بعده فى الأدب العربى، بل كان ضرورة حضارية بيئية خاصة فى التعبير عن المعانى الكلية فيما وراء الألفاظ والعبارات، وما دام المعنى قد استقل عن اللفظ فإنه بالإمكان عمل تلخيص أصغر وأوسط وأكبر تبعا لمادة العرض وضرب الأمثلة، وليست طريقة التلخيص هى البحث فى مواضيع النص بأسلوب جديد، بل إعادة التعبير عن موضوع النص بعد أن يتحول إلى معنى عقلى خالص بلغة البيئة الحضارية الجديدة(3).

٢٨) لا يكتفى الفارابى بنصوص أرسطو، ولكنه يذهب لتأويلاتها المختلفة لدى الشراح سواء أجمعوا عليه أم اختلفوا فيه، سواء ما فهموه أو ما أساءوا فهمه، ويقف الفارابى حكما بين الجميع، فيخطئ الشراح فى معرفة قصد أرسطو، ويصحح

---

(1) راجع: أ/د محسن مهدى، مقدمة تحقيقه لكتاب الفارابى، الألفاظ المستعملة فى المنطق، (ص ٢٠ - ٢١)، وقد أشار إلى وجود صعوبة فى تحديد المستوى الذى ينسب إليه كثير من كتب الفارابى، خاصة وأن بعضها منتزع من كتابه الأصلى ونسخ على حدة ككتاب مستقل، أو وضع فى مجموع آخر يشتمل على مقالات أخرى للفارابى، مما يحيط عملية تحديد هوية كتاب ما للفارابى ومن أى الشروح أو التلاخيص أو الجوامع هو بصعوبات جمة، راجع: المرجع السابق نفسه (ص ١٩ – ٢٤).

(2) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٧٢، ٨٥، ٩٤، ٩٥، ٩٧) باختصار وتصرف، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابى بالهامش.

(3) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٧٢ - ٧٣)، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابى بالهامش.

مزاعمهم، وبكشف أخطاءهم ويبين أسبابها، والفارابى فى وسط كل هذا على وعى عميق بأن الفكر يتكون من اللفظ والمعنى والشىء، وأن الشراح وإن استعملوا ألفاظا متباينة قد تتفق أو تختلف، ولكنها لا تؤثر كلها فى المعانى ذاتها، فالمهم هو المسميات لا الأسماء، بل إنه فصل بين معانى أرسطو نفسه وألفاظه، فالشروح للألفاظ من أجل توضيح المعانى، ولهذا فالأمثلة التى يستعملها أرسطو ليست هى الحقائق بل يمكن ضرب أمثلة أخرى لتوضيح نفس الحقائق، ويعيب الفارابى على الشراح عدم دخولهم فى الذهن الأرسطى [1].

٢٩) يؤكد الفارابى على أهمية معرفة قوانين كل صناعة، وأن كل صناعة إنما تكون كذلك بقوانينها الكلية، ومن هنا لا بد على كل مصنف أن يعتنى عناية تامة بالقوانين الكلية، يقول الفارابى: ((والقوانين فى كل صناعة أقاويل كلية، أى جامعة، ينحصر فى كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها حتى يأتى على جميع الأشياء التى هى موضوعة للصناعة أو على أكثرها، وتكون معدة إما ليحاط بها ما هو من تلك الصناعة، لئلا يدخل فيها ما ليس منها، أو يشذ عنها ما هو منها، وإما ليمتحن بها ما لا يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط، وإما ليسهل بها تعلم ما تحتوى عليه الصناعة وحفظها، والأشياء المفردة الكثيرة إنما تصير صنائع أو فى صنائع بأن تحصر فى قوانين تحصل فى نفس الإنسان على ترتيب معلوم)) [2]، ونستخلص من ذلك: أن العناية بالقوانين الكلية أحد الأسس المهمة فى منهج التصنيف عند الفارابى، وبالقوانين الكلية تتحول المفردات الجزئية الكثيرة إلى صنائع كاملة، ومسلك الفارابى فى كتابه العظيم إحصاء العلوم يضع أيدينا بوضوح وبصورة تطبيقية على تلك الفكرة، حيث يحاول الفارابى دائما أن يعطى فى كل صناعة أو علم وقف عليه القوانين الكلية التى تحكمه والتى صار بها صناعة[3].

٣٠) ويقدم الفارابى من خلال فكرة القوانين الكلية الخطوط العريضة لمنهج تصنيف فى العلوم الفلسفية وغيرها التى شملها كتابه إحصاء العلوم، فمنهج التصنيف فى العلم الطبيعى مثلا يعتمد على أنه علم ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها، والأجسام منها صناعية ومنها طبيعية، وحال الأجسام الطبيعية فى هذه الأمور (كالغاية والغرض والعرض والمادة والفاعل والمكون) كالأجسام الصناعية، ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التى لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام، وإن كانت لأعراض الأجسام تسمى مبادئ الأعراض التى فى الأجسام، والعلم الطبيعى يعرف من كل جسم طبيعى مادته وصورته وفاعله والغاية التى لأجلها وجد ذلك الجسم، وكذلك فى أعراضها، والأجسام الطبيعية منها بسيطة ومنها مركبة، فالبسيطة هى الأجسام التى وجودها لا عن أجسام أخر غيرها، والمركبة هى التى وجودها عن أجسام أخر، وبناء على هذا ينقسم العلم الطبيعى ثمانية أجزاء عظمى: ١- الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها البسيطة والمركبة. ٢- الفحص عن الأجسام البسيطة والاسطقسات، هل هى موجودة، وإن كانت موجودة فأى أجسام هى.... ٣- الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها. ٤- الفحص عن مبادئ الأعراض والانفعالات التى تخص الاسطقسات وحدها. ٥- النظر فى الأجسام المركبة من الاسطقسات، وتنقسم إلى متشابهة الأجزاء ومختلفتها. ٦- النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء. ٧ – النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات من الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء. ٨ – النظر فيما يشترك فيه أنواع الحيوان من الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء[4]. وهكذا أعطانا الفارابى منهجا متكاملا للتصنيف فى العلم الطبيعى، والذى عرضنا له كنموذج فحسب[5]، وقد حاول الفارابى القيام بالأمر نفسه بطول كتابه إحصاء العلوم

---

(١) أ/د حسن حنفى، الفارابى شارح أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية (ص ٧٣ - ٧٩) باختصار واسع، وقد ذكر أمثلة لذلك من نصوص الفارابى بالهامش.

(٢) الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ٥٧).

(٣) انظر مثلا: الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ٦٧-٦٩) بخصوص القانون الكلى لعلم المنطق، و (ص ٩٣ - ٩٨) بخصوص علم التعاليم، (ص ١١١ وما بعدها) بخصوص العلم الطبيعى والعلم الإلهى.

(٤) الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ١١١ - ١٢٠) باختصار وتصرف.

(٥) وانظر كنموذج آخر: منهج التصنيف الكلامى عند الفارابى، وقد عرضنا له فى مناهج علم الكلام، انظر هنا: (ص ٣٤٣).

وعرضه فى كل ما عرض له من علوم سواء أكانت فلسفية أو غيرها.

٣١) ويقوم منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى على محاولة الوصول إلى الموضوعية، فهو قبل أن يخوض فى أى مشكلة فلسفية يرسم الطرق، ويحدد الأهداف، ويضع جميع الاحتمالات الممكنة، ويرجع إلى آراء السابقين والمعاصرين له، ولا يصدر رأيه إلا بعد أن يكون قد أوسع الفكرة بحثا وتحليلا، ورسالته المسماة (ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة) أشبه ما تكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية، حتى يكون دارس الفلسفة على بينة من أمره قبل أن يخوض فيها[١].

٣٢) ويتنوع المنهج الجدلى الذى يستخدمه الفارابى بتنوع الموضوع، فنستطيع أن نميز استخدامه لمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص فى الإلهيات، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص فى الإنسان والمجتمع، وتكاد فلسفة الفارابى أن تكون حوارا مستمرا بين الاثنين، وسعيا دءوبا للتقريب بين ما هو مفارق وما هو إنسانى، ففى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) يستعمل الجدل النازل، حيث يبدأ من الموجود الأول ثم فى صدور الموجودات عنه، ويستمر فى النزول بشكل تدريجى، ويقرر الفارابى هذا المنهج الجدلى بقوله: ((لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخالق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل))[٢]، ونلاحظ أنه بنى أبواب كتابه هكذا بناء على الجدل النازل، فأتى ترتيب أبوابه على النحو التالى: ١- القول فى الموجود الأول. ٢ – القول فى نفى الشريك عنه تعالى. ٣- القول فى نفى الضد عنه. ٤- القول فى نفى الحد عنه سبحانه. ٥- القول فى أن وحدته عين ذاته، وأنه تعالى عالم حكيم وأنه حق وحى. ٦- القول فى عظمته وجلاله ومجده تعالى. ٧- القول فى كيفية صدور جميع الموجودات عنه. ٨- القول فى مراتب الموجودات. ٩- القول فى الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول تعالى مجده. ومن الأبواب ١٠: ١٩ يبدأ النزول إلى الكلام فى الموجودات فيتكلم فى الموجودات الثوانى، والمادة والصور، وما تشترك فيه الأجسام، والحركة، والأحوال، والأسباب، ومراتب الحدوث، وتعاقب الصور على الهيولى. وبداية من الباب (٢٠: ٢٥) ينزل الكلام إلى النفس، فيتكلم فى أجزاء النفس البشرية وقواها، ثم أخيرا ينزل بداية من الباب (٣٦) إلى الباب الأخير (٣٧) فى بيان احتياج الإنسان إلى الاجتماع، وما هى المدينة الفاضلة ومضاداتها. وهكذا يتضح لنا من خلال هذا المثال أثرا جليا للمنهج الجدلى عند الفارابى وتجليه على منهج التصنيف الفلسفى عنده، حيث انبنى عليه خطة التصنيف فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة).

٣٣) يمتاز الفارابى بالإلمام، ليس فقط بتخصصه الدقيق الفلسفة، ولكن بمعارف عصره عامة، سواء اللغوية أو الشرعية، ((ويدل كتابه هذا (يعنى إحصاء العلوم) على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة فى عصره، فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه، الملم بما وصل إليه الباحثون فى مختلف مسائله))[٣].

٣٤) تعرض الفارابى فى الجمع بين رأيى الحكيمين إلى المقارنة بين موقف أفلاطون وأرسطو من التدوين[٤]، ومن الواضح من خلال هذا النص وعى الفارابى العميق بمشكلات منهج التصنيف، ووقوفه الدقيق على مناحيه، ووجوه التصرف فيه.

٣٥) يرى الفارابى فى منهجه فى التصنيف أن الأقاويل المشهورة لا داعى لذكرها استغناء بشهرتها، والأهم هو منهج تناولها والتعامل الصحيح معها، وفى ذلك يقول: ((ومن ذلك الصور والمثل التى تنسب إلى أفلاطون وأرسطو على خلاف رأيه فيهما... وبين ما يلزمها من الشناعات... ينطق بها فى تلك الأقاويل ما يطول بذكرها هذا القول، وقد استغنينا لشهرتها عن الإعادة، مثل ما فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها، فإن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التى إذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها، وأمكنه الوقوف على

(١) د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٤٩ - ٥٠) باختصار.

(٢) الفارابى، فصوص الحكم، مع شرح الشنب غازانى (فص رقم ١٧،ص ٨٩ - ٩٣)، وللتوسع حول المنهج الجدلى عند الفارابى، راجع: د/ إبراهيم عاتى، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، (ص ٥١ – ٥٤).

(٣) أ/د على عبد الواحد وافى، المدينة الفاضلة للفارابى، (ص ١٧).

(٤) الفارابى، كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، (ص ٨٤ - ٨٥).

حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيله الألفاظ المشكلة))[1]، ويؤكد الفارابى على أن المقصود المعانى وحقائق المذاهب، دون الألفاظ ولهذا يوجه نصيحته لطالب الحق أن ((لا يتبع الألفاظ متابعة تامة))[2].

٣٦) ومن الملاحظات المهمة حول منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى هو تناوله لبعض الموضوعات فى أكثر من كتاب بصورة شديدة التقارب وربما التكرار أيضا، كما نراه فى كتبه: التنبيه على سبيل السعادة – تحصيل السعادة – السياسة المدنية، وكما نراه بين بعض فقرات كتابيه الملة، وإحصاء العلوم[3]، وربما رجع ذلك إلى كونها رسائل أرسلها إلى بعض أصحابه، فيكرر فيها الموضوع بحسب السؤال، وبغض النظر عن كونه سبق فى موضع آخر، حتى تحصل الفائدة للسائل.

٣٧) وقد يكون مدخله فى تناول الموضوعات الفلسفية مدخلا لغويا، وقد فعل هذا فى كتابه الحروف، فأتى الباب الأول – بحسب تقسيم المحقق – فى الحروف وأسماء المقولات، من خلال (١٨) فصلا تتناول: حرف إن – متى – وجعل الكلام عليهما مدخلا للكلام عن الموضوعات الفلسفية التالية: المقولات – المعقولات الثوانى – الموضوعات الأول للصنائع والعلوم، ثم انتقل بعد ذلك إلى أشكال الألفاظ وتصريفها تناولا فلسفيا لهذه الظواهر اللغوية، ومنها انتقل إلى الكلام على النسبة والإضافة وأنواعها، فى الفلسفة واللغة، وبربط ذلك بالكلام عن الحرف (أين)، ويتناول العلاقة بين النسبة والمقولات، ليعود مرة أخرى إلى بعض مباحث المقولات فيتحدث عن العرض والجوهر، ويفضى به ذلك إلى الكلام عن الذات والفرق بينه وبين الجوهر، وعن الموجود، وعن عملية الاصطلاح من خلال تحليل لغوى وفلسفى شيق لكيفية اشتقاق مصطلح الهوية، وعن الشىء، والمقصود بـ (الذى من أجله)، ثم يتكلم عن الحرف (عن) وبه يختم الباب الأول. أما الباب الثانى – بحسب عنونة المحقق – فعن حدوث الألفاظ والفلسفة والملة وصناعة الكلام والفقه، وحدوث الحروف، وأصل اللغة، وكيفية تطورها، ونشأة الألفاظ والأساليب الخطابية والأشعار، وحدوث الصنائع العملية ثم الصنائع القياسية حتى تكتمل الفلسفة. أما الباب الثالث – بحسب المحقق – فتناول فيه الفارابى حروف السؤال حرفا حرفا وماذا يسأل عنه فى اللغة عن الجواهر أو الأعراض أو المقولات، منبها على مفهوم كل ذلك فلسفيا، وتناول فيه أنواع المخاطبات تناولا فلسفيا، موضحا السؤالات التى تطلبها المطلوبات فى الصناعات الفلسفية والمنطقية، وحروفها اللغوية.

٣٨) وختاما فإن الفارابى مع كل ما تقدم عن منهجه فى التصنيف الفلسفى، فإن من أروع كتبه الفلسفية – فى رأينا - هو كتابه التعليقات، والذى كتبه بطريقة الكناش، أو المنتخبات والمختارات، وضمنه خلاصة فكره الفلسفى، فى صورة فقرات قصيرة تبدأ بقوله قال، ولا يجمعها ترتيب ظاهر إلا أنها فى مجال الفلسفة والحكمة تبدأ بالموجودات وصدروها عن ذاته تعالى، وتتنوع بعد ذلك بالكلام عن واجب الوجود، وقوى النفس، ونظرية المعرفة، وحقائق الأشياء، والحدود، فى عبارات رشيقة موجزة حاسمة تذكرنا بالقواعد الأصولية، يذكر فيها خلاصة موقفه الفلسفة من القضية التى يتناولها، ورغم أن الكتاب لا تشمله وحدة موضوعية ظاهرة، إلا أن ذلك يجعل القارئ فى حالة توهج واشتياق دائم للقاعدة التالية التى لا يتوقع موضوعها، دون أن يتسلل السأم إلى نفسه.

٣٩) وعلى النهج نفسه صار الفارابى فى كتاب (النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم)، وهو وإن كان موضوعا بالأصالة فى علم النجوم، إلا أنه مزدخر بشتى أنواع الحكم والنظرات العميقة فى النفس البشرية والكون ونظرية المعرفة ومنهج البحث، وغير ذلك، وقد ابتدأه الفارابى بفائدة فى فضيلة العلوم والصناعات بأى أمر تكون، ومن لطائف ما ذكر كلامه على ضرورة وجود الأمور الاتفاقية (الصدف) وأنه لولاها لاختل نظام العالم: ((لو لم يكن فى العالم أمور اتفاقية

---

(١) الفارابى، كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، (ص ١٠٥).

(٢) الفارابى، كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، (ص ١٠٩).

(٣) للوقوف على بعض التفاصيل والمقارنات بخصوص ذلك انظر مثلا: أ/د محسن مهدى، مقدمة تحقيق كتاب الملة، (ص ١١ – ١٢، ٣٠). وقد عقد أ/د سحبان خليفات مقابلة كاملة لما فى كتاب التنبيه على سبيل السعادة بما فى مؤلفات الفارابى الأخرى، وذلك فى مقدمة تحقيقه لكتاب التنبيه (ص ١٤ – ٢٩). وراجع د/ على بوملحم فى مقدمة نشرته لكتاب السياسة المدنية حيث عقد مقارنة مختصرة بين هذا الكتاب وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٥ – ٢٠).

ليس لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد فى الأمور الإنسانية نظام إلبتة لا فى الشرعيات، ولا فى السياسيات؛ لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئا لغده، ولما أطاع مرءوس لرئيسه، ولما عنى رئيس بمرءوسه، ولما أحسن إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف، إذ الذى يعلم أن جميع ما هو كائن فى غد لا محالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو عابث أحمق يتكلم بما يعلم أنه لا ينتفع به))[١]، وهكذا يمضى الفارابى فى نكته تلك، مدليا بخبرته، وهذه النكت – البالغ عددها ثلاثون - فى جميعها تعتبر انتقادا منهجيا لهذا علم، فتلك النكتة السابق ذكرها عن الأمور الاتفاقية تعبر عن هذا النقد المنهجى لموضوع علم النجوم القائم على معرفة الحوادث والنوازل عن طريق حساب النجوم، فانتقد ذلك بأنه يعنى أنه لا يمكن ألا توجد أمور اتفاقية (تكون كذلك بالنسبة لنا) وإلا اختل نظام العالم، فماذا يجدى إذن علم النجوم، وفى نكتة أخرى ينتقد دعوى أن علم النجوم مبنى على التجارب الصادقة، فينتقد هذا بأنه بفرض تسليمه فإن الخبرة المبنية على التجارب الصادقة لا تفيد فى كل الأحيان فيقول: ((التجارب إنما تنفع فى الأمور الممكنة على الأكثر، فأما الممكنة فى الندرة، والممكنة على التساوى فإنه لا منفعة للتجربة فيها، وكذلك الروية وأخذ التأهب والاستعداد إنما ينتفع بها فى الممكن على الأكثر لا غيره، وأما الضروريات والممتنعات فظاهر من أمرهما أن الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما، وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل، وأما الحزم فقد ينتفع به فى الأمور الممكنة فى الندرة والتى على التساوى))[٢]، ويمكن من خلال تحليل هذه النكت استكشاف طرفا من الموقف النقدى عند الفارابى، وهو منهج قائم على الفهم العميق لأسباب الظواهر العلمية، واحتياجات البحث، والبنية العلمية للعلم، والغرض والغاية من ورائه، والتفريق بين ما يصلح للتعميم وما يبقى على خصوصه، والنظرة العميقة للفرق بين الأشياء والتمييز بين خواصها المؤثرة فيها وفى أحكامها[٣].

٤٠) وتابع نهجه هذا فى كتابه فصوص الحكمة الذى يتناول فى أغلبه موضوعات من العلم الإلهى أو علم ما بعد الطبيعة، فى صورة نكات علمية أو قواعد علمية منثورة يترجم لكل منها بقوله (فص)، والفص الأول يتكلم فى الفرق بين الماهية والهوية، ويترك الفصوص يفضى بعضها إلى بعض عن الماهية، لينتقل بعد ذلك إلى الكلام فى الوجود ووجوبه، ثم صفات واجب الوجود، ثم فى النفس وقواها ونظرية المعرفة، والملائكة، كل منها فى عدة فصوص يسلم بعضها إلى بعض فى سلاسة ويسر، لكن أيضا فى عمق وتقديم لخلاصة الفكر الفلسفى، وفص الشىء – كما يقول الشنب غازانى – ((عبارة عن خلاصة الشىء، وزبدته، ولما كانت المباحث المذكورة فى هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها، عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر فى أول الأمر بجلالة مكانتها، نفاسة شأنها، حتى يرغب الطالبون فى تحصيلها رغبة كاملة))[٤].

٤١) لقد استعمل الفارابى إذن هذا النوع من منهج التصنيف فى عدة كتب له، تمتاز رغم عدم اتخاذها أيا من مناهج التصنيف الفلسفى السابقة عند الفارابى بالعمق والأهمية فى التعبير عن المذهب الفلسفى عند الفارابى، وكأنه الجهد الذى كان يستفرغه فى صناعة التأليف والتصنيف اتجه به بكليته إلى تعميق الأفكار، بحيث استوعب جمام جهده فيها دون أن يبقى شيئا للتصنيف، لكن يغطى على ذلك الأهمية التى اكتساها الكلام، بحيث تشفع لغياب التصنيف المنطقى الصارم، وتصير ذات منطق خاص بها سنجد روحه كثيرا بعد إشراقا وتصوفا.

---

(١) الفارابى، النكت فيما يصح من أحكام النجوم، ضمن الرسائل، (ص ١٤٨).

(٢) الفارابى، النكت فيما يصح من أحكام النجوم، ضمن الرسائل، (ص ١٤٩).

(٣) وبناء عليه - إن صح ما ذكرناه بخصوص تحليل هذه الرسالة – فلا نتفق فى الرأى مع الدكتور جعفر آل ياسين باعتبار هذه الرسالة من أعمال الفارابى المبكرة (ص ١٨ من مقدمة تحقيقه لها)، لأن العمق والخبرة اللتان تتمتع بهما الرسالة لا يأتيان عادة إلا فى مرحلة النضج الفكرى والفلسفى، وهى مرحلة تأتى متأخرة لا مبكرة.

(٤) السيد إسماعيل الحسينى الشنب غازانى، شرح فصوص الحكمة، ط طهران (ص ٣٥- ٣٦).

٤- منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا (ت٤٢٨ هـ)(١):

أ- مدى أصالة فلسفة ابن سينا
ب- نظرية المعرفة عند ابن سينا
ج- تصنيف العلوم عند ابن سينا
د- التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا
هـ- النزعة الصوفية عند ابن سينا
و- نظرة عامة على منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا
ز- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا

يرى الشهرستانى أن علامة القوم - بعد أن ذكر أسماء كثير من الفلاسفة السابقين - هو أبو على الحسين بن عبد الله ابن سينا، وأن طريقته أدق عند الجماعة، ونظره فى الحقائق أغوص(٢).

وإنتاج ابن سينا وافر ومتنوع، ذلك لأنه كان يكتب أو يملى فى يسر وسهولة، على الرغم مما لاقى فى حياته من عنت وقلق(٣)، فربما كتب على جناح السفر أو وهو مختف من عدو أو حتى وهو محبوس فى حبس ما(٤)، وابن سينا من الرجال الفلائل فى العالم الإسلامى الذين يصح أن نسميهم موسوعيين، وهؤلاء نوعان: نوع وهو الأكثر يجمع ما كتب غيره ويبوبه ويصنفه، كما فعل النويرى فى نهاية الأدب، والقلقشندى فى صبح الأعشى، ونوع آخر أرقى من ذلك هو من يقوم بتأليف

---

(١) وللاستزادة بخصوص ابن سينا وحياته وفلسفته راجع: - ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٥٢ - ٧٢). - الإمام الشهرستانى، الملل والنحل، (٣/٣ – ٧٥). - ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء (٤٣٧ - ٤٥٩). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٤٦-٢٩٤). - الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص٥٦-٦٧). - د/ مدكور، مقدمة الشفا، ومقدمة المدخل، وقد نشرتا، أول المجلد (المنطق - ١ المدخل، ص ١ - ٤٣، ٤٤- ٧٧ على الولاء). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٥/١ – ٤٩، ١٠٠ – ١٠٣، ١١٩ – ١٩٤، ٨٠/٢ – ٨٢، ١٤٥ – ١٤٦). - أ/د حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة. - أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق القسم الثانى من الإشارات والتنبيهات، (٧/٢-١٤١)، وقد تحدث فيها عن منهج ابن سينا، وقارن بينه وبين ديكارت والغزالى، كما تناول المسائل التى اتهمه بها الغزالى. - الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى، مؤلفات ابن سينا، وقد ذكر (ص ١٥) أهم مراجع ترجمته، كما ذكر فى القسمين الثالث والرابع (ص ٣٢٩ - ٣٥١) البحوث عن ابن سينا بالعربية، وباللغات الأخرى. - أ/د محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية فى فلسفة ابن سينا. - أ/د محمد عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند ابن سينا- بحث فى علم النفس عند العرب. - عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا. - أ/د محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، (ص ٣٢١- ٤٠٥). - أ/د محمد البهى، مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين. - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٨٠ – ٢٠٣). - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٣٦٣ - ٤١٧). - أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٦٤ - ٣٠٤). - أ/د عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٩٣ - ١١٧). - أ/د عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. - أ/د عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، (ص ١١٩ - ٢٥٤). - أ/د عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٩٣ - ٢٠٥). - أ/د عبد الفتاح الفاوى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ٢١٣ - ٢٢٤). - أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه فى النفس – دراسة فى القصيدة العينية. - أ/د منى أحمد أبو زيد، مفهوم الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية – دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا. - د/محمود ماضى، فى فلسفة ابن سينا، تحليل – نقد. – د/ محمود ماضى، فى فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد). - تشارلس بتروورث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٥ - ٢٧) وفيه ملاحظات قيمة حول مؤلفات ابن سينا المنطقية مقارنة بمؤلفات ابن رشد. - أ/د زينب محمود الخضيرى، ابن سينا وتلاميذه اللاتين. – أ/د جعفر آل ياسين، المنطق السينوى، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا.- د/ ألفت كمال الروبى، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين – من الكندى حتى ابن رشد. - د/ وائل غالى، تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم – بحث فى إسهام رشدى راشد، (ص ٤٣٤ - ٤٤٨). - أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١١٦ - ١٢١) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية. - د/ جمال رجب سيدبى، أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية - دراسة لموقفه النقدى من فلسفة ابن سينا. - د/ جمال رجب سيدبى، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى. - عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، (ص ١٦٧- ٢٣٦). – أ/د مرفت عزت بالى، الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا. - د/ بو لخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، وهى دراسة فريدة مالت إلى الجانب التنظيرى عند ابن سينا أكثر من عرض آراءه فى الطبيعيات، فقد تناولت الدراسة موضوع الطبيعيات عند ابن سينا ومبادئها ومباحثها، ومنهجها ومفهومها...، ولهذا تمثل مدخلا مغايرا فى دراسة الطبيعيات عند ابن سينا غير دراسة أ/د عاطف العراقى. - أ/د عبد الرحمن النقيب، فلسفة التربية عند ابن سينا. - أ/د محمد خير عرقسوسى، بالاشتراك مع حسن ملا عثمان، ابن سينا والنفس الإنسانية، وقد قدم أ/د عرقسوسى خلاله (ص ٦٩- ١٠٨) قوائم متنوعة المداخل لمؤلفات ابن سينا. - عارف تامر، نصير الدين الطوسى فى مرابع ابن سينا. – د/ سالم مرشان، الجانب الإلهى عند ابن سينا. – د/ على عباس مراد، دولة الشريعة – قراءة فى جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا. - د/ حسن عاصى، ابن سينا – الرجل والأثر، وقد قدم فيها تحقيقا لرسالة الشيخ الرئيس فى أحواله (سيرته الذاتية)، كما قدم قائمة مجمعة لقوائم مؤلفات ابن سينا واشتملت على (٢٨٣) مصنفا نسبت للشيخ الرئيس، وقائمة أخرى بما كتب حوله بالعربية وغيرها بلغت (١٢٢) عملا. – د/ علاء عبد المتعال، تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية. – أحمد غسان سبانو، ابن سينا فى الدوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام.

(٢)الشهرستانى، الملل والنحل، (٣/٣).

(٣) أ/د إبراهيم مدكور، مقدمته لكتاب مؤلفات ابن سينا للأب قنواتى، (ص ٩).

(٤) انظر: ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء (٤٣٧ وما بعدها) حيث ذكر العديد من الملابسات المحيطة ببعض تصنيفاته.

الموسوعة ولا يقتصر على جمعها كما فعل الجاحظ وابن سينا، وإن كان الأعم الأغلب عليه هو الفلسفة بجميع فروعها المعروفة فى زمنه، وقد يؤلف فى الموضوع الواحد كتبا مختلفة مطولة ومختصرة، يعتمد فيها على فلسفة اليونان وعلى تعـاليم الإسـلام وعلى ابتكاراته الخاصة (١). وغنى عن البيان مدى أهمية فلسفة ابن سينا، وآثارها الواسعة سواء فى الشرق أو الغرب(٢).

والحكمة عند ابن سينا: ((صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيله ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجـود وتـستعد للـسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية)) (٣).

فالوجود هو نقطة البداية فى فلسفة ابن سينا، سواء الطبيعية أو الإلهية، وليس فقط الإلهية على ما ذهب إليه بعـض الباحثين من أن إلهيات عند ابن سينا تدور أساسا على فلسفة الوجود، وأن دراسة الوجود وكل التمييزات التى تخصه تحتـل المركز الرئيسى فى تفكيره الميتافيزيقى(٤).

فالحكمة بقسميها النظرى والعملى مبنية عنده على الوجود، وهو نقطة البدء عند محاولته علاج أى مشكلة فلسفية، كما فعل ذلك عندما تناول موضوع الحروف المقطعة فى أوائل بعض سور القرآن الكريم، فإنه بدأ مواجهة هـذه المـشكلة بالكلام على ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة، ثم تناول كيفية دلالة الحروف عليها، مفسرا مـن خـلال ذلك حروف فواتح السور، وذلك فى الرسالة النيروزية التى ألفها لهذا الغرض ونص على منهج تصنيفه لها(٥).

وغاية الحكمة عند ابن سينا هو الحق والخير، حيث ذكر فى رسالة (فى أقسام العلوم العقلية) أن غاية القسم النظـرى من الحكمة هو الحق، وغاية العملى هو الخير(٦). فالحق والخير هما غاية الفلسفة عند ابن سينا فى قسميها النظرى والعملى.

والملاحظة الأساسية التى تكاد تكون محل اتفاق بين دارسى ابن سينا هى ازدواجية الموقف الفلسفى عنده، أو تعـدد المستوى الفلسفى السينوى فهناك على ما يصرح به ابن سينا نفسه فلسفة مشائية للجمهور، وفلسفة مـشرقية للخاصـة، الاتجاه المشائى هو الشائع عن ابن سينا خاصة عند المتأثرين به فى الغرب، والممثل له من مؤلفاته هو الشفاء بصفة عامـة وإن كان لا يخلو من آثار غير أرسطية، أما الاتجاه المشرقى فالمقصود به عند ابن سينا ما زال محل خلاف بين الباحثين(٧).

على أن ابن سينا - على العموم - يتفلسف بشىء من الاعتدال كما يلوح، مما يجعل ابن رشد يلومه بمرارة علـى عدم التزامه طرفا، واتخاذه وسطا بين المتكلمين والفلاسفة دائما، ولهذا الموضع الذى يمثله ابن سينا من الفلسفة العربية، فإننا نجد الغزالى قد صوب كتابه تهافت الفلاسفة ضد ابن سينا على الخصوص(٨).

أ- <u>مدى أصالة فلسفة ابن سينا:</u> هناك العديد من القضايا الفلسفية التى تناولها ابن سينا، والتى تبرز فيها أصالته الفلسفية، وحرصه على التمسك بقيم الإسلام، من ذلك الحل الذى قدمه ابن سينا لمشكلة وجود الشر فى العالم، وهو حل يتفق مع القول بالعناية الإلهية التى تحدث القرآن عنها، وقد كان ابن سينا أقرب إلى استلهام ما تضمنته النصوص الدينية وما ينبغى أن يكون عليه فعل الله فى الوجود من إتقان وكمال وحكمة، وبقدر اقتراب ابن سينا من تلك المعانى الدينية، كان بعده

(١) الدكتور أحمد أمين، تصديره لكتاب مؤلفات ابن سينا للأب قنواتى، (ص ٧).
(٢) اهتمت أ/د زينب الخضيرى ببيان أثر ابن سينا على الغرب من خلال كتابها: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، وعلى المذاهب المسيحية.
(٣) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧١).
(٤) أ/ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (ص ٣٩).
(٥) ابن سينا، الرسالة النيروزية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٩٣).
(٦) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص٧٢).
(٧) للتوسع بخصوص ابن سينا المشرقى انظر: د/ مدكور، مقدمة الشفاء، (ص ٢١ - ٢٢)، حيث ذهب - منكرا ما وقع فيه كثير من الباحثين من خلط - إلى الفرق بين المشرقية والإشراقية، وأن فلسفة ابن سينا وإن غذت الفلسفة الإشراقية ومهدت لها تتميز عنها كل التميز، ذاكرا أنه من خـلال جمـع المخطوطات الفلسفة المشرقية السينوية تبين أنه ليس فيها مطلقا ما يؤذن بفلسفة مغايرة لفلسفة ابن سينا المألوفة، ومن ثم فليس ثمة محل للقول بأن كتاب الفلسفة المشرقية يحوى آراء جديدة كل الجدة ويعرض فلسفة قائمة بذاتها. وفى الاتجاه المقابل جرت مثلا دراسة: أ/د ميرفت عـزت بـالى، الاتجـاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا، حيث تناولت مصادر ابن سينا الإشراقى، واتجاهه الإشراقى فى مشكلة المعرفة والألوهية.
(٨) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١١١ - ١١٢) بتصرف واسع.

عن فكر أرسطو حول هذا الموضوع والذى يرى أن الله لا علم له بالعالم ولا عناية له به، فخالف ابن سينا ذلك التصور موضحا عناية الله بالعالم، وحفظه الدائم له، وقد كان لاتصال ابن سينا بالمصادر الدينية أكبر الأثر فى تصحيح فكرته وسلامتها عن القصور الذى تتسم به فكرة أرسطو، وما قدمه ابن سينا هنا يعبر عن أصالته، ويقدم دليلا على أن الفلسفة لدى الإسلاميين لم تكن تابعة فى كل مسائلها للفلسفة اليونانية(١)، كما كان له إسهام لا بأس به فى مجال المنطق وقدم أفكارا جديدة من خلاله وخالف المنطق الأرسطى فى العديد من المسائل(٢).

والحقيقة - كما تقول أ/د زينب الخضيرى - أن ((موقف ابن سينا من أرسطو ومن كل المشائية سواء أكانت يونانية أم عربية موقف شديد التعقيد، فهو من جهة يقدم لجمهور دارسى الفلسفة ما كان ينتظر من فيلسوف مثله، وما هذه الفلسفة إلا فلسفة أرسطو بالطبع، ومن هذه الزاوية حقق ابن سينا نجاحا باهرا فالشفاء موسوعة مشائية كاملة، وثمة مؤلفات أخرى عديدة للشيخ الرئيس مشائية خالصة، إلا أن ابن سينا من جهة ثانية خص تلاميذه بفلسفة أخرى هى الفلسفة المشرقية، وما أكثر ما قيل عن تلك الفلسفة حتى باتت من مشاكل الفلسفة الإسلامية، وسواء أكانت هذه الفلسفة لا تختلف كثيرا عن فلسفته المشائية أم كانت على العكس مغايرة لهذه تماما، وهو الأمر الذى لا يمكن البت فيه باطمئنان إذ تعوزنا النصوص حتى الآن، فإن الأمر اليقينى أن ابن سينا أعلن صراحة ثورته على أرسطو والمشائية فى تلك الفلسفة... وهذا الموقف الثائر هو الذى حاولت تبين أثره فى فلسفة روجر بيكون، ابن سينا المشرقى هذا لم يتضح تماما إلا لروجر بيكون، أما ابن سينا المشائى صاحب التأويل الروحانى للأرسطية فهو من عرفه جيوم دوفرنى وتوماس الأكوينى... وفى رأيى أن موقف ابن سينا من أرسطو هو التحول الجذرى الذى كان يريد إحداثه فى الفلسفة الإسلامية))(٣)، ثم تؤكد الدكتورة زينب على أن دراستها هذه إثبات لخطأ رأى رينان الذى شاع بين الباحثين أن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا موسوعة الفلسفة اليونانية كتبت بحروف عربية.

على أن لابن سينا كلام مهم فى مقدمة كتابه منطق المشرقيين نقد فيه التعصب للمشائية، وأن هناك علوما أخرى انتهت إليه من غير طريق اليونان، وجماع حكمه – كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق – أن الفلسفة الإسلامية كانت فى غالب أمرها قائمة على العصبية لأرسطو وللمشائين، لكن فلاسفة الإسلام على الحقيقة من أمثال ابن سينا كانوا يعرفون لأرسطو فضله، من غير غفلة عن قصوره أحيانا وخطئه، وكانت تقع لهم علوم من غير أرسطو بل من غير علوم اليونان، وكانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلا فلسفيا يقوم على قواعد مما محصه النقد من مقالات أرسطو والمشائين، وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين(٤).

كما تتجلى أصالة تفكير ابن سينا واستقلال شخصيته فى براهينه على إثبات النفس الإنسانية ومغايرتها للجسم، فهى براهين لم يسبقه إليها أحد، كما أنها مهدت لمن جاء بعده من فلاسفة الغرب فى العصر الحديث(٥).

وفى فلسفة ابن سينا الإلهية - كما يرى أ/د العراقى - عمق وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة، وفيها إجابات هى حرية بأن تكون موضع تأمل واهتمام المفكر، وفيها امتزاج عجيب بين فكر أرسطى، وفكر أفلاطونى، وفكر إسلامى، وفيها جدة قد نعدمها فى بعض مجالات بحوثه الطبيعية... ونحسب أن رد بعض أفكار ابن سينا إلى ما سبقها من أفكار عند أسلافه من فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام لا ينهض دليلا على عدم أصالة فيلسوفنا، فمن من الفلاسفة تحمل أقواله طابع الأصالة فى كل زواياها، إن أفلاطون مثلا قد تأثر بالشرقيين وبفيثاغورث فى بعض جوانب فلسفته،

---

(١) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٣٨ – ١٣٩) باختصار.

(٢) كان دور ابن سينا فى علم المنطق محل اهتمام أ/د جعفر آل ياسين، فى دراسته: ((المنطق السينوى، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)).

(٣) أ/د زينب الخضيرى، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، (ص ٧ - ٨) باختصار، وقد تناولت علاقة ابن سينا وأرسطو وثورته على المشائية فى الفصل الثانى من الدراسة بالتفصيل (ص ٥٣ - ٧٥).

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٤٣-٤٥).

(٥) أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه فى النفس – دراسة فى القصيدة العينية، (ص ١٤).

وأرسطو تأثر بسابقيه تأثرا كبيرا، وأكثر فلاسفة العصر الحديث تأثروا بفلاسفة اليونان، حتى إنه قد يكون من الصواب أن نقول مع ول ديورانت فى معرض دفاعه عن ابن سينا بأن نزلاء المستشفيات العقلية هم وحدهم المبدعون تمام الإبداع الذين لا يتأثرون بعقول غيرهم(١).

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الأثر الإسلامى واضح للغاية فى الميتافيزيقيا السينوية كما تتجلى من خلال رسالة المبدأ والمعاد مثلا، ومن خلال هذا الأثر تظهر محاولة ابن سينا التوفيقية، على ما سيأتى التعرض له بالتفصيل عند الوقوف على منهجه فى تصنيف هذه الرسالة.

فابن سينا - على ما يجزم د/ مدكور - يعتبر بحق الممثل الأول للفلسفة الإسلامية، وإذا كان الكندى والفارابى قد سبقاه إلى وضع دعائمها، وتكوين عناصرها، فإنه هو الذى صورها تصويرا اكتملت به شخصيتها واتضحت معالمها، ولم يبق مجال للشك فى أن هناك فلسفة إسلامية، لا هى بالمشائية الخالصة، ولا الأفلوطينية البحتة، وإنما هى ضرب من البحث والدراسة أنتجته ظروف خاصة وبيئة معينة... عرضت للمشكلات الفلسفية الكبرى وعالجتها علاجا خاصا... إذا كانت هذه هى الفلسفة الإسلامية فإن الشفاء من أصدق وأشمل كتب ابن سينا تعبيرا عنها، يعرض المشكلات الفلسفة عرضا مسهبا، ويحللها تحليلا دقيقا، مزجت فيه آراء أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وزينون غيرهم مزجا تاما، وكونت وحدة متسقة متصلة الأجزاء يبدو فيها تجديد ابن سينا وابتكاره، وأوضح ما يكون هذا الابتكار فى نقد بعض نظريات القدامى ورفضها أو فى تأييدها، وكفى ما مضى من أخطاء منشؤها التعجل بالحكم على الشفاء دون اطلاع أو قراءة(٢).

وفى ضوء ما تقدم يمكن تقييم رأى دى بور أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابى كعبا فى تقرير المذهب الأرسططاليسى الخالص، ولكن ابن سينا كان رجلا من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية، فماله ومشقة العناية بفلسفة أرسطو، لم يكن ابن سينا يستغرق فى روح مذهب من المذاهب، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه، ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذى تلتقى فى تآليفه جميع المذاهب، وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة فى العالم... وهو فى النبوغ دون مواطنه الفردوسى (ت ٤١١ هـ) شاعر الفرس العظيم، ودون البيرونى فى العبقرية العلمية، غير أن ابن سينا كان مترجما عن روح عصره، وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم، وشأنه فى التاريخ، فقد كان له تأثير واسع النطاق حتى فى الغرب، واعتبره بعض الغربيين أنه قرين جالينوس فى الطب وأعلى منه فى الفلسفة(٣).

والحقيقة أن أداة منهج التصنيف قد صدقتنا هنا أيضا - ولله الحمد - فى الكشف عن بعض وجوه من أصالة ابن سينا، بنفس قدر صدقها فى الكشف -فيما سبق- عن أصالة الكندى والفارابى، وفيما سيأتى فى الكشف عن أصالة ابن رشد، وسيأتى الكلام بالتفصيل عند عرض الملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا، تلك الأصالة فى منهج التصنيف والتى لم تخل منها حتى كتبه المشائية وعلى رأسها الشفاء.

ب- <u>نظرية المعرفة عند ابن سينا:</u> نظرية المعرفة كما هو معروف مبنية على الموقف الفلسفى، ومع ازدواجية الموقف الفلسفى السينوى بين المشائية التى يخاطب بها الجمهور، والمشرقية التى يخاطب بها الخاصة فسنجد بالضرورة وبناء على ذلك موقفين معرفيين مزدوجين أحدهما مبنى على المشائية، والآخر مبنى على المشرقية(٤).

وإذا كان منهج التصنيف فى العلم، ومنهج تصنيف العلوم على صلة وثيقة بنظرية المعرفة، فإننا لا بد أن نلحظ بعين العناية هذه الازدواجية فى موقف ابن سينا الفلسفى، والتى من المتوقع أن ينبنى عليها ازدواجية فى آثارها فى تصنيف العلوم، وفى منهج التصنيف الفلسفى.

(١) أ/د عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٢٤ - ٢٦) باختصار وتصرف واسعين.
(٢) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ٢٣- ٢٥) باختصار.
(٣)دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، مع تعليقات د/ أبو ريدة (ص ٢٤٧-٢٤٩، ٢٧٢).
(٤) اهتمت أ/د زينب الخضيرى ببيان ذلك فى الفصل الثانى من دراستها ابن سينا وتلاميذه اللاتين (ص ٥٣ - ٧٥)، وقد كان الوقوف على هذه الازدواجية أحد نتائج البحث الذى أشارت إليه فى الخاتمة (ص ١٩٣-١٩٤).

ومن جهة أخرى جاء ابن سينا المشرقى إذا صح هذا التعبير غير مختلف مع أستاذه الفارابى - فيما يقول أ/د محمود ماضى - فى موضوع المعرفة، والمعرفة الذوقية الإشراقية، إلا فى التوضيح والتفصيل، فلابن سينا نظرية متكاملة فى الوجود والمعرفة بأنواعها الحسية والعقلية، غير أنه انتهى به الأمر إلى إدراك محدودية هذه الوسائل لمعرفة الوجود، وأنها لا يمكنها الاستقلال فى إدراك الوجود ومعرفته، يقول ابن سينا: ((... فبقى أن هاهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات، إذ هو جوهر عقلى بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة، وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى أو إلى أى صورة أخرى انمحى المتمثل الذى كان أولا كأن المرآة التى كانت تحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شىء آخر من الأمور القدسية، وهذا إنما يكون إذا اكتسبت نفوسنا هذا الاتصال))[1]. فنظرية المعرفة عند ابن سينا مرتبطة بقوى النفس عنده والتى يرى أنها الحواس والعقل والحدس، ومن ثم فالمعرفة تنقسم عنده إلى المعرفة الحسية والعقلية والحدسية[2].

والمعرفة الحدسية مكتسبة بسلوك طريق خاص، هو طريق المجاهدة والتصفية والذى ينتهى بالاتصال ثم التلقى، كل حسب استعداده[3]، فالمعرفة الإشراقية مرتبطة بالاستعداد، وهناك مراتب ثلاثة مستعدة لهذه المعرفة بحسب نظرية ابن سينا: الزاهد والعابد والعارف، وقد تناول كل ذلك بالتفصيل فى الأنماط الثلاثة الأخيرة من إشاراته: الثامن والتاسع والعاشر[4].

إذن فالإضافة الحقيقية عند ابن سينا فى نظرية المعرفة هو محاولة التنظير العقلى للمعرفة الحدسية.

<u>ج- تصنيف العلوم عند ابن سينا:</u> ينطلق تصنيف ابن سينا للعلوم من مفهومه للوجود، فالوجود عنده إما عقلى مفارق، وهو موضوع ما بعد الطبيعة، وإما مادى محسوس وهو موضوع الطبيعة، وإما ذهنى متصور وهو موضوع المنطق، وموضوع الطبيعة لا يوجد ولا يمكن أن يتصور وجوده بريئا عن المادة، وأما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلا، وموضوع المنطق منتزع من المادة بطريق التجريد[5]. هذا الأساس فى التصنيف سيؤثر مباشرة فى منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا حيث ستكون بدايته فى مصنفاته - بعد المدخل المنطقى - هو العلم الطبيعى، مع ملاحظة أن المدخل المنطقى هو عنده فى جميع كتبه كالشفاء والنجاة والإشارات يبدأ به لكونه آلة تعصم الذهن عن الخطأ.

وبناء على أساس التصنيف هذا والذى ينطلق من الوجود يقسم ابن سينا فى رسالة (أقسام العلوم العقلية) الحكمة إلى قسم نظرى مجرد، وقسم عملى، والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط، بل حصول رأى لأجل عمل، فغاية النظرى هو الحق، وغاية العملى هو الخير[6].

أما أقسام الحكمة النظرية ثلاثة: العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى، والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى، ثم أخذ ابن سينا يبين وجه الانقسام إلى هذه الأقسام، ثم يذكر أنه لما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة: والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبيعيا، والعلم الخاص بالقسم الثانى يسمى رياضيا والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى إلهيا[7].

---

(1) ابن سينا، الإشارات (٢/ ٤٠٠-٤٠١).
(2) أ/د ميرفت عزت بالى، الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا، (ص ٢٧٧).
(3) د/ محمود ماضى، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٣٩).
(4) ابن سينا، الإشارات، ج ٤. ولاستزادة بخصوص المعرفة عند ابن سينا راجع: أ/د ميرفت عزت بالى، الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا، (ص ٢٧١-٣٥١). - أ/د عبد الرحمن النقيب، فلسفة التربية عند ابن سينا، (ص ٨٠-٩٠).
(5) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٥٢).
(6) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧٢).
(7) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧٢ - ٧٣).

أما أقسام الحكمة العملية عند ابن سينا فإنه لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصا بشخص واحد، وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد، والذى يكون غير خاص هو الذى إنما يتم بالشركة والشركة إما بحسب اجتماع منـزلى علوى (كذا وأصلحها الشيخ عبد الرازق ص ٥٩ إلى عائلى)، وإما بحسب اجتماع مدنى؛ كانت العلوم العملية ثلاثة، واحد منها خاص بالقسم الأول، ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس فى الأخلاق. والثانى منها خاص بالقسم الثانى ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنـزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة، ويشتمل عليه كتاب أرونس فى تدبير المنـزل، وكتب فيه لقوم آخرين غيره، والثالث منها خاص بالقسم الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله، ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة. وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان لهما فى النواميس ... وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وتعرف بعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة بين الشرائع والتى تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان وزمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها ...[1]، ثم أخذ ابن سينا بعد ذلك فى بيان أقسام علوم الحكمة الطبيعية، والرياضية والإلهية والمنطقية فى بقية رسالته، مؤكدا فى النهاية على أن جملة العلوم المعقولة المضبوطة فى هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علما[2].

ويعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله: ولم يبلغ أحد علمناه قبل ابن سينا بالعلوم العقلية أو العلوم الفلسفية هذا العدد، وقد جعل المنطق آلة للعلوم العقلية أو الفلسفة بقسميها النظرى والعملى، ثم أسماه مع ذلك حكمة، وذكر فى فروع العلم الإلهى: علم الوحى وعلم المعاد، وهو فى ذلك يقارب منهج أخوان الصفا[3].

ويقول ابن سينا فى عيون الحكمة: ((الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية. والحكمة المتعلقة بالأمور التى إلينا أن نعلمها وليس إلينا أن نعملها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة. فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منـزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات. فالحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التى تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان. والحكمة المنـزلية فائدتها: أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منـزل واحد لتنتظم به المصلحة المنـزلية، والمشاركة المنـزلية تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها، لتطهر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية. وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير، وإن كان وجوده مخالطا للتغير وتسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلا، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود إليه، وهى الفلسفة الأولية، والفلسفة الإلهية جزء منها، وهى معرفة الربوبية، ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال والقوة العقلية على سبيل الحجة، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بإحداهما فقد أوتى خيرا كثيرا))[4].

---

(١) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧٣-٧٤).

(٢) ابن سينا، رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧٤ - ٨٠).

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٦٢).

(٤) ابن سينا، عيون الحكمة (ص ١٦-١٧).

ويعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق[١] على النص السابق بقوله: ((وتعريف ابن سينا للحكمة محتمل لأن تعتبر الحكمة نفس المعلومات التصورية والتصديقية بناء على أن السين والتاء فى لفظة (استكمال) مزيدتان، ومحتمل لأن تكون السين والتاء للدلالة على الطلب فتكون الحكمة هى التماس تحصيل هذه المعلومات بالنظر العقلى)).

وهناك تقسيم آخر عنده لعلوم الفلسفة باعتبار جريان أحكامها الدهر كله أم بعضه، وقد سلكه فى منطق المشرقيين فقال: ((تنقسم (يعنى العلوم) أول ما تنقسم قسمين: علوم لا تصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله بل فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها، أو تكون مغفولا عن الحاجة إليها بأعيانها برهة من الدهر. وعلوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر، وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى حكمة، وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع ... وتنقسم العلوم الأصلية إلى قسمين أيضا فإن العلم لا يخلو إما أن ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ... وإما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة فى العالم وقبله وقد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم المنطق ...)). ثم أخذ فى بيان وجه كون المنطق آلة فى سائر العلوم، ثم ذكر العلوم الأصلية وتقسيمها فيقول: وأما القسم الآخر فهو ينقسم أيضا أول ما ينقسم قسمين؛ لأنه إما أن تكون الغاية فى العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط، وإما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط بل وأن يعمل الشىء الذى انتقشت صورته فى النفس.

فيكون الأول نتعاطى به الموجودات لا من حيث هى أفعالنا وأحوالنا، والثانى يلتفت فيه لفت موجودات هى أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا .... والمشهور من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظريا، لأن غايته القصوى نظر، ويسمون الثانى منها عمليا لأن غايته عمل. ثم أخذ فى بيان أقسام العلم النظرى على أساس مدى مخالطة الأمور المبحوث فيها للمادة فى الوجود أو مباينة لها[٢]. وأساس التقسيم هنا يبدأ من مدى الحاجة والنفع، وينتهى إلى الوجود والعلاقة به[٣].

د- <u>التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا:</u> فيما عدا نظرية الصدور والعقل الفعال... التى تأثر فيها ابن سينا بالفارابى، فقد كان ابن سينا لا يألو جهدا فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين، وهم أهل السنة والجماعة، فيوافق أهل السنة فى القدر، وأن كل موجود خيرا كان أم شرا فهو بقدر الله، إلى غير ذلك من مسائل حاول فيها أن يوفق بين الفلسفة والدين، كمسألة علم الله بالجزئيات، حيث ذهب إلى أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات مع ما يعرض لها من كون وفساد يقتضى تغير ذاته وهو محال، ومع ذلك فلا يعزب عنه تعالى شىء، وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات وكل ما يتولد عنها فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وعللها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينبئ بكسوف معين لإحاطته بأسبابه[٤].

ومن القضايا التى تظهر فيها النزعة التوفيقية عند ابن سينا قضية الألوهية، ورأيه فيها ملتقى لرأى الحكمة ورأى الدين معا، حيث جمع لعدة عناصر منهما[٥].

وقد اهتم بعض الباحثين بتناول قضية التوفيق عند ابن سينا وخصها بدراسة مستقلة، حيث رأى أن عمل ابن سينا فى التوفيق ربما كان أتم الأعمال، مقارنا جهود ابن سينا بجهود غير من الموفقين، ومدى نجاحه فى محاولته للتوفيق، منتهيا فى رأيه إلى أن عملية التوفيق السينوية أوضح وأتم وأعمق عملية قام بها فيلسوف موفق، لكنها بالرغم من ذلك كانت عملية سلبية لم تستطع أن تضيق هوة الخلاف بين الدين والفلسفة، ذاهبا إلى أن المتكلمين كان حلولهم للتوفيق بين الدين والفلسفة بارعة وأكثر توفيقا من حلول الفلاسفة أنفسهم، أما عن محاولة ابن سينا فسنجده فيها قد عدل عن بعض أدلة أرسطو الفلسفية إلى

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٧.

(٢) نقلا عن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (ص ٦٢-٦٤).

(٣) قدم أ/د عبد الرحمن النقيب ربطا لطيفا بين تصنيف العلوم عند ابن سينا وبين مناهج التعليم المتخصص، عارضا للخطوط الرئيسية لتصنيف العلوم عنده، انظر: فلسفة التربية عند ابن سينا (ص ١٢٨-١٤١).

(٤) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، مع تعليقات د/ أبو ريدة (ص٢٥٣- ٢٥٧) باختصار وتصرف.

(٥) أ/د محمد البهى، مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين، (ص ٧)، وقد تناول عرض صورة مختصرة لهذه المشكلة عند ابن سينا (ص ٨-١٣).

أدلة إسلامية فى إثبات المحرك الأول مثلا، كما أنه لم يتابع أرسطو على القول بأن الله يعلم ذاته فحسب، بل ذهب إلى أنه يعلم ذاته وغيره، مؤكدا على أن العلم بالغير لا ينافى الخصائص الفلسفية للواجب، بل هو من مقتضياته، محافظا فى محاولته تلك على الوحدة من لزوم التغير والجسمية والكثرة، ذاهبا إلى أن صفات المعانى ثابتة لله كما جاء بها الدين، على أنه أعادها إلى صفة العلم لئلا تتعارض مع خصائص الواجب الفلسفية، أما بقية الصفات الإلهية الأخرى التى جاءت بها الشريعة فلم يجد ابن سينا صعوبة فى بيان أنها ليست أمرا زائدا على الذات حتى تتنافى مع الوحدة، أما مشكلة قدم العالم فابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وإنما جعل العالم معلولا للأول وفائضا عنه، وأن الخلق لا يستلزم الحدوث، بل يصح مع القول بالقدم[١]، ويكون ذلك عن طريق الفيض، كما أنه ذهب إلى المعاد الروحانى دون الجسمانى...[٢]، ومن الواضح أن نقد محاولة ابن سينا التوفيقية سيتضح معها أنها مال إلى جانب الفلسفة أكثر من جانب الدين، فإذا كانت محاولته قد نجحت إلى حد كبير فى مشكلة الصفات، فإنها لم تصب نفس النجاح فى مشكلتى القدم والمعاد[٣].

هـ - النـزعة الصوفية عند ابن سينا: تقدم الكلام على النـزعة الصوفية عند الفارابى[٤]، وأن هذه النـزعة نفذت إلى الفلسفة الإسلامية ككل، ولهذا سنجدها بوضوح عند الخليفة الأعظم للفارابى: ابن سينا[٥]، والذى كانت آراؤه فى النفس أساسا لمذهبه فى التصوف[٦]، وقد ((اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابى الصوفية وتولاها بالشرح والدرس فى رسائل متعددة، نخص بالذكر منها الإشارات والتنبيهات وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد... وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث التصوفية، مما يعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية فى هذا الباب، فقد أخذ ابن سينا على عادته أفكار الفارابى وفصل القول فيها، وعرضها عرضا مسهبا مرتبا...))[٧].

على أن ثمة فرق بين تصوف الفارابى وتصوف ابن سينا من الناحية العملية حيث يعبر تصوف الفارابى عن عاطفة صادرة من القلب، تنفذ – كما يقول البارون كارادى فو - إلى كل شىء فى فلسفة الفارابى، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته، بينما ابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة ويشرحه شرحا موضوعيا، وإذا كنا نسلم بذلك من الناحية العملية، وحياة الرجلين تشهد على ذلك، فإنه من الناحية النظرية لا فرق بين تصوفهما، فكلاهما يعتمد على أساس واحد، ويشغل مكانا متعادلا فى مذهبيهما، وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا، وطريقته التعليمية المنظمة التى يدرس بها المسائل، كما أن استعمال الألفاظ الصوفية عنده ربما كان أكثر من الفارابى[٨].

ويرى الدكتور عبد الحليم محمود أن ابن سينا يعرض للتصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم، وأنه مسجل لظاهرة رآها فى بعض معاصريه، وسمع عنها كثيرا، وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين، فليس له إذن تجديد وليس مبتكرا، وليس صحيحا أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة، ويؤكد الدكتور عبد الحليم محمود على رأيه من أنه ليس فى التصوف مذاهب مختلفة، ولا مدارس متنوعة، وإنما هو سنن واحد يخطئه من يخطئه، وينهج سبيله من هم ميسرون له[٩].

---

(١) راجع مفهوم القدم عند ابن سينا فى: النجاة (ص ٣٥٥).

(٢) أ/د حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، وانظر على سبيل الخصوص: (ص ١٠، ١٣، ١٥، ١٣٧، ١٧١)، وللتوسع بخصوص بقية عناصر التوفيق السينوية انظر المرجع نفسه: (٨٦ - ١٧٤).

(٣) انظر لنقد محاولة التوفيق السينوية: أ/د حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (ص ١٧٦ - ٢١٤).

(٤) انظر هنا: (ص ٢٣١).

(٥) وقف أ/د عاطف العراقى موقفا نقديا – بناء على موقف فلسفى عقلى – من تصوف ابن سينا، وذلك فى كتابه: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، (ص ١١٩ - ٢٥٤).

(٦) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٨).

(٧) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٦/١).

(٨) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، (٤٩/١) بتصرف. وراجع أيضا: أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٨).

(٩) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٧٤ - ٢٧٥).

لكن من جهة موضوع بحثنا ((مناهج التصنيف)) فإن النـزعة الصوفية عند ابن سينا كانت ذات أثر واضح علـى حركة التصنيف عنده، فتبلغ رسائله التى تناول فيها التصوف أو أحد موضوعاته حوالى (٣٠) مصنفا[١]، كما أن أفكاره فى التصوف متناثرة فى ثنايا كتاب مثل الإشارات والتنبيهات له، ولا تقتصر على القسم الصوفى منه[٢].

و- نظرة عامة على منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا: بخصوص كتبه المنطقية فقد كتب ابن سـينا – مثل الفارابى – عددا من الرسائل القصيرة، ورسالة واحدة مطولة فيه، كما خصص قسما كاملا من كتابه الشفاء للمنطـق، إلا أنه خالف أرسطو أيضا متفقا مع الفارابى فى النظر إلى المقولات على أنه ليس المدخل الملائم لصناعة المنطق، وقدم عليـه إيساغوجى، شارحا وجهة نظره فى ذلك، وهو فى تناوله لموضوع المقولات مثلا يذهب إلى أبعد من نص أرسطو نـاظرا فى الآراء المختلفة التى قدمها مفسرو أرسطو، مستكشفا للمسائل الناتجة عن تلك المناقشات، لكنه – خلافا للفارابى – يـسير على نسق نص أرسطو، لا يخرج عن ترتيبه إلا فى مواضع قليلة، وهذا الالتزام النسبى بترتيب أقاويل أرسطو لا يتعادل مـع تناوله لتلك الأقاويل، فهو يعرض لمذهبه هو فى المقام الأول، مما يحول دون الاعتماد على كتابه المقولات من الشفاء كمصدر للتعرف على صورة دقيقة لفكر أرسطو[٣].

ويتمثل دور ابن سينا فى أنه أكمل البناء المشائى الذى خطط له الفارابى، ووضع المذهب الرسمى لفلاسفة الإسلام فى صورته المكتملة، وكانت له اجتهادات ظاهرة فى بعض المواقف الجزئية ولا سيما كتاباته عن النفس، ولكن الجديد عند ابـن سينا هو أنه وجه الفلسفة الإسلامية وجهة إشراقية ظهرت واضحة فى رسائله الصغرى، وفى بعض المواضع من كتبه الكبرى التى يلخص فيها آراء المشائين[٤].

ز- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا: نعرض للقسم الأول من الملاحظـات حـول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا من خلال ما أمكننا استخلاصه من الدارسين لابن سينا، فيما يلى:

١) ابن سينا من الفلاسفة الذين يتميزون بغزارة الإنتاج، وقد قاربت تصانيفه من المائتين فى شتى فنون الفلسفة واللغة وغير ذلك من بحوث الدين[٥]. وأهم مسألة ينبغى الالتفات إليها فيما يختص بمؤلفاته الفلسفية هى أنه كتب نوعين من الكتب الفلسفية: نوع ألفه للجمهور، ونوع آخر كتبه للخاصة، أما الكتب التى ألفها للجمهور فهو يعرض فيها الفلـسفة علـى طريقة المشائين الذائعة[٦]، يقول ابن سينا فى مقدمة كتاب الشفاء: ((ولى كتاب غير هذين الكتابين (أى الشفاء واللواحـق) أوردت فيه الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع، وعلى ما يوجبه الرأى الصحيح الذى لا يراعى فيه جانـب الـشركاء فى الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره، وهو كتابى فى الفلسفة المشرقية، وأما هذا الكتاب (أى الـشفاء) فأكثر بسطا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة...))[٧]، وهو ما يؤكده فى مقدمة منطق المشرقيين: ((... وبعـد فقـد نـزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية... ولا نبالى من مفارقة تظهـر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم...))[٨]، فابن سينا ما انفك يحيل من يريدون معرفة رأيه الحقيقى إلى

---

(١) انظر قائمة بأسمائها: الأب قنواتى، مؤلفات ابن سينا (رقم ٢١٣-٢٤٤)، أ/د عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربيـة، (ص ١٧١ - ١٧٢). هذا بخلاف مؤلفاته الأخلاقية.

(٢) أ/د عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، (ص ١٧٣).

(٣) تشارلس بتروورث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٥ - ٢٦) باختصار وتصرف.

(٤)أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤١٧). وانظر بخصوص مؤلفاته المشرقية: أ/د ميرفت عزت بالى، الاتجاه الإشـراقى فى فلسفة ابن سينا، (ص ٥٢-٧٣، ١٥٤-١٨٢).

(٥) راجع: أ/د عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٣٨- ٤٣) حيث أشار إلى مؤلفات ابن سينا وقوائمها، كما تكلم بالتفصيل عن مؤلفاته الطبيعية أو التى تشتمل على قسم الطبيعيات بتفصيل أكثر (ص ٤٤-٦٩).

(٦) أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه فى النفس – دراسة فى القصيدة العينية، (ص ٢٨ - ٢٩).

(٧) ابن سينا، الشفاء، (المنطق- ١المدخل)، (ص ١٠).

(٨) ابن سينا منطق المشرقيين (ص ٢ – ٤)، نقلا عن: أ/د فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه فى النفس – دراسة فى القصيدة العينية، (ص ٣٠).

حكمته المشرقية، وأنه يقول فى شروحه أشياء لا يعتقدها، وهو ما سنراه أيضا عند ابن رشد[1].

٢) وبناء عليه فيمكن القول بأنه فى كتبه المشائية يساير الوقفة المشائية، بينما فى كتبه الخاصة يمكن أن نصف مذهبه على وجه العموم بأنه مذهب مشرقى كما وصفه هو بنفسه، وهو ما نجده فى كتبه المتأخرة وعلى رأسها الإشارات والتنبيهات[2].

٣) عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التى اقتبسها من كل صوب، جمعا تتجلى فيه المهارة، كما عرف كيف يعرضها فى صورة سهلة الفهم، وإن لم يسلم من تدقيق متكلف[3]. ونثره سهل واضح مرسل بوجه عام، وفيه تعقيد أو غموض أحيانا، فيطيل الجملة ويبعد الضمائر إلى مراجع مختلفة، إلا أن غموضه لا يذكر فى شىء بجانب ما يلحظ فى أسلوب الفارابى مثلا، خصوصا إذا عرفنا أنه كان هناك مذهب خاص فى تلك العصور يرمى إلى ستر الأفكار الفلسفية وحجبها عن العامة، وإذا كان الغزالى يعد من أوضح كبار مفكرى الإسلام أسلوبا فإنه لا يمتاز فى هذا على ابن سينا كثيرا، وكم جر هذا الوضوح على الشيخ الرئيس وعلى الفلسفة والفلاسفة جميعا فيما بعد من نقد وحملات، وقد يروى فيلسوفنا أحيانا فيما يكتب ويحفل بما ينشىء فينتهى إلى أسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمال، وخير شاهد على ذلك كتاب الإشارات والتنبيهات، وخاصة الأنماط الثلاثة الأخيرة منه، ففيها تنبيهات وخواتيم يجد المرء لذة فى أن يقرأها ويقرأها غير مرة، وقد يتأنق فيسجع ويعنى نوعا بالصناعة اللفظية على نحو ما يلحظ فى رسالة الطير ورسالة القدر، وكتاب الشفاء ألصق بأسلوب ابن سينا العام والدارج المألوف ويبدو ذلك باطراد فى الكتاب جميع، فليس ثمة تباين ولا تفاوت فى أسلوبه على طوله وكثرة أجزائه، وهو يدل دلالة واضحة على تمكن مؤلفه من العربية، وقدرته على أن يؤدى بها أدق الأفكار وأعقدها وقل أن يلجأ لبعض الألفاظ الأجنبية، اللهم إلا إن أضحت مصطلحات تقررت من قبل فى الاستعمال [4].

٤) جرى ابن سينا فى رسائله فى الحكمة المشرقية على أسلوب المجاز والتشبيه فألبس الحقائق الفلسفية ثوبا شعريا خياليا، كما فعل فى قصة سلامان وأبسال قصة حى بن يقظان ورسالة الطير وغيرها، وهذا المنهج القصصى الفلسفى قلد فيه الفلاسفة الإسلاميون فلاسفةَ اليونان كما نجده فى قصة سلامان وإبسال التى ترجمها حنين بن إسحاق[5] عن اليونانية وهى التى عارضها الشيخ بقصته وتحت نفس الاسم[6]، وإذا كان الإسلاميون قد جروا على هذا المنهج تبعا لمن سبقهم، فإن ما قدموه فى هذا الباب يمكن أن نطلق عليه منهج المعارضة، كما نجده فى الشعر العربى أن يأتى شاعر فيعارض آخر فى قصيدته فيأتى بها من نفس البحر والروى والقافية معارضا له فى معانيها وبلاغته، وكذلك فعل الفلاسفة الإسلاميون. وقصة ابن سينا الرمزية حى بن يقظان تبين عروج النفس من عالم العناصر مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم، وهو يجمع فيها منازع ابن سينا وصوفيا، وقد عرض فيها لكثير من الجدل مع المعتزلة فصديق حى بن يقظان الذى يحاوره أنطقه ابن سينا بمذهب المعتزلة. وطريقة ابن سينا الرمزية هذه قد كلف بها أدباء الفرس المتأخرون، كما تعتبر رسالته فى القدر من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية، وهى رسالة متكلفة الأسلوب مثقلة بالمجاز، ولكنها تبين رأيه فى القدر بوضوح والذى يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله. أما رسالة الطير فهى شيقة من ناحية التشبيه الذى تقوم عليه والطير رمز الحرية من جهة، والعلو من جهة أخرى، وهى تتناول جهاد النفس لكى تخلص من قيود

---

(١) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٢).

(٢) أ/د أحمد فؤاد الأهوانى، تصديره لكتاب (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد) للدكتور العراقى، (ص ١٥ - ١٦).

(٣)دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٤٨).

(٤) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ١٣ - ١٤).

(٥) قصة سلامان وإبسال ترجمة حنين بن إسحاق نشرت فى آخر مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة لابن سينا، (ص ١١٢-١١٩).

(٦) يذكر الأب قنواتى هذه القصة فى مؤلفات ابن سينا (رقم ٢٣٥)، وأنه لم تصل إلينا، لكن نصير الدين الطوسى عرفها ونقل ملخصها فى شرح الإشارات، وذكر أنه وقف عليها بعد عشرين سنة من عمله فى شرح الإشارات، منبها على الفرق بينها وبين تلك التى ترجمها حنين بن إسحاق والتى تخالف مذهب الشيخ الرئيس فى أمور، وقد قام ناشر الرسائل التسع بنشر ملخص لنص الطوسى عقب ترجمة حنين (ص ١١٩ - ١٢٥)، وهو بتمامه فى شرح الإشارات (ق٤/ ٤٩ - ٥٧).

المادة، والجبال الشواهق التى يقابلها الطير هى المقامات فى طريق السلوك إلى الله، وهكذا تمضى القصة برموزها الصوفية(١).

٥) ويحاول ابن سينا فى طبه أن يعرض المسائل فى نسق مرتب، ولكنه هنا ليس بالمنطقى المدقق فى علمه، وهو يجعل للتجربة من الوجهة النظرية على الأقل مكانا عظيما(٢).

٦) يؤكد ابن سينا على أن لكل علم مبادئ هى مقدمات تبرهنه ولا تتبرهن فيه، وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه، بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلى، وهو العلم الإلهى، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة، وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة، وعنده أن العلم الجزئى يبحث فى حال بعض الموجودات بخلاف العلم الإلهى، فهو يبحث فى الوجود المطلق، وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، والفلسفة الأولى عند ابن سينا والعلم الكلى والإلهى وعلم ما بعد الطبيعة كلها شىء واحد(٣).

٧) ويرى بعض الباحثين أن الشفاء(٤) أعظم كتبه على الإطلاق، وينقسم إلى أربعة أقسام: منطقيات، وطبيعيات، ورياضيات، وإلهيات، ثم يقسمها إلى فنون، وكل فن إلى مقالات، وكل مقالة إلى فصول، هذا هو التقسيم فى عمومه، أما تفاصيله فتشتمل على دراسات متنوعة وعلوم متعددة(٥)، ويذكر ابن سينا فى مقدمته أن غرضه أن يودعه لباب ما تحققه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين، المبنية على النظر المرتب المحقق، والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد فيه زمانا طويلا، وأنه تحرى فيه أن يودعه أكثر الصناعة، وأن يشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة، ويحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة، ويورد الفروع مع الأصول، ولا يوجد فى كتب القدماء شىء يعتد به إلا وقد ضمنه فيه(٦).

٨) ومنهجه فيه يقوم على العرض المتصل المحكم الترتيب والتبويب، فيقسم الفن إلى مقالات والمقالة إلى فصول كما سبق، وفى الفصل الواحد يسير سيرا منطقيا منتظما، من المقدمات إلى النتائج، ويولع ولوعا كبيرا بما يسمونه القسمة العقلية، فيضع الأحكام والآراء بين طرفين، أو أطراف متقابلة، يناقشها طرفا طرفا حتى ينتهى إلى الهدف المقصود، وكأنما يخرج من قسمة ليدخل فى أخرى، ولا يتشبث مطلقا بالمماحكات اللفظية بل ينفر منها، ويقصد إلى المعنى(٧).

٩) وقد لا يكون ثمة كتاب فى حجم الشفاء - على حد تعبير د/ مدكور - ألف فى ظروف شبيهة بتلك الظروف التى ألف فيها، فلم يحظ مؤلفه بالاستقرار الضرورى للتصنيف والتبويب، ومع ذلك أخرجه على أدق ما تكون الكتب تنسيقا وترتيبا... ومن أغرب ما يلاحظ أنه كتبه جميعه فيما عدا المنطق وليس أمامه مصدر يرجع إليه، ولا نص ينقل عنه، اللهم إلا لوحات حصر فيها رؤوس المسائل، وكان يرجع إليها من حين لآخر ليلتزم الترتيب الذى ارتضاه... وقد بدأه وقد أشرف على الأربعين فى سن النضج والكمال وفرغ منه وقد ناهز الخمسين، وقصة تأليف الكتاب مشهورة مذكورة فى سيرة ابن سينا(٨)، فإذن كانت هناك خطة تصنيف محددة واضحة عند ابن سينا وهو يعمل فى الكتاب، وليست هذه الخطة فى الذهن فحسب بل فى الخارج أيضا، مما يعنى أنه قد أعطى هذه الخطة حقها من النظر والصناعة على حد ما، وكخطة فقط قبل أن يبدأ العمل فى الكتاب، ومن هنا أتى هذا الترتيب الدقيق.

١٠) ومن خلال القراءة الواسعة البصيرة التى تمتع بها ابن سينا أخرج كتاب الشفاء فبدا فيه جانب التأثر والتأثير، والأخذ والابتكار، والتقليد والتجديد...، وفى الحق أن الكتاب شامل شمولا لا نظير له فيما وصلنا من كتب فلسفية... وقد

---

(١) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، مع تعليقات د/ أبو ريدة (ص ٢٤٩، ٢٦٥، ٢٧٣)، وانظر تحليل د/ أبى ريدة لقصة حى بن يقظان (ص ٢٧٦-٢٨٦)، ولقصة الطير مع مقارنة لها بقصة الطير للغزالى (ص ٢٨٩- ٢٩٤).

(٢)دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٥١).

(٣)ابن سينا، النجاة (ص ١٥٩، ١١٤، ٣٢٢)، نقلا عن: أ/د أبو ريدة، تعليقاته على كتاب دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٢٥١- ٢٥٢).

(٤) قدم د/ مدكور للكتاب بمقدمة مهمة حوله فى استهلال مشروع نشره، انظر فى: ابن سينا، الشفا - المنطق - ١ المدخل، (ص ١-).

(٥) د/ مدكور، مقدمة الشفاء (ص ١١).

(٦) أ/د عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٤٣ - ٤٦).

(٧) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ١٤).

(٨) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ٣).

عنى بالرياضة عناية لا نجدها عند أرسطو، وقد أدرك أنه لم يدرس علم الأخلاق والسياسة فى الشفاء الدرس الكافى، وهما جزءان هامان من الفلسفة العملية، فوعد أنه سيعالجهما فى استقلال، والواقع أن ابن سينا لم يشغل كثيرا بالعلوم السياسية، وكأنما صرفته السياسة العملية عن الفلسفة السياسة، ولم يكن حظ الأخلاق لديه بأعظم من حظ السياسة، ولعل البحوث التصوفية حلت عنده محل علم السلوك، ومهما يكن فإن كتاب الشفاء أشبه ما يكون بدائرة معارف استوعبت العلوم العقلية على اختلافها، فسبق دوائر المعارف الحديثة بنحو ستة قرون، وأغرب ما فيه أنه إنتاج رجل واحد[1].

١١) وعلى هذا فليس الشفاء شرحا لأرسطو على نحو شروح ابن رشد وتوماس الأكوينى، وإنما ضمنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريات فى استيعاب وشمول تام، مرجحا ما يرى ترجيحه، أو رافضا ما يرى رفضه، فهو دراسة شخصية لا مجرد شرح وتعليق ((أما الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتى ولا تنشط له نفسى، فإن قنعتم بما يتيسر لى من عندى عملت لكم تصنيفا جامعا على الترتيب الذى يتفق لى))، وهذا النص منشور فى مدخل الشفاء، والذى لم يكن متداولا عند رجال القرون الوسطى المسيحية، ولهذا لم يستوعبوا حقيقة الشفاء على وجه صحيح، وروجر بيكون هو الذى استطاع خاصة أن يتبين حقيقة الكتاب، ويدرك أنه عرض طليق لفلسفة ابن سينا، على أن هذا ليس معناه أن ابن سينا لم يتأثر بأرسطو فى كتابه هذا، بل بالعكس تأثر به كل التأثر، وعول عليه كل التعويل، فحاكاه فى ترتيبه، واستمد منه مواد كثيرة، ولا يتردد فى أن يصرح بذلك فى مقدمته وغيرها من مواضع الكتاب، ومن ذلك قوله: ((ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت فى ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة، ثم تلوته بالعلم الطبيعى، فلم يتفق لى فى أكثر الأشياء محاذاة تصنيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره))، إلا أنه تأثر أيضا بشراح أرسطو واعتنق آراء أفلاطونية ورواقية، وخضع لما خضعت له الثقافة الإسلامية عامة من عوامل ومؤثرات... هذا إلى أن القسم الرياضى فى هذا الكتاب لا يمت لأرسطو بأية صلة[2].

١٢) ومن الأمور المهمة فى كتاب الشفاء أن ابن سينا قد بدأه بمدخل منطقى، تلك الفكرة المنهجية التى تمتد بجذورها إلى فرفوريوس، فيما يذكر د/ مدكور مؤكدا على أنه ((من الناحية المنهجية استولت فكرة المدخل أيضا على كثيرين من مؤلفى الإسلام، خاصة فى القرنين الثانى والثالث، فرأوا ضرورة التمهيد للدراسات المفصلة ببحوث مختصرة تقدم لها، وتيسر أمرها، وألفوا مداخل لبعض العلوم كالفلك والرياضة والطب والكيمياء والطبيعة، أو لبعض الأشخاص والمدارس، ووصلتنا نماذج منها. استن هذه السنة جماعة من السريان الذين اضطلعوا بعبء الترجمة العربية الأكبر، وحاكاهم فيها فريق من المؤلفين المسلمين فيما بعد، وربما كانت هذه المداخل أول ضوء ألقى فى أفق الدراسات العقلية فى الإسلام...))[3].

١٣) أما النجاة فهو ملخص الشفاء، وقد انطوى على أهم جوانب فلسفة ابن سينا المنطقية والطبيعية والإلهية، فكان أفضل مدخل جامع إلى تلك الفلسفة[4]، وقسمه مثل أصله إلى أربعة أقسام تقابل أقسام الشفاء الأربعة، بالإضافة إلى أن بعض فصول الكتابين متشابهة، وفكرة الاستيعاب التى بنى عليه ابن سينا الشفاء اعتمد عليها أيضا فى النجاة، وكل ما بينهما من فارق يتلخص فى أن الشفاء يلم بالأصول والفروع، ويحقق رغبة المتخصصين فى حين أن النجاة ((يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة، وينحاز إلى الخاصة، ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة))، ولهذا اعتبر مختصرا للشفاء[5].

١٤) وفى القسم الثانى من الكتاب الموسوم بالحكمة الطبيعية يتكلم ابن سينا عن مبادئ العلم الطبيعى التى يتقلدها عن العلم الإلهى وهى: المادة والصور والمفارق وما يلحقها من أعراض، ويختلف هذا التصنيف إلى حد ما عن تصنيف أرسطو الذى قصر مبادئ العلم الطبيعى على المادة والصورة والعدم، فقد أضاف ابن سينا فيه المبدأ المفارق الذى هو سبب

---

(١) د/ مدكور، مقدمة الشفاء، (ص ٨، ١١، ١٢).
(٢) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ١٥ - ١٧) باختصار.
(٣) د/ مدكور، مقدمة المدخل (مدخل الشفا)، (ص ٥٠).
(٤) أ/د ماجد فخرى، مقدمة تنقيحه لكتاب ابن سينا (النجاة)، (ص ١٢).
(٥) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ١٨). أ/د عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٤٧).

الأجسام الطبيعية ومبدأيها المذكورين، من حيث يستبقى المادة بالصورة، ويستبقى بها الأجسام الطبيعية كما يقول، وهو يرى مع ذلك أن الخوض فى هذا المبدأ المفارق ليس من اختصاص العلم الطبيعى بل العلم الإلهى، لذلك يؤخر الكلام عليه حتى أواخر الإلهيات، وبناء على هذا التصنيف يدور قسم كبير من الطبيعيات على البحث فى لواحق الأجسام الطبيعية وهى الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء...(١).

١٥) أما كتاب الإشارات والتنبيهات والذى يعد صفوة تفكيره الفلسفى فمتأخر عنهما ظهورا، ولعله آخر ما ألف ابن سينا، والمدة التى تفصل بينه وبين أجزاء الشفاء الأخيرة تصل إلى نحو ثمانى سنوات، وله أسلوبه وترتيبه وطريقة عرضه الخاصة تختلف عن كتبه الأخرى كالنجاة والشفاء، والتى سار فيها على طريقة المشائين، ولهذا فجانب الابتكار والشخصية فيه أوضح، ومن ثم ضم إلى شعبة الفلسفة المشرقية، إلا أنه يلتقى مع الشفاء والنجاة فى معالجة أقسام الفلسفة الرئيسية من منطق وطبيعة وميتافيزيقيا، أما الرياضيات فقد استبدلها بالتصوف، ولكن لا تناقض فى الأفكار الجوهرية والنظريات الأساسية بين الإشارات والشفاء، وإن امتازت الإشارات ببعض التوضيحات البالغة الأهمية والتى لا نجدها فى الشفاء(٢).

١٦) وقد قسم ابن سينا كتابه الإشارات الذى يعتبر من أواخر كتبه - إن لم يكن آخرها - إلى أنماط عشرة عالج فيها فلسفة الكون من إنسانية وغير إنسانية، وعالج فيها فلسفة ما وراء الكون كذلك، ومهد لهذه الأنماط العشرة بعشرة أنهج، عالجت مسائل المنطق علاجا لا يقل فى أهميته عن علاج الأنماط لمسائل الكون ومسائل ما وراء الكون، وقد أطلق ابن سينا على مجموعة الأنماط والأنهج اسم: الإشارات والتنبيهات، ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذى سلكه ابن سينا فى عرض أفكار الكتاب، فلقد قسم الأنماط والأنهج إلى فصول صغيرة سماها تارة إشارات، وتارة تنبيهات، وتارة أوهاما وتنبيهات، وأفكار الفصول مترابطة يعد السابق منها لما يلحقه، ويتابع اللاحق السابق، فكل (إشارة) لبنة وضعت فى مكانها المناسب، وكل (تنبيه) تخليص لمادة لبنة من عنصر غريب أدخل عليها، ومجموعة الأوهام هى المواد الغريبة التى عنى ابن سينا عناية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصيلة، وهكذا يستمر ابن سينا فى صوغ لبناته وتنقيتها من الدخيل الغريب، وإحكام بنائها حتى يتم له صرح المعرفة(٣).

١٧) وقد رأى ابن سينا أن يكون كتاب الإشارات بعيدا عن تناول العامة، ووقفا على فئة خاصة، فعمد إلى الرمز والإشارة، فكانت الإشارات والتنبيهات أغلفة تحجب ما بداخلها، ولن يعيب ابن سينا أن يكون كتابه عسير الإدراك صعب التناول فإنه إلى هذا قصد وهكذا أراد، ولهذا أوصى أن يصان كتابه عن المتبذلين والجاهلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة، والدربة والعادة، وكان صفاه مع الغاغة، أو كان من ملاحدة المتفلسفة، وهكذا يضع ابن سينا شروطا لقراءة الكتاب(٤).

١٨) أما كتاب عيون الحكمة، فينقسم إلى ثلاثة أقسام: المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، وهى الأقسام التقليدية فى الفلسفة الإسلامية المشائية، وهو يعالج - على حد قول د/ بدوى - كل هذه الأقسام بإيجاز شديد، نظرا لأنه لم يتضمن إلا المعانى العامة فى هذه الأقسام دون الدخول فى التفصيلات، وفائدة هذا النوع من الموجزات ظاهر خصوصا فى العصر الوسيط حيث كانت الذاكرة تلعب فى التحصيل أخطر دور، فما على طالب الحكمة إلا استظهار هذا الكتاب ليكون ملما بأطراف الحكمة النظرية فى أصولها العامة، وهذا هو الأساس الأول لكل تعليم مدرسى، وهو مع إيجازه بسيط لأنه لا يعرض إلا الأصول العامة المقررة بين أهل الحكمة، دون الدخول فى الخلافات والآراء وترجيح بعضها على بعض، وما دام عيون الحكمة هكذا موجزا بسيطا فليس لنا أن ننتظر منه أن يأتى بجديد، ولا أن يضيف شيئا إلى ما عرفناه من سائر مؤلفات ابن سينا، ففائدته تعليمية محضة، وعرض للحكمة النظرية العامة والسيناوية بخاصة فى أبسط صورها، فلا يطلبن أحد منه أكثر من هذا(٥).

---

(١) أ/د ماجد فخرى، مقدمة تنقيحه لكتاب ابن سينا (النجاة)، (ص ١٣ - ١٤) باختصار وتصرف.

(٢) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ١٨-٢٠). - أ/د عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٥٠).

(٣) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه للإشارات والتنبيهات، (٢/٧- ٨).

(٤) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه للإشارات والتنبيهات، (٢/١٣-١٦) باختصار وتصرف.

(٥) أ/د عبد الرحمن بدوى، مقدمة تحقيق عيون الحكمة (ص: د-ح) باختصار. وانظر أيضا: أ/د عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص ٥٤).

١٩) وكملاحظة تاريخية حول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا، فإن بعض المؤرخين ذكروا أنه ربما ألف ابن سينا كتبه بلا مصادر أو كتب بين يديه، فقد ألف الطبيعيات والإلهيات من الشفاء، وهو متوارٍ من السلطان عند بعض أصدقائه، كما كتب ردا مطولا على أسئلة وإشكالات لبعضهم حول منطق النجاة فى (٥٠) ورقة فى ليلة واحدة بلا مراجعة أيضا(١).

القسم الثانى من الملاحظات: كان ما سبق هو ما استطعنا الوقوف عليه من خلال كلام الدارسين لابن سينا فيما يتعلق بمنهج التصنيف الفلسفى عنده، فإذا انتقلنا إلى نصوصه نفسها، يمكننا إبراز بعض النقاط التالية:

١- لا بد من الابتداء بأمر بدأ به أبو عبيد الجوزجانى - تلميذ ابن سينا وناشر مصنفاته - كلامه عن صحبته للشيخ الرئيس، والذى أثبت فى صدر الشفاء، يقول أبو عبيد: ((... كثير التصانيف إلا أنه قليل الضن بها، والرغبة فى ضبط نسخها، فحققت رغبتى فى قصده... والالتماس منه أن يهتم بالتصنيف وأهتم بالضبط فيممته وهو بجرجان وسنه قريب من اثنتين وثلاثين سنة...))(٢). فابن سينا كما يحكى أبو عبيد كان مشهور بكثرة التصنيف، وكان لا يضن بنسخه على أحد، كما كان قليل الرغبة فى ضبط النسخ وتحريرها ومراجعتها على أصله الذى كتبه، ولا شك أن ذلك يرجع إلى شدة اشتغال ابن سينا بالنواحى العلمية فضلا عن أمور الحياة العامة التى استهلكت كثيرا من وقته، مما صار معه لا يقدر على ضبط فروع النسخ التى تنتشر من كتبه، ومن هنا أتى مشروع تلميذه أبى عبيد أن يفوض له شيخه أمر هذا الضبط، ويبدو أن هذا هو ما تم بالفعل، فقد رافق أبو عبيد شيخه ابن سينا حتى آخر حياته وصار راوية كتبه. لكن المهم فى هذه العبارة هو الوعى المتوفر لدى أبو عبيد وابن سينا بالفرق بين التصنيف وضبط النسخة، وأن كلا منهما مهمة مختلفة لها أسسها.

٢- ويعطى ابن سينا لنا الخطوط الأساسية لمناهج التصنيف عامة، وذلك فى معرض حديثه عن فضل أرسطو وإن كان فضله هذا لم يمنعه من مخالفته فى الحكمة المشرقية، فيقول: ((... مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يعنى أرسطو) فى تنبه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفى ترتيبه العلوم خيرا مما رتبوه، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء، وفى تفطنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم، وفى إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط، و تهذيب مفسد، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه، ويفرعوا أصولا أعطاها...))(٣).

٣- وهناك عدة مفاهيم أساسية قدمها ابن سينا من الممكن أن نعتبرها الدستور العلمى والأخلاقى لمنهجه فى التصنيف الفلسفى، وقد قدمها ابن سينا فى عهده الذى عاهد الله عليه فيما عرف برسالة العهد(٤)، وهى تشمل على أشياء كثيرة عاهد الله تعالى عليها منها أشياء عامة كالرحمة والوفاء، ومنها أشياء تصلح لما نحن فيه، وقد قمنا بانتخابه، فمن هذا: العلم (أن يدرك الأشياء التى من شأن العقل الإنسانى أن يدركها لا يلحقها فيها خطأ ولا زلل، فإن كان ذلك بالحجج اليقينة والبراهين الحقيقية سمى حكمة) - البيان (أن يحسن العبارة عن المعانى التى تجس فى ضميره، فيحتاج إلى نقل صورها المتخيلة أو المعقولة إلى ضمير من يخاطبه) - الفطنة وجودة الحس (أن يسرع هجومه على حقائق معانى ما تورده الحواس عليه) - أصالة الرأى (أن تجود ملاحظته لعواقب الأمور التى يجير فيها رأيه وفكره حتى تبان جهة الصواب فيما يحتاج أن يستعمله فيها) - الصدق (أن يواطئ باللسان الذى هو الآلة المعبرة عما فى الضمير مما يخبر به وعنه حتى لا يصير أمر ما فى ضميره مسلوبا بلسانه، ولا مسلوبا فى ضميره واجبا بلسانه، فيزيل بذلك الأمور عن حقائقها ويبطل به أحكاما يكون تعلقها به واجبا) - عظم الهمة (أن لا تقتصر على بلوغ غاية من الأمور التى تزداد بها فضيلة وشرفا حتى تسمو إلى ما وراءها مما هو أعظم قدرا وأجل خطرا) - التواضع (أن يمنع معرفته بالفطرة التى فطر الإنسان عليها من طباع الضعف والنقص والخور عن

(١) ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٦٣، ٦٦ - ٦٧).
(٢) ابن سينا، الشفا - المنطق - ١ المدخل، كلام الجوزجانى تلميذ ابن سينا والمثبت فى أول الشفا (ص ٣).
(٣) ابن سينا ، (ص ؟؟؟).
(٤) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٩٩ وما بعدها).

قصد الترفع على ذوى جنسه والاستطالة على أحد منهم بفضيلة...)، ثم أخذ بعد ذلك فى بيان العمدة فى وجه التدبير فى تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل فى بقية الرسالة، محيلا من أراد شرحه مفصلا على المطولات(١).

٤- ومن الملاحظ الصبغة العملية على مقدمات الكثير من كتب ابن سينا، فهى قصيرة للغاية، ولا يلقى بالا لديباجته، بل ربما يهملها أصلا فيضيفها النساخ من بعده، ويستوى فى ذلك كتبه الرئيسية أو رسائله الصغيرة، فمقدمة الإشارات مثلا موجزة للغاية: ((... أيها الحريص على تحقق الحق إنى مهدت إليك فى هذه الإشارات والتنبيهات أصولا وجملا من الحكمة، إن أخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها، ومبتدئ من علم المنطق، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله))(٢)، ومقدمة عيون الحكمة: ((الحمد لله حمدا كثيرا، وصلى الله على محمد وآله هذا كتاب يشتمل على ثلاثة أقسام: منطقى وطبيعى وإلهى))(٣)، ومقدمة رسالة الأجرام العلوية نصها وبدون ديباجة أصلا: ((هذه الرسالة حرر ا فى تعريف الرأى المحصل الذى ختمت عليه روية الأقدمين فى جوهر الأجسام السماوية والعبارة عن مذهبهم المحقق عندى بمقدار اطلاعى على مآخذهم))(٤)، وفى رسالته فى القوى الإنسانية وإدراكا ا يستهلها بلا ديباجة بقوله: ((إن الإنسان لمنقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه، وأما سره فقوى روحه. فصل: إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين...))(٥). وهنا تبدو الصبغة العملية على الشيخ إلى أقصى مدى - وهى الصبغة التى اصطبغت ا حياته كلها فيما يبدو. فلا وقت للزخرف وكثرة الكلام، وأظن أن هذا هو الغالب عليه، لما عرفنا من ملابسات تاريخه، والظروف المحيطة بتصنيفه، ولا مانع أن نجده يطيل الكلام قليلا وبما لا يخرج أيضا عن الصبغة العملية، فيتناول أسباب التأليف ومنهجه والمشكلة العلمية التى يحاول معالجتها، على ما نجده مثلا فى مقدمة رسالة الحدود(٦)، والتى سيأتى الكلام عنها بشىء من التفصيل.

٥- وربما غاير قليلا فى بعض مصنفاته كما فى رسالة أقسام العلوم العقلية حيث يقول: ((الحمد لله ملهم الصواب ومنور الألباب، وواهب العقل، والمتكفل بالعدل، وصلواته على المصطفين من أنبيائه خصوصا محمدا النبى وآله، وبعد فقد التمست منى أن أشير إلى أقسام العلوم العقلية إشارة تجمع إلى الإيجاز الكمال، وإلى البيان الإكمال، وإلى التحقيق التقريب، وإلى التثويب الترتيب، فبادرت إلى مساعدتك ونزلت عند اقتراحك، ولم أتعد شرطك، ولا تجاوزت مقالك واستعنت بمن ضمن للمجاهدين فيه الهداية...))(٧)، فقد بين أنه مسئول فى تأليفه هذا، وأن السائل قد اشترط عليه منهجا محددا فى التأليف وأنه التزم به.

٦- وقد يكون أكثر احتشادا للمقدمة إذا كان كتابه موجه إلى كبير من الكبراء كما فى الرسالة النيروزية التى أهداها إلى الشيخ الأمير السيد أبى بكر محمد بن عبد الرحيم، وخصه لتناول الحروف الواقعة فى فواتح السور القرآنية(٨).

٧- والملاحظة العامة فى مصنفات ابن سينا - كما يظهر من مقدماته - أنه مسئول فى أكثرها، وأن السائلين ربما اقترحوا هم خطة التصنيف، فيوافقهم ابن سينا على ذلك، مما يعنى أن هؤلاء السائلين كانوا على درجة من العلم تسمح بذلك، أو تكون الخطة المقترحة هى خلاصة حوارهم مع شيخهم، ومن خلال شعوره بمدى حاجتهم العلمية يقترح ويعدل فى أفكارهم، ثم يورد ذلك على لسا م تحفيزا لهم وتنشيطا على المطالعة.

٨- يؤكد ابن سينا على أهمية دقة التعبير عن مذاهب الفلاسفة، وتحصيل آرائهم على وجه الصحة، فيقول فى مقدمة

---

(١) ابن سينا، رسالة العهد، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٩٨-١٠٥).
(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسى، (ق ١/ ١١٤-١١٦).
(٣) ابن سينا، عيون الحكمة، (ص ١).
(٤) ابن سينا، رسالة فى الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٢٧).
(٥) ابن سينا، رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكا ا، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٤٣).
(٦) ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٥٠ - ٥١).
(٧) ابن سينا، رسالة، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٧١).
(٨) ابن سينا، رسالة، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٩٢).

رسالته فى الأجرام العلوية: ((... هذه الرسالة حرر ا فى تعريف الرأى المحصل الذى ختمت عليه روية الأقدمين فى جـوهر الأجسام السماوية، والعبارة عن مذهبهم المحقق عندى بمقدار اطلاعى على مآخذهم...))(١).

٩- يميز ابن سينا بين العلوم الجزئية ومبادئها، والعلوم الكلية التى تبحث فيها مبادئ العلوم الجزئية، ويؤكد على أن مبادئ العلوم مسلمة لا كلام لصاحب العلوم الجزئية مع من ينكرها، وهذه الفكرة عند ابن سينا أساسية فى منهجه فى التصنيف، حيث لن يكون هناك جدل حول هذه المبادئ أو كلام حول أدلتها فى العلوم الجزئية، بل فى العلم الكلى لهذه العلوم، وفى ذلك يقول: ((هذا البحث الذى نحن فيه (الكلام فى الأجرام العلوية) من جملة العلم الذى نسميه طبيعيا، والعلم الطبيعى والعلم الهندسى والعلم العددى وغير ذلك من العلوم التى يختص بشىء من الموجودات أو الموضوعات أو الموهومات، وبأحوال ذلك الشىء من جهة ما هو ذلك الشىء يسمى عندهم علما جزئيا، وكل واحد من العلوم الجزئية فله مبادٍ يتسلمها صاحب ذلك العلم يبنى عليهـا، ولا كلام له مع من جحدها، أو عاند فيها من جهة ما هو صاحب ذلك العلم، بل مبادى العلوم كلها فى ضمان صناعتين: إما علـى السبيل البرهانى ففى ضمان الفلسفة الأولى، يسمى العلم الإلهى، وإما على سبيل الإقناع ففى ضمان الجدل، ويمكن أن تكـون الصناعة الموسومة فى عصرنا هذا بالكلام قريبة من مرتبة الجدل، وقليلة القصور عنها، وهذه الفلسفة الأولى يسمو ا علما كليـا، وذلك لأن الشىء الذى يبحث عنه فيه هو الموجود الكلى من جهة ما هو موجود كلى ومباديه، التى له من جهة ما هو موجـود كلى، وهذا هو واحد هو الله تعالى، ولواحقه من جهة ما هو موجود كلى كالعلة والمعلول والكثرة والوحدة والقوة والفعل، وما ليس بمقتصر اللحوق على موجود دون موجود، وأما العلوم الجزئية فلا تبحث عن حال موجود من جهة ما هو موجود مطلـق، بل من جهة ما هو موجود ما كالطبيعى ينظر فى الجسم القابل للحركة والسكون لا من جهة الموجود المطلـق، ولا مـن جهـة الجوهرية المطلقة، ولكن من جهة ما هو موجود شأنه كذا وكذا، أعنى قبول الحركة والتغير والسكون، وتبحث أيضا عن مبادئـه التى تخصه من جهة ما هو كذا، لا عن المبدأ لموجوده المطلق، وتبحث عن عوارضه التى تخصه من هذه الجهة، كالامتزاج والافتراق والصعود والنـزول وغير ذلك، وكذلك العددى مع العدد، والهندسى مع المقدار، وكل هؤلاء يتقلدون مبادئهم وأصولهم تقلد الفقيه مبدأه، وهو وجوب العلم بنص الكتاب وخبر الرسول والإجماع والقياس عن المتكلم، فإن حاول الفقيه تـصحيح هـذه الأصول فليس بما هو فقيه، ولكن بما استحال متكلما، كذلك الطبيعى يتقلد عن الإلهى حال مبدأ الأجسام التى هـى الهيـولى والصورة ثم يبنى بعد ذلك))(٢). وهذه قاعدة مهمة فى منهج التصنيف الفلسفى عند ابن سينا، وهو وضوح التمييز بين العلـوم وموضوعا ا ومبادئها، وجزئيها وكليها. ويرى ابن سينا فى النص السابق أن الصناعة الكلامية قريبة من مرتبة الجدل، مما يعنى أ ا ليست برهانية عنده.

١٠- يرتب ابن سينا المشتغلين بالفلسفة مراتب، فأدناها المشتغل بالفلسفة ممن لم يحكم الأصول فهؤلاء ينكرون ما لم يشاهدوه، وأعلى منهم المحققون من الحكماء يجوزون وقوع النوادر، وأعلى منهم الصابرون بعد الفـراغ مـن الاشـتغال بالصناعة، وهؤلاء يقرون بوقوع الأمور النادرة لسعة علمهم، يقول ابن سينا: ((... وهؤلاء القوم المتفلسفة لمـا لم يعرفـوا الأصول، وأخذوا يتعجبون من النادر، وأخذوا ينكرون أيضا ذلك النادر إذا لم يضطرهم إلى الإقرار به المشاهدة فـأنكروا الوحى ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة وكثيرا من أمثال هذه الأشـياء، وأما المحققون من الحكماء ففرقة موجبة لوجود جميع هذه الأشياء لما أمعنت فى البحث إمعانا مستقصيا، وفرقة مجـوزة لمـا كادت أن تبلغ درجتهم ولم تبلغ بعد، والمشهورون من أهل الدرجة الأولى عددهم قليل، ويوشك أن يكون عدد من أعرفه منهم فى هذه الستة آلاف سنة من المتفلسفة ثلاثة أو أربعة، ولهذا نحن ننكر أن يشتغل الناس ذه العلوم، فإن المستعدين لهـا قليل، والمستفرغين من المستعدين أقل، والصابرين بعد الفراغ أقل كثيرا...))(٣)، وهذا الكلام على مستوى منهج التصنيف

(١) ابن سينا، رسالة فى الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٢٧).
(٢) ابن سينا، رسالة فى الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٢٨ - ٢٩).
(٣) ابن سينا، رسالة فى الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٥٣ - ٥٤).

يساعدنا فى مخاطبة كل مرتبة بما يصلح لها.

١١- ولابن سينا موقف خاص من مشكلة المصطلح فرغم أنه صنف فى الحدود فإنه يدرك خطورة المشكلة، ويقول فى صدر رسالته: ((... أما بعد فإن أصدقائى سألونى أن أملى عليهم حدود أشياء يطالبوننى بتحديدها، فاستعفيت من ذلك علما بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا، أو رسما، وأن المقدم على هذا بجرأة وثقة لحقيق أن يكون من جهة الجهل بالمواضع التى منها تفسد الرسوم والحدود فلم يمنعهم ذلك بل ألحوا على بمساعدته إياهم وزادوا اقتراحا آخر وهو أن أدلهم على مواضع الزلل التى فى الحدود، وأنا مساعدهم على ملتمسهم، ومعترف بتقصيرى عن بلوغ الحق فيما يلتمسون منى، وخصوصا على الارتجال والبديهة إلا أنى أستعين بالله واهب العقل، فأصنع ما يحضرنى على سبيل التذكير...))، ثم قال بعد أن ذكر شيئا مما اشترطه المنطقيون فى الحدود: ((فمن أين للبشر أن يحصل جميع الفصول المقومة للمحدود إذ كانت مساوية... وأما الحدود الناقصة والرسوم فأسباب عجزنا وتقصيرنا فيها كثيرة...))[1]، ويؤكد ابن سينا على أن مشكلة المصطلح هى مشكلة موضوعية ترجع إلى عملية الاصطلاح فى نفسها، وليس مشكلة ذاتية ترجع إلى الباحث فيقول: ((أما الصعوبة التى بحسب الحد الحقيقى فهى أمر ليس بعادتنا وإشفاقنا على نفسنا من الزلة، إنما هو بحسبها...))[2]، ثم أخذ ابن سينا يشرح فيما يقع فيه التقصير فى الحد والرسم بما هو معروف فى علم المنطق[3]. فرغم الشروح النظرية المطولة لمباحث التعريفات فى منطقياته، فإن ابن سينا مدرك على المستوى التطبيقى لصعوبة عملية التعريف، وفى رسالته هذه يعتنى بتعريف المصطلحات الكبرى فحسب كالعقل والنفس، والصورة، والهيولى، والجسم، والطبيعة... ولهذا فكل ما ذكره (٧٢) حدا فحسب، وهو يعنى بالمعنى الفنى الاصطلاحى دون تعرض لأصل المعنى اللغوى، وطريقته فى عرضه واضحة وسلسلة، وإذا كان للمصطلح أكثر من استعمال بين ذلك.

١٢- وقد كان لابن سينا طريقة ما فى الاطلاع على مصنفات غيره، تكشف لنا شيئا من طريقته فى التصنيف، وهو الاهتمام بالمشكلات والمسائل الصعبة، كما توضح لنا منهجه فى القراءة، وذلك أنه كان إذا وقع لديه كتاب جديد، لم يقرأ جميعه، بل يقصد إلى المشكلات، يقول صاحبه أبو عبيد: ((إنه ما رآه (يعنى ابن سينا) ينظر فى كتاب جديد على الولاء، بل يقصد المواضع الصعبة، والمسائل المشكلة منه، فينظر ما قاله المصنف فيها فتبين عنده مرتبته من العلم))[4].

١٣- ويتابع ابن سينا تقديم منهجه فى القراءة فى موضع آخر، حيث يؤكد على ضرورة أن يقوم على النقد الداخلى (استبطان المعانى) أكثر من النقد الخارجى (التعلق بالألفاظ والرسوم)، فيقول فى نص ثرى للغاية رغم قصره: ((أما كتاب يحيى النحوى فى مناقضة الرجل، فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف، وفى الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم، وقد قضيت الحاجة فى ذلك فيما صنفته من كتاب الشفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل حتى الموسيقى بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول، وتلك الشكوك ليست مما يفطن لعقدها الرسميون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبنى على فروع أصول من كتاب السماع الطبيعى، وتلك الفروع غير مصرح بها فى السماع الطبيعى تصريحا بالفعل بل بالقوة، فمن لم يتقدم أولا ويمخض معانى السماع الطبيعى عن زبد تلك الفروع كان مفرطا فيما يحاوله من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوى، ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأتوا البيوت من ظهورها دون أبوابها))[5]، وهنا ينبه ابن سينا قارئ أى كتاب على أنه لا ينبغى أن يقف على ظاهره، بل لا بد أن يغوص فى باطنه، وقد نبه على ذلك ثلاث مرات فى كلامه: أولها بخصوص كتاب يحيى النحوى، وثانيها فى سخريته من الرسميين الذين يقفون مع رسم الكلام دون أن يغوصوا إلى باطنه، وثالثها بخصوص كتاب السماع الطبيعى حيث يدعو القارئ إلى مخض زبده والتحول بما فيه من

---

(١) ابن سينا، رسالة فى الحدود، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٥٠- ٥٢).

(٢) ابن سينا، رسالة فى الحدود، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٥١).

(٣) ابن سينا، رسالة فى الحدود، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص٥١-٥٤). وط المعهد الفرنسى، (ص ١-٦).

(٤) ظهير الدين البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، (ص ٦٤).

(٥) ابن سينا، رسالة إلى الكيا (مقدمة المباحثات)، ضمن كتاب د/ بدوى أرسطو عند العرب، (ص ١٢١).

مستوى (بالقوة) إلى مستوى (بالفعل) وحتى لا يغلط فى الفهم كغلط يحيى النحوى وغيره، بل وكغلط من حاول الرد على يحيى النحوى من دون هذا المنهج.

١٤- ثم هو بعد ذلك فى النص السابق يصرح لنا بمنهج تصنيفه لكتابه الشفاء: (الشرح - التفصيل - التفريع على الأصول - التحول بالأمور المفهومة بالقوة إلى المصرح بها بالفعل - حل الشكوك بما فيه قوة للنفس وغزارة للعلم - استيعاب خطة تصنيف علوم الأوائل). أما عن طريقته فى تأليفه وملابسات ذلك فقد ذكره الشيخ باختصار فيما حكاه عنه تلميذه وصاحبه الجوزجانى أنه سأله شرح كتب أرسطوطاليس ((فذكر (يعنى ابن سينا) أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت، ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك فرضيت به... - ثم ذكر أحداثا من تقلبات الدولة والأمور بابن سينا إلى أن قال - وأقام فى دار أبى غالب العطار متواريا، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة، فأحضرهما، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءا على الثمن بخطه رؤوس المسائل، وبقى فيه يومين، حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره، ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد، فكان ينظر فى كل مسألة، ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات، ما خلا كتابى الحيوان والنبات، وابتدأ بالمنطق، وكتب منه جزءا...))(1). ولهذا فلا نعجب إذا قدم ابن سينا تقويما لكتابه حيث يقول: ((...كتاب الشفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل))(2).

١٥- ومع كون الشفاءساير فيها المشائين، سواء فى موضوعاتها أو خطة تصنيفها، فإنها لا تخلو من نزاعات أصيلة بخصوص منهج التصنيف، ويؤكد ابن سينا على هذا بقوله فى مقدمة الكتاب: ((غرضنا فى هذا الكتاب... أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين، المبنية على النظر المرتب المحقق، والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد فيها زمانا طويلا، حتى استقام آخره على جملة اتفقت عليها أكثر الآراء، وهجرت معها غواشى الأهواء، وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة، وأورد الفروع مع الأصول، إلا ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نبصره وتحقق ما نصوره، أو ما عزب عن ذكرى ولم يلح لفكرى، واجتهدت فى اختصار الألفاظ جدا، ومجانبة التكرار أصلا إلا ما يقع خطأ أو سهوا، وتنكبت التطويل فى مناقضة مذاهب جلية البطلان، أو مكفية الشغل بما نقرره من الأصول ونعرفه من القوانين، ولا يوجد فى كتب القدماء شئ يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا، فإن لم يوجد فى الموضع الجارى بإثباته فيه العادة، وجد فى موضع آخر رأيت أنه أليق به، وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكرى وحصلته بنظرى، وخصوصا فى علم الطبيعة وما بعدها، وفى علم المنطق، وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية، وإنما هى للصناعة الحكمية أعنى الفلسفة الأولى، فتجنبت إيراد شئ من ذلك، وإضاعة الزمان به، وأخرته إلى موضعه... ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر، أسميه كتاب اللواحق... ويكون كالشرح لهذا الكتاب، وكتفريع الأصول فيه، ولى كتاب غير هذين الكتابين أوردت فيه الفلسفة على ما هى فى الطبع، وعلى ما يوجبه الرأى الصريح، الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره، وهو كتابى فى الفلسفة المشرقية، وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة، ومن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء وبسط كثير... فعليه بهذا الكتاب. ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت فى ذلك من الأسرار اللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة...))(3).

---

(1) ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٤٤١).
(2) ابن سينا، رسالة إلى الكيا (مقدمة المباحثات)، ضمن كتاب د/ بدوى أرسطو عند العرب، (ص ١٢١).
(3) ابن سينا، الشفا - المنطق - ١ المدخل، (ص ١٠ - ١١).

١٦- ولا يجد غضاضة من الابتكار والتعديل فى منهج التصنيف إذا وجد سببا موضوعيا لهذا، وفى ذلك يقول: ((ولنتكلم الآن فى الحيوان محتذين فى جميع هذا الكتاب حذو التعليم الأول، إلا فى تشريح أعضاء الإنسان، فإنا نؤثر أن نجمع التشريح والمنفعة فى موضع واحد، وفى أشياء قليلة، ونقص من الأخبار ما أفيض فيه، ونورد من الكلام النظرى ما يليق برأينا وجمعنا لهذه الفنون))(١)، والكلام ظاهر لا يحتاج إلى بيان ما فيه من دلالة على أصالة ابن سينا، فقد اتبع الترتيب الصناعى كما فى التعليم الأول (الترتيب المشائى التقليدى) لا تقليدا بل عن اقتناع به من ناحية الصناعة، ولهذا فمتى وجده غير محكم الترتيب، أو غير متسق مع مذهبه هو الفلسفى يعدل عنه إلى ما يجعله متسقا، وهو لا ينى يضيف من مشاهداته وتجاربه وملاحظاته المبنية على التجربة الكثير فى ثنايا كلامه عن الحيوان، بحيث لا يكاد يخلو فصل من فصول ذلك من ملاحظاته(٢).

١٧- وهو متى خالف نبه على مخالفة التعليم الأول وعلى سببها، فيقول مثلا: ((ويليق بنا أن نذكر حال الاختلاف فى المنى والجنين فى هذا الموضع، لا على النسق الذى فى التعليم الأول، بل على ما نراه فى وقتنا أولى...))، فإذا فرغ من موضع المخالفة نبه إلى الرجوع إلى خطة الأصل فقال ((فصل نرجع فيه إلى مأخذ التعليم الأول...))(٣).

١٨- وفى نص آخر للشيخ الرئيس يؤكد على ذلك السابق، وينبه على قواعد جديدة لمنهجه فى التصنيف، وذلك فى أول الطبيعيات، وأول هذه القواعد: قاعدته فى الجدل مع المخالفين. وثانيها: كيفية تناول المسائل الخلافية والتفصيل فيها. وثالثها: منهج الشرح فى نظره. ورابعها: أسباب عدوله عن التصنيف بمنهج الشرح إلى التصنيف بمنهج التأليف المستقل. وخامسها: أنه ينبغى على كل مصنف أن يكون ديدنه طلب الحق فحسب. وسادسها: أن غرضه من التصنيف العلم والمعانى دون التعلق بالألفاظ والمشاحة فيها على الطريقة التى يجرى عليها الشراح فى شروحهم، وأن من أراد ذلك فليرجع إلى كتب الشراح. يقول: ((وإذا قد فرغنا بتيسير الله وعونه مما وجب تقديمه فى كتابنا هذا وهو تعليم اللباب من صناعة المنطق، فحرى بنا أن نفتتح الكلام فى تعليم العلم الطبيعى، على النحو الذى تقرر عليه رأينا وانتهى إليه نظرنا، وأن نجعل الترتيب فى ذلك المقام مقارنا للترتيب الذى تجرى عليه فلسفة المشائين، فنشدد فيما هو أبعد عن البداية والنظر الأول، والمخالف فيه أبعد من الجاحد، ونتساهل فيما نفس الحق تكشف عن صورته، ونشهد على المخالف بمرائه وجحده، وأن لا يذهب عمرنا فى مناقضة كل مذهب، أو العدول عن الاقتصاد فى مناقضته على البلاغ، فكثيرا ما نرى المتكلمين فى العلوم إذا تناولوا بنقضهم مقالة واهية، أو أكبوا ببيانهم على مسألة يلحظ الحق فيها عن كثب، نفضوا كل قوة، وحققوا كل قسمة وسردوا كل حجة، فإذا تلجلجوا فى المشكل وخلصوا إل جانب المشتبه مروا عليه صفحا، ونحن نرجو أن يكون وراء ذلك سبيل مقابلة لسبيلهم، و ج معارض لنهجهم، ونجتهد ما أمكن فى أن ننشر عمن قبلنا الصواب، ونعرض صفحا عما نظنهم سهوا فيه، وهذا هو الذى صدنا عن شرح كتبهم وتفسير نصوصهم، إذ لم نأمن الانتهاء إلى مواضع يظن أ م سهوا فيها فنضطر إلى تكلف اعتذار عنهم، أو اختلاق حجة وتمحلها لهم، أو إلى مجاهر م بالنقض، وقد أغنانا الله عن ذلك، ونصب له قوما بذلوا طوقهم فيه وفسروا كتبهم فمن اشتهى الوقوف على ألفاظهم، فشروحهم ديه، وتفاسيرهم تكفيه، ومن نشط للعلم والمعانى فسيجدها فى تلك الكتب منثورة، وبعض ما أفاده مقدار بحثنا مع قصر عمرنا فى هذه الكتب التى عملناها وسميناها كتاب الشفاء...))(٤).

١٩- ومن الأسباب التى تدعوه إلى المغايرة: تطور العلم، وحصول ما جد فيه بعد الأصول المشائية، ومن أمثلة ذلك أن بنى علم الهيئة من الرياضى على ا سطى لبطليموس، ثم أضاف مقالة فى آخره ترجم لها بقوله ((ابتداء المقالة المضافة إلى ما اختصر من كتاب ا سطى مما ليس يدل عليه ا سطى))، ثم قال فى صدرها: ((إنه يلزمنا أن نطابق بين المذكور فى ا سطى

---

(١) ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ٨ الحيوان، (ص ١).
(٢) انظر مثلا: ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ٨ الحيوان، (ص ٥٦، ٦١، ٦٨).
(٣) ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ٨ الحيوان، (ص ١٤٤-١٤٥، ١٥٨).
(٤) ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعى، (ص ٣-٤). وراجع مثال آخر فى علم الهيئة عنده حيث اختار أن يحذو حذو بطليموس فى ا سطى إلا فى أشياء يسيرة نبه عليها، راجع: الشفاء الرياضيات، ٤ علم الهيئة، (ص ١٥).

وبين المعقول من العلم الطبيعى، ونعرف كيفية وقوع هذه الحركات، وأن نورد من الفوائد ما أدرك بعد المجسطى))[(١)].

٢٠- فالشيخ الرئيس لا يتابع عن تقليد، ولا يفارق عن عناد، وليس الاختلاف عنده لمجرد المخالفة، وله نص يؤكد على هذه الفكرة عنده إذ يقول المقالة الرابعة من الحساب (المتواليات العشر): ((وقد جرت العادة أن نذكر فى هذا الموضع المناسبات وأصنافها وخواصها، ومن الناس من يخترع للمناسبات شروحا كثيرة، يبلغ بها عشرين وجها، ومنهم من اقتصر على عشرة، وهو المنقول من القديم، ومن غرضى أن أقتصر على تلك العشرة، وعلى الاقتصار عليها، فليس تميل نفسى إلى إيراد جميع ما أوردوه وذكر جميع ما قالوه، فذلك مما لا محصول له، وأنت فيجب أن تعلم أن هذه المناسبات المعتبرة أكثر محصولها فيما بينها تفاوت...))[(٢)].

٢١- وفى ضوء ما تقدم يمكن القراءة بعين النقد لما قاله د/ بدوى فى مقدمة تحقيقه للبرهان من الشفاء: ((حاول ابن سينا أن يحاذى التعليم الأول فى نصه الأصلى دون الشراح، وكرر هذه الرغبة فى كل فصل تقريبا... ثم حاول إلى جانب هذا أن يفيد مما قاله الشراح اليونانيون عامة، وما يرتضيه من أقوال الشراح العرب خاصة... ولكنه لا يلتزم فى هذه المحاذاة للتعليم الأول قاعدة ثابتة، فأحيانا يقتبس نصا منه ولكن يدمجه فى خلل كلامه، فلا يميزه بنصه، وأحيانا أخرى وهذا هو الأغلب يعرض المسائل الواردة فى التعليم الأول دون تقيد بنص... والنتيجة فى نظرنا أن المتتبع لنص كتاب البرهان لأرسطو حين يقارن ما ورد فيه بما أورده ابن سينا فى برهان الشفاء لا يعثر على جديد خليق بهذا الاسم، فليس من الجدة فى شىء أن تزيد بعض الأمثلة والشواهد... وليس من الجدة فى شىء ترتيب الكلام فى العرض ترتيبا آخر غير الترتيب الذى سار عليه أرسطو فى نص كتاب البرهان))[(٣)].

٢٢- ففى ضوء ما تقدم، تصبح مغايرة الترتيب عند ابن سينا إذا وقع فلأمر موضوعى منهجى أو لأمر صناعى منطقى، وليس لأمر شكلى خارجى، ومن هنا لا نملك موافقة د/ بدوى فى هذه العبارة الأخيرة من كلامه.

٢٣- وقد دفع د/ مدكور كلاما نحو هذا ورده بخصوص مدخل الشفاء، فقال: ((تلقى ابن سينا إيساغوجى ومعه شروحه الحديثة والقديمة، العربية والمعربة، فتأثر بها جميعا وأخذ عنها، وبذا نخطئ إن زعمنا أن مدخله ليس شيئا آخر سوى إيساغوجى، فإنه وإن حاكاه أضاف إليه أبوابا لم يعرض لها فرفوريوس أو توسع فيما اكتفى بالإشارة إليه، فتحدث مثلا عن حقيقة المنطق، وصلته بالعلوم الأخرى، وعن موضوعه ومنفعته، وعن الفكر واللغة، وعقد فصلا للوجود الثلاثى للكليات، فقسم الجنس إلى طبيعى وعقلى ومنطقى، وهذا ألصق ما يكون بنظرية المعرفة، وبذا أضحى مدخله مقدمة حقيقية للمنطق جميعه، بدل أن يكون مقدمة للمقولات فقط...))[(٤)].

٢٤- ومن منهج تصنيفه فى الشفاء: العناية بالتوضيح، وأسباب الانتقال من موضوع إلى آخر وأمثلة ذلك كثيرة جدا كما نراه فى عامة فصول ((السماع الطبيعى)) مثلا، وبتمييز العلوم الفلسفية بعضها عن بعض، والتنبيه الدائم على وجوه الاتفاق والاختلاف بينها، ليتميز ذلك فى الذهن، ومن أمثلته تنبيهه على الفرق بين البراهين الرياضية والهندسية والبراهين الطبيعية[(٥)].

٢٥- ومن منهج تصنيفه فى الشفاء: الوعى الدقيق بطبيعة المذهب الفلسفى، وأنه محاولة للتفسير فحسب، ولا ينبغى التكلف فى حل كل تناقض يفشل المذهب فى تفسيره، وقد أشار إلى ذلك عند بحثه فى اختلافهم فى نسبة الحركة إلى المقولات، فيقول بعد أن يذكر مذاهبهم فيها ويناقشها: ((وأما نحن فإنا لا نتشدد كل التشدد فى حفظ القانون المشهور من

---

(١) ابن سينا، الشفاء، الرياضيات، ٤ علم الهيئة، (ص ٦٥١).
(٢) ابن سينا، الشفا - الفن الثانى فى الرياضيات - ٢ الحساب، (ص ٦٥).
(٣) أ/د بدوى، مقدمة تحقيق البرهان لابن سينا، (ص ٤٣-٤٥) باختصار واسع.
(٤) د/ مدكور، مقدمة المدخل (مدخل الشفا)، (ص ٥١).
(٥) ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعى، (ص ٤٥).

أن الأجناس[1] عشرة، وأن كل واحد منها حقيقى الجنسية، ولا شىء خارج منها))[2]، فالأجناس والمقولات عنده هى مجرد محاولة للتفسير، ولا مانع من أن يخرج شىء عنها، ولا مانع أيضا من أن يشترك شىء فى أكثر من مقولة مثل الحركة، وقد أفاض فى بيان ذلك فى الفصل التالى[3].

٢٦- وفى هذا النص يطرح ابن سينا فكرة مهمة، وينقض أساس القسمة العقلية التى بنى عليها حصر المقولات أو الأجناس فى تلك العشرة، ودعوى أن تنتظم الموجودات كلها، ولا يخرج عنها شىء، فيذهب ابن سينا إلى أنه لا ينبغى التشديد فى ذلك الحصر، فيجوز أن يخرج شىء عنه.

٢٧- ومن منهج تصنيفه فى الشفاء: الترتيب الصناعى المحكم، والحركة دائما من العام إلى الخاص، ومن أمثلته أنه بدأ أولا ببيان المبادئ العامة للأمور الطبيعية، ثم انتقل العوارض العامة، وبدأ الكلام فيها عن الحركة والسكون لأنه ((لا أعلم لها من الحركة والسكون، والسكون كما سنبين من حاله عدم الحركة، فحرى بنا أن نقدم الكلام فى الحركة))[4].

٢٨- وهو دائما يتحسس طريقه إلى الخاص بعناية شديدة، ويتخير فيها اللحظة المناسبة للانتقال من العام إلى الخاص، مدركا فى وعى عميق بميزات العام، وبآثار الانتقال إلى الخاص، ومن نماذج هذا قوله فى أول الفن السادس من الطبيعيات، وهو يبحث فى طريقة لتناول مشكلة النفس، ليست النفس الإنسانية فحسب بل والحيوانية والنباتية أيضا، ويتبصر طريقه جاهدا، فيقول رحمه الله: ((وبقى لنا من العلم الطبيعى: النظر فى أمور النباتات والحيوانات، ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم، والأعضاء وكان أولى ما يكون علما بالشىء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولا فى النفس، ولم نر أن نبتر علم النفس فنتكلم أولا فى النفس النباتية والنبات، ثم فى النفس الحيوانية والحيوان، ثم فى النفس الإنسانية والإنسان، وإنما لم نفعل ذلك لسببين: أحدهما أن هذا التبتير مما يوعر ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض. والثانى: أن النبات يشارك الحيوان فى النفس التى لها فعل النمو والتغذية والتوليد، ويجب لا محالة أن ينفصل عنه بقوى نفسانية تخص جنسه، ثم تخص أنواعه، والذى يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات هو ما يشارك فيه الحيوان، ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسى فى النبات، وإذا كان الأمر كذلك لم تكن نسبة هذا القسم من النظر إلى أنه كلام فى النبات أولى منه إلى أنه كلام فى الحيوان، إذ كانت نسبة الحيوانات إلى هذه النفس نسبة النبات إليها، وكذلك أيضا حال النفس الحيوانية بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الأخرى، وإذ كنا إنما نريد أن نتكلم فى النفس النباتية والحيوانية من حيث هى مشتركة وكان لا علم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك وكنا قليلى الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس، ولنبات نبات، ولحيوان حيوان لتعذر ذلك علينا فكان الأولى أن نتكلم فى النفس فى كتاب واحد، ثم إن أمكننا أن نتكلم فى النبات والحيوان كلاما مخصصا فعلنا، فلأن نقدّم تعرف أمر النفس، ونؤخر تعرف أمر البدن أهدى سبيلا فى التعليم من أن نقدم تعرف أمر البدن ونؤخر أمر النفس، فإن معونة معرفة أمر النفس فى معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة البدن فى معرفة الأحوال النفسانية، على أن كل واحد منهما يعين على الآخر وليس أحد الطرفين بضرورى التقديم إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام فى النفس لما أعليناه من العذر، فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه. فهذا هو الفن السادس، ثم نتلوه فى الفن السابع بالنظر فى أحوال النبات، وفى الفن الثامن بالنظر فى أحوال الحيوانات، وهناك نختم العلم الطبيعى، ونتلوه بالعلوم الرياضية فى فنون أربعة، ثم نتلو ذلك كله بالعلم الإلهى ونردفه شيئا من علم الأخلاق ونختم كتابنا هذا به))[5]، ويعجز البيان أمام هذه النصاعة وذاك الوضوح عند الشيخ الرئيس رحمه الله للمنهج ولإدراك مشكلة البحث والإمكانيات العلمية المتاحة، وطرق الحل وميزات كل طريق وعيوبه، والموازنة بينها، واختيار

(١) الأجناس العشرة هنا هى المقولات العشرة عند المتأخرين: الجوهر، الكم، الإضافة، الكيف، الأين، متى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال، انظر: ابن سينا، النجاة، (ص ١٢٧-١٢٨، ط مصر).
(٢) ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعى، (ص ٩٧).
(٣) ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعى، (ص ٩٨-١٠٧).
(٤) ابن سينا، الشفا - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعى، (ص ٨١).
(٥) ابن سينا، الشفا - الفن السادس من الطبيعيات - القسم الأول، (ص ٧-٨).

الأفضل إذا كان، وبيان المساحة التى يمكن فيها الاختلاف بلا مناقشة، حيث يكون الاختيار لا عن ضرورة علمية، فلتختـر ما شئت من الاحتمالات الجائزة غير مترجحة الأطراف.

٢٩- وهذا المنهج فى الحركة من العام إلى الخاص، ومن الكلى إلى الجزئى اتبعه الشيخ أيضا فى القانون فى الطـب، وقد بين هذا بقوله: ((... وبعد فقد التمس منى بعض خلص أخوانى ومن يلزمنى إسعافه بما يسمح به وسع أن أصـنف فى الطب كتابا مشتملا على قوانينه الكلية والجزئية اشتمالا يجمع إلى الشرح الاختصار، وإلى إيفاء الأكثر حقه من البيـان [و] الإيجاز، فأسعفته بذلك، ورأيت أن أتكلم أولا فى الأمور العامة الكلية فى كلا قسمى الطب أعنى القسم النظرى والقـسم العملى، ثم بعد ذلك أتكلم فى كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم جزئيا ا، ثم بعد ذلك فى الأمراض الواقعة بعضو عضو، فأبتدئ أولا بتشريح ذلك العضو، ومنفعته، وأما تشريح الأعضاء المفردة البسيطة فيكون قد سبق منى ذكـره فى الكتـاب الأولى الكلى وكذلك منافعها، ثم إذا فرغت من تشريح العضو ابتدأت فى أكثر المواضع بالدلالة على كيفية حفظ صحته، ثم دللت بالقول المطلق أمراضه وأسبا ا وطرق الاستدلالات عليها وطرق معالجتها بالقول الكلى أيضا، فإذا فرغت من هـذه الأمور الكلية أقبلت على الأمراض الجزئية، ودللت أولا فى أكثرها أيضا على الحكم الكلى فى حده وأسـبابه ودلائلـه، ثم تخلصت إلى الأحكام الجزئية، ثم أعطيت القانون الكلى فى المعالجة ثم نزلت إلى المعالجات الجزئيـة بـدواء دواء بـسيط أو مركب... وإن أخر الله تعالى فى الأجل وساعد القدر انتصبت لذلك انتصابا ثانيا، وأما الآن فإنى أجمع هذا الكتاب وأقسمه إلى كتب خمسة على هذا المثال: الكتاب الأول: فى الأمور الكلية فى علم الطب. الكتاب الثانى: فى الأدوية المفردة. الكتاب الثالث: فى الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضو عضو من الفرق إلى القدم ظاهرها وباطنها. الكتاب الرابـع: فى الأمراض الجزئية التى إذا وقعت لم تختص بعضو وفى الزينة. الكتاب الخامس: فى تركيب الأدوية))(١). وهو بعد ذلك يقـسم الكتاب إلى فنون، والفنون إلى تعاليم أو مقالات، والتعاليم والمقالات إلى فصول، وبعض الفصول قد تنقسم إلى جمـل، ثم تعود الجمل فتنقسم إلى فصول أصغر مرة أخرى، وهكذا بحسب المادة، وربما غاير فى شىء من ذلك بحسب ما يقتضيه محل البحث، فينقسم التعليم إلى جمل، والجمل إلى فصول.

٣٠- إذن نفس المنهج بنفس مجاليه على الخطة والتصنيف، وبنفس تغيراته بحسب الموضوع، فروح منـهج البحـث ومنهج التصنيف واحدة عند ابن سينا سواء فى علوم الفلسفة أو فى الطب أو فى غيرها، والذى يتغير هو الموضوع فحسب.

٣١- أما النجاة - فبالإضافة إلى ما سبق من كلام عنه - فإنه تبرز فيه أيضا فكرة الحركة من الكلى إلى الجزئـى، كما تظهر فيه فكرة الاقتصار على الضرورى، تلك الفكرة التى سنراها فى أبرز صورها فيما بعد عند ابن رشد، ولكننا نجد جذورا لها عند ابن سينا فى النجاة حيث يقول: ((... فإن طائفة من الأخوان سألونى أن أجمع لهم كتابا يشتمل على ما لابـد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز إلى الخاصة ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة، وسألونى أن أبدأ فيه بإفـادة الأصول من علم المنطق، ثم أتلوها بمثلها من علم الطبيعيات، ثم أورد من علمى الهندسة والحساب ما لا بد منه لمعرفة القدر الذى يقرن بالبراهين على الرياضيات... ثم أورد العلم الإلهى على أبين وجه وأوجزه وأذكر فيه حـال المعـاد والأخـلاق والأفعال النافعة فيه لدرك النجاة من الغرق فى بحر الضلالات فأسعفتهم بذلك، وصنفت الكتاب على نحو ملتمسهم...))(٢)، وهو كعادته يبدأ أقسام الكتاب الثلاثة المنطقى والطبيعى والإلهى بمحاولة تحديد مجرى البحث فيه باستخدام القسمة العقلية(٣). ومع أهمية الكتاب التى سبق الإشارة إليها فى القسم الأول من هذه الملاحظات، فيبقى أن الكتاب خلا من تلك النظـرات والإشارات واللطائف التى امتلأ ا الشفاء، وتجرد مشائيا محضا إلا فى النادر، ولا شك أنه فى ذلك واف بشرطه ومنهجـه الذى التزمه فى مقدمته، وإنما يعاب على المصنف عدم الوفاء بذلك، والكتاب فى هذا الحدود له موقعه الذى لا يقـارن بـه

(١) ابن سينا، القانون فى الطب، (٢/١ - ٣).
(٢) ابن سينا، النجاة، (ص ٢-٣، ط مصر).
(٣) ابن سينا، النجاة، (ص ٣، ١٥٨، ٣٢٢، ط مصر).

غيره كمدخل للفلسفة المشائية.

٣٢- ويعتبر كتاب الإشارات والتنبيهات بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد، وجوهرة التاج الثمينة، وثمرة النضج الكامل، يمتاز بسمو أسلوبه، وعمق أفكاره، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التى لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى[١]، فالكتاب يعبر عن رأى ابن سينا فى دور النضج، وهو آخر ما صنف ابن سينا فى الحكمة وأجوده، وخاصة فى الفصول الثلاثة الأخيرة منه، والتى تناولت التصوف، ووصفها الفخر الرازى بأنها أجل ما فى الكتاب، حيث رتب ابن سينا علوم الصوفية ترتيبا وصف بأنه ما سبقه فيه من قبله ولا لحقه من بعده[٢].

٣٣- وبالإضافة إلى ما تقدم فى القسم الأول من الملاحظات حول هذا الكتاب فإن أبرز شىء يمكن ملاحظته فى منهج تصنيف ابن سينا فيه أنه يعطى خلاصة خبرته الفلسفية فى الإشارات التى تمثل تمهيدات ومداخل للإشارات التى يقدمها بين يدى المباحث الأساسية المعتادة، فمدخل النهج الأول (المنطق) فى غرض المنطق، والإشارات أو الفصول الأربعة التالية[٣] هى تمهيدات فى معنى المنطق والمراد بالفكر وكيفية انتقاله من المعلوم إلى المجهول... ليأتى فى الإشارة الخامسة أو الفصل الخامس الكلام على مباحث الألفاظ الذى اعتدنا البداية به.

٣٤- وهو يعنى فيه ببيان مآخذ المسائل والعلاقات بين المباحث، والتصريح بالمضامين التى حصلها خلال رحلته الفلسفية، والتى ربما لا نجدها بهذا الوضوح فى غيره، وهو يعنى بكل ذلك أكثر مما يهتم بإيراد المسائل والمباحث الفلسفية التقليدية، وتظهر إشاراته وتنبيهاته دائما كإضاءات كاشفة للمعانى الغامضة، أو تحديد لموضع الإشكال فى مبحث ما، أو الثمرة المرجوة من ورائه، أو أثره فى مبحث آخر، فالكتاب جولة فلسفية حرة ومركزة.

٣٥- ومثله مثل النجاة، يخلو كتاب الإشارات والتنبيهات غالبا من ذكر الخلاف الفلسفى فى القضايا، ويميل به نحو الاختصار والإيجاز، وإن كان يتعرض أحيانا لنقد بعض الأخطاء العلمية التى يقع فيها بعض المشتغلين بهذه الصناعة[٤]. وتعتبر الأنماط الثلاثة الأخيرة التى تناول فيها الشيخ الرئيس التصوف هى الأمر الأساسى المميز للكتاب.

٣٦- أما عيون الحكمة ورغم ما تقدم من حديث د/ بدوى عنه، وأنه مختصر تعليمى، ((ليس لنا أن ننتظر منه أن يأتى بجديد)) فإنه فى ضوء مناهج التصنيف ما زال هناك سؤال قائم: فما هو منهج تصنيف ابن سينا لمختصر تعليمى ؟ إن التعامل مع هذا النص الموجز البسيط من خلال أداة منهجية مقترحة يمكنها أن تلاحظ شيئا جديدا بخصوصه، فلقد سار ابن سينا فى هذا المختصر التعليمى على طريقة الضوابط والقواعد الكلية، المتتالية التى يسردها سردا قاصدا به ضبط الفصول التى يتكلم فيه، دون أن يربط بين ذلك ربطا ظاهرا، فمثلا يقول فى مطلعه: ((كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء منه على جزء معناه فهو مفرد... وكل لفظ تريد أن تدل بجزء منه على جزء معناه فهو مركب... وكل لفظ تدل به على أشياء كثيرة بمعنى واحد فهو كلى...)) ويمضى هكذا إلى آخر الفصل، بل إلى آخر الكتاب منتقلا من فصل إلى آخر حسب الخطة التى ينتويها، والمدخل المعتاد فى المتون أن نقول: اللفظ إما مفرد أو مركب، فالمفرد كذا، والمركب كذا، ومن جهة أخرى إما كلى أو جزئى، فالكلى... وهكذا تمضى الأقسام مع بيان وجه القسمة، وأقسامها وما يتعلق بها من مسائل. فهذه هى الطريقة التقليدية التعليمية الشائعة التى ما على الطالب إلا استظهارها وفكها أو شرحها على شيخه أو من خلال الشروح، حيث تقدم له هذه الطريقة القسمة والأقسام والمسائل وليس عليه إلا الحفظ والفهم. أما طريقة ابن سينا فلم تمض هكذا، بل هو يقتصر على ذكر الأقسام ووجه القسمة، وعلى القارئ أن يعمِلَ عقله فى الوصول إلى نتيجة ذلك بملاحظة القسمة، وجمع الأقسام معا. ويتراوح كلام ابن سينا بين التقسيم والضبط بالقاعدة الكلية لكل باب دون ذكر مسائله غالبا، بينما فى المختصرات التعليمية من المفترض ذكر أمهات المسائل، فابن سينا هنا يتوجه بخطابه إلى من تعدى مرحلة الطلب ويحتاج إلى الضبط والتقعيد ولمّ شتات القواعد فى الذهن. وفى ضوء هذا يمكن انتقاد توصيف عيون الحكمة على أنه ((مختصر تعليمى))

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (١/ ٤٦).
(٢) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٧٢ - ٢٧٣).
(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسى، (ق ١/ ١١٧-١٣٨).
(٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسى، (ق ١/ ١٨٥، ٢١٥، ٢٢٠).

التى وصفه بها د/ بدوى، بل هو مختصر فحسب، وإذا أردنا وصفه فلن نجد أفضل مما وصفه به مؤلفه ((عيون الحكمة)).

٣٧- وعن كتابه الإنصاف تحدث ابن سينا بوضوح عن منهجه فى التصنيف، ذلك الكتاب الذى فُقِد فى حياته حيث يقول: ((... إنى كنت قد صنفت كتابا سميته كتاب الإنصاف، وقسمت العلماء فيه: قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حق اللدد تقدمت بالإنصاف، وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة، وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى الفصوص إلى آخر أثولوجيا، على ما فى أثولوجيا من المطعن، وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك فى مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلدة، فذهب ذلك فى بعض الهزائم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفى تلك الخصومات نزهة... وأنا بعد فراغى من شىء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلا، لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم، والآن فليس يمكننى ذلك ولا لى مهلته ولكن أشتغل بمثل الأسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم، وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجرى مع القوم فى ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف...))[1].

٣٨- إذن فمنهج تصنيف كتاب الإنصاف يقوم على: ١- إشعال حركة الجدل بين المشرقيين والمغربيين، وقيام ابن سينا حكما بالإنصاف بين الاثنين، وبغض النظر عن الاختلاف فى تفسير مراده بالمشرقيين والمغربيين[2]، ومن المتخيل - نظرا لفقد النص - أن يكون منهجه فى التصنيف هكذا: (قال المشرقيون:... واحتجوا بكذا، وقال المغربيون... واحتجوا بكذا وأجابوا بكذا، وعارضهم المشرقيون بكذا... فأجابوا بكذا... والإنصاف كذا وكذا)). ٢- استيعاب المسائل، واستقصاء الأقوال. ٣- شرح المواضع المشكلة. ٤- التعليق على سهو الشراح. ٥- تحقيق الرياضة النفسية والمتعة العقلية الجميلة بالنظر فى الخصومات الفلسفية.

٣٩- وفى ضوء هذا التحليل فإن أقرب رسالة إلى هذه الطريقة هى رسالة (التعليقات على حواشى النفس لأرسطاطاليس) والتى يرى د/ بدوى أن ((لب كتاب الإنصاف ووظيفته يمكن أن يستخرجا من هذا النص على وجه التخصيص))[3].

٤٠- وبناء على منهج تصنيف ابن سينا للإنصاف وهذا اللب والوظيفة اللذان ذكرهما د/ بدوى فإنهما جميعا لا تساعد على تأييد كون الرسالتان المنشورتان[4] قبل رسالة (التعليقات) هما من بقايا كتاب (الإنصاف)، وخلافا لما جزم به د/ بدوى بخصوصهما[5]، وإن بقيت صحة نسبتهما لابن سينا سليمة، لكن كونهما من الإنصاف أصبح موضع شك لافتقادهما

---

(١) ابن سينا، رسالته إلى الكيا (مقدمة رسالة المباحثات)، ضمن كتاب د/ بدوى أرسطو عند العرب، (ص ١٢١).

(٢) عرض لشىء من ذلك: أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، (ص ٢٤ - ٣١، ٣٤ المقدمة)، وانتهى إلى أن المغربيين عنده: هم الشراح القدماء الأغريق، والمشرقيين: هم المشاءون من أهل بغداد. وقد توسعت أ/د مرفت عزت بالى فى بيان ذلك وعرض اتجاهات الباحثين وما تقدمه هذه الاتجاهات من حلول وتناقضات مع مذهب ابن سينا، ومناقشة رأى د/ بدوى على الخصوص، وذلك فى دراستها: الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا، (ص ٨٣ - ٩١). وعلى رأى د/ بدوى هذا يكون الخلاف هنا داخل المدرسة المشائية فحسب، وهو متسق تماما مع النصوص التى قدمها د/ بدوى خاصة رسالة (التعليقات على حواشى النفس لأرسطاطاليس، ص ٧٤ - ١١٦)، والتى من الواضح للغاية أن تحت يد ابن سينا عمل أو أكثر لفلاسفة الإسلام علقت على كتاب النفس لأرسطو وأبدت شكوكا واعتراضات عليه يرى ابن سينا أنها لم تحسن فهم مذهب أرسطو، إلا أنه يتناقض مع كون مذهب ابن سينا الذى حاول الترويج له (الحكمة المشرقية)، ورغم أن من تعرض للموضوع - بحسب عرض الدكتورة ميرفت - اتجهوا جميعا إلى محاولة وضع تفسير أحادى لل(مشرقيين) عند ابن سينا، مقدمين حلولا متنوعة لرفع التناقض والتعارض بين نصوص ابن سينا السابقة وبين مذهبه الخاص، رغم كل ما سبق فإنه من الممكن طرح خيار آخر جديد بازدواج ابن سينا فى استخدام مصطلح (المشرق) فقد يستخدمه للدلالة على جمهور المشائين الشرقيين الذين لم يحسنوا فهم مذهب أرسطو فى مقابل المشائين اليونانيين القدماء الذين أحسنوا الفهم، وقد يستخدم المشرق فى وصف الحكمة (الحكمة المشرقية) لتقابل (الفلسفة المشائية). وهذا الازدواج فى المصطلح هو الذى يميل إليه الرأى، بناء على ازدواج الموقف الفلسفى السينوى، ومن خلال النصوص التى قدمها د/ بدوى والتى لا يمكن أبدا من خلال أن يفهم المشرقيين على فلاسفة الإشراق، حيث أنطقهم ابن سينا بآراء مشائية محضة، مع ثبوت استخدامه أيضا لمصطلح الحكمة المشرقية المقابلة للمشائية.

(٣) ابن سينا، رسالة (ومن كتاب الإنصاف - شرح كتاب حرف اللام)، (ص ٢٢- ٣٣)، ورسالة (تفسير كتاب أولوجيا من الإنصاف)، (ص ٣٧-٧٤) ضمن: أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، وانظر كلام د/ بدوى عليهما (ص ٢٢- ٣٣ من المقدمة).

(٤) ابن سينا، رسالة (التعليقات على حواشى النفس لأرسطاطاليس)، (ص ٧٤ - ١١٦)، ضمن: أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، وانظر نص كلام د/ بدوى (ص ٣٤ المقدمة).

(٥) أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، (ص ٢٧-٢٩ المقدمة).

لمنهج تصنيف الإنصاف الذى نص عليه ابن سينا، والوحيدة التى فيها روحه هى هذه الرسالة (التعليقات) متفقين فى ذلك مع رأى د/ بدوى بخصوصها[1]، وهنا تبرز وظيفة منهج التصنيف كأداة نقدية، يمكن استخدامها فى النقد الداخلى للنص.

٤١- وطريقة ابن سينا فى كتابه (المباحثات)[2] تذكرنا مباشرة بما سبق الكلام عنه عند الفارابى من الكتابة فى عدة مصنفات بطريقة الكناش، أو المنتخبات والمختارات، والتى ضمنها خلاصة فكره الفلسفى[3]. والمباحثات السينوية تجرى على هذه الطريقة المدهشة وليقدم لنا ابن سينا من خلالها (٥٠٠) مباحثة أو مختارة أو لطيفة أو صيد الخاطر أو فيضه، فلنسمها ما شئنا فقد آثر هو عدم تسميتها بشىء، وسردها سردا، متنقلا بنا بين شتى صنوف المعارف العقلية والتجارب العملية والخبرات الخاصة به والتى لا تقتصر على المشكلات الفلسفية النظرية، بل أيضا تعرض لبعض مشكلات الحياة المعتادة وكيف يواجهها هو بعقليته الفلسفية، والتى آثر عرضها بهذه الطريقة التى لا تفقد جدتها وروعتها، رغم فقدان منهج تصنيف منطقى صارم لها، ويبقى أن لها منطقيتها الخاصة التى سبق الحديث عنها عند الكلام على الفارابى.

٤٢- وابن سينا مدرك لأهمية التصنيف فى مواجهة الشبهات، ولهذا يعتنى بالإجابة عمن سأله، ولو كان فى أمر ماس بالعقيدة كإنكار النبوات، فهذا رجل تتأكد عنده الشبهات فيها ويسأله رفعها عنها فيعتنى بجوابه، ويصدره بقوله: ((سألت أصلحك الله تعالى أن أجعل جمل ما خاطبتك به فى إزالة الشكوك المتأكدة عندك فى تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب ولم يقم عليه حجة لا برهانية ولا جدلية ومنها ممتنعة تجرى مجرى الخرافات التى للاشتغال فى استيضاحها من المدعى ما يستحق أن يهزأ به فى رسالة؛ فأجبتك مد الله فى عمرك إلى ذلك))[4]، لم يعنف ابن سينا السائل، ولا تعسف معه فى الرد، بل بدأه بالدعاء له، ثم أخذ فى تناول شبهاته بالتفصيل.

٤٣- ولا يكتفى ابن سينا باتباع الأسلوب الرمزى فى قصصه الفلسفى، بل أحيانا يحاول التنظير والتأطير لهذه الرمزية، كما فى الرسالة النيروزية، وهى محاولة لفهم حروف فواتح السور - كما سبقت الإشارة - والوقوف على ما فى هذه الفواتح من رموز، عن طريق إيضاح مراتب الوجود، وجعل كل حرف من حروف (أبجد هوز...) بإزاء مرتبة من مراتب الوجود، فالألف تدل على البارى، والباء على العقل، والجيم على النفس، والدال على الطبيعة هذا إذا أخذت بما هى ذوات، ثم الهاء على البارى والواو على العقل والزاى على النفس والحاء على الطبيعة هذا إذا أخذت بما هى مضافة إلى ما دونها، وتبقى ط للهيولى وعالمها، وليس له وجود بالإضافة إلى شىء تحته...، ثم تناول فواتح السور من خلال هذه المنظومة الرمزية، فهو هنا يضع نظرية فى الرمز، يحاول أن يفسر بها شيئا من الرموز التى وقعت فى القرآن الكريم[5].

٤٤- وقد سبق الحديث عن أصالة ابن سينا، تلك الأصالة التى من مظاهرها الميتافيزيقيا السينوية فى كتاب مثل المبدأ والمعاد، ومعنى المبدأ ((الإشارة إلى ترتيب الموجودات على تقدمها وتأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذى هو أشد تأخرا بشرط أن يكون الأقدم منها بالطبع أقدم فى الكمال والشرف))، ومعنى المعاد ((الإشارة إلى ترتيب الموجودات على تقدمها وتأخرها بشرط أن يكون الأقدم منها بالطبع أشد تأخرا فى الكمال بل يكون الثوانى فى الوجود أقدم فى الكمال، فيعود هذا الترتيب دائرا على ذلك الترتيب الأول، فهناك ابتدأ من أشرف إلى أدنى حتى وقف عند الأسطقسات، ثم هنا ابتدأ عائدا من الأدنى إلى الأشرف معاكسا للأول، فمن المبدأ الأول إلى الأسطقسات هو الترتيب الآخذ على نظام المبادى، ومن الأسطقسات إلى الإنسان هو الترتيب العائد على نظام المبادى، وعند الإنسان يتم المعاد، وله المعاد الحق والتشبه بالمبادى العقلية، فكأنها دارت على أنفسها، فكان عقل، ثم نفس، ثم أجسام ثم نفس ثم عقل يعود إلى مرتبة المبادى))[6].

٤٥- وهكذا ينتظم الوجود كله فى حركة دائرية وتتقابل الوجودات متى دارت من أول الدائرة إلى منتهاها، ومن

---

(١) أ/د بدوى، أرسطو عند العرب، (ص ٢٨ المقدمة).
(٢) ابن سينا، رسالة المباحثات، ضمن كتاب د/ بدوى أرسطو عند العرب، (ص ١١٧-٢٣٩). وانظر كلام د/ بدوى بخصوصها فى مقدمته (ص ٣٥-٤٠).
(٣) انظر هنا: (ص ٢٤٤).
(٤) ابن سينا، رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ٨٢).
(٥) ابن سينا، الرسالة النيروزية، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص٩٢ - ٩٧). والجدير بالذكر أن هذه الطريقة الرمزية معروفة فى كلام الأوائل من الحكماء كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس رموز وألغاز، أرادوا بذلك ألا يغوص على أسرار الحكمة من ليس لها بأهل، وألا يتوانى الطالب لها فى بذل العناية لاقتنائها، وتشحيذ الطباع باستكداد الفكر، انظر: الإشكورى، محبوب القلوب (١٢٤/١).
(٦) ابن سينا، المبدأ والمعاد، (ص ٩١).

حركة الوجود إلى حركة البحث فى الوجود ومن حركة بحثه إلى حركة تصنيفه، تتداخل الدوائر وتتقابل وتتلاقى.

٤٦- لقد اعتمد ابن سينا فى منهج تصنيفه هنا على التقابل، ومقتضى التقابل الدوران: ما بعد الطبيعى فى مقابل الطبيعى، وثمرة الأول فى مقابل ثمرة الثانى، ومن خلال هذا وذلك يتجلى الأثر الإسلامى واضحا على فلسفة ابن سينا، خالق وخلق، واجب وممكن، مبدأ ومعاد، يقول الشيخ الرئيس رحمه الله: ((... وبعد فإنى أريد أن أدل فى هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد، فيتضمن مقالتى هذه ثمرتى علمين كبيرين، أحدهما: الموسوم بأنه فى ما بعد الطبيعة، والثانى: العلم الموسوم بأنه فى الطبيعيات، فإن ثمرة العلم الذى هو فى ما بعد الطبيعة هو القسم المعروف منه بأثولوجيا وهو فى الربوبية، والمبدأ الأول ونسبة الموجودات على ترتيبها إليه. وثمرة العلم الذى فى الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الإنسانية وأ ا ذات المعاد. وقسمت هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث: المقالة الأولى فى إثبات المبدأ الأول للكل ووحدانيته وتعديد الصفات التى تليق به. المقالة الثانية: فى الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدأ عن أول موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده. المقالة الثالثة: فى الدلالة على بقاء النفس الإنسانية والسعادة الحقيقية الآخرية والتى هى سعادة ما وغير حقيقية والشقاوة الحقيقية الآخرية، والتى هى شقاوة ما وغير حقيقية. وأتحرى فى هذه المقالات: أن أوضح ما أغلقوا، وأعلن ما ستروا وكتموا، وأجمع ما فرقوا، وأبسط ما أجملوا، بمقدار الوسع القاصر الذى لمثلى، ممن منى بانقراض زمان العلماء، وانصرف الهمم إلى أغراض شتى عن الحِكَم، وتسلط المقت على من تعاطى من الحقيقة طرفا، ثم كلال الحد، وانفلال الغرب من خاطر الممتحنين بمثل محنتى والمدفوعين إلى ما دفعت إليه من نوائب الزمان...))(١).

٤٧- وكل كلامه هنا هو فى المنهج، وهو يؤكد مضيه قُدما على منهج واحد فى البحث والتصنيف، ولكن تظهر هنا بصورة واضحة المقابلةُ بين العالم العلوى والعالم السفلى، ولكن الإشارة الأكثر إ ارا فى كلامه هو إصراره المنهجى رغم المحنة على إعلان ((ما ستروا وكتموا))، فالحقيقة هى الحقيقة، وإن امتحن بسببها، وهنا نشهد تراجعا كبيرا لفكرة المضنون به على غير أهله، وانتقال الأفكار الفلسفية من طور الكتمان إلى طور التجلى، ومن الكمون إلى الظهور بلا مواربة ولا تقية.

٤٨- ومن توقع أن يتجلى الأثر الإسلامى عند الشيخ الرئيس فى استدلال مباشر بالنصوص الدينية فلم يفهم حقيقة الموقف الفلسفى عامة ولا الإسلامى خاصة، بل لا بد أن يكون تجلى هذا الأثر الإسلامى عن طريق محاولة التغاضى (مؤقتا ومرحليا وباستخدام الشك المنهجى) عن ثبوت المبدأ الإسلامى بالنص، ومحاولة الوصول إليه مرة أخرى - بعد قطع الالتفات إلى ثبوته شرعا - عن طريق العقل والتفكير الفلسفى الحر، وحل تناقضات العقل والنقل فى أثناء الطريق، ومن هنا أثبت الشيخ الرئيس رحمه الله تعالى الوحى، والنبوات، والمعاد، والعذاب الأخروى، والمعجزات، والكرامات، ووجود النفس، والتجديد فى نظرية المعرفة بإثبات الحدس بطريق عقلى، وانتقل من إثبات الحدس إلى إثبات النبوة والوحى... إلخ فعاد وتقابل مع الشرع مرة أخرى فى حركته الدائرية التى لا تنقطع.

٤٩- فالموقف الفلسفى الإسلامى كما نتصوره: أن تثبت بالعقل ما أثبته النقلُ، بناء على أنه لا تناقض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وليس أن تثبت فحسب ما أثبته النقل بالنقل، فكل المؤمنين يقفون معه ولا يتجاوزونه، ويسلمون إليه، ولكن يتقدم الموقف الفلسفى عن ذلك بخطوة يمتاز ا.

٥٠- وختاما فإن الملاحظة الأساسية التى برزت من خلال محاولة دراسة منهج التصنيف عند ابن سينا أنه مجيد إذا توسع وأفاض كما فى الشفاء وغيره من مطولاته، ومتقن إذا توسط كما فى المباحثات والإشارات، ومحسن للغاية إذا اختصر كما فى رسائله العديدة كرسالة العهد والنيروزية وعيون الحكمة ورسالة أقسام العلوم العقلية، وغيرها، وما أروع ذلك الفصل الذى أجملَ فيه كيفية تدبير تحصيل الفضائل من رسالة العهد، فقد استطاع فى صفحات قليلة أن يقدم ما يمكن أن نسميه دليلا عمليا أو برنامجا لتعديل السلوك و ذيب الأخلاق، وبعملية شديدة، ووعى عميق بطبيعة النفس البشرية، وفهم دقيق لما طرحه الفلاسفة والمختصون فى ذلك حتى عصره، قدم ابن سينا خلاصة تجربته فى صفحات معدودة(٢)، وقدم شيئا

---

(١) ابن سينا، المبدأ والمعاد، (ص ١).
(٢) ابن سينا، رسالة، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ١٠١-١٠٥).

قريبا من هذا فى رسالة (فى علم الأخلاق)، والتى يظهر فيها البعد الإسلامى والعناية بالشريعة بصورة أكبر[1]. وهذه الإجادة إطالة وتوسطا واختصارا من المميزات الأساسية فى منهج التصنيف عند ابن سينا، بينما نرى كثيرا من العلماء من يغلب عليه الإجادة فى الإطالة فقط، أو فى الاختصار فقط، بحسب ملكته، بينما نرى ابن سينا تتسع ملكته للجميع.

٥- منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ)[2]:

- أ- ما مدى أصالة فلسفة ابن رشد
- ب- نظرية المعرفة عند ابن رشد
- ج- تصنيف العلوم عند ابن رشد
- د- التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- هـ- ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد
- و- ابن رشد مؤلفا وملخصا وشارحا

((لم يكن ابن رشد شارحا للفلسفة فحسب، بل إنه كان فيلسوفا أيضا، بل يمكن القول بأنه كان واحدا من أكبر الفلاسفة الذين تمثلت فى فكرهم وإنتاجهم خصائص التفكير الفلسفى... وقد كان لزاما على ابن رشد أن يبين – فى معرض رده على الغزالى – أن الدين لا يتعارض مع الفلسفة، ولم يكتف فى إيضاح ذلك بما كتبه فى تهافت التهافت بل إنه ألف

(١) ابن سينا، رسالة، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة، (ص ١٠٧-١١٠).

(٢)وللاستزادة بخصوص ابن رشد وفلسفته وأهم أفكاره وآرائه راجع: - ابن أبى أصيبعة، طبقات الأطباء، (ص ٥٣٠-٥٣٣). - إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، والذى يعتبر أقدم مرجع عن ابن رشد فى العصر الحديث (طبع أول مرة سنة ١٨٥٢ م). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، مع تعليقات د/ أبى ريدة (ص ٣٨٤- ٣٩٨). - فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته. - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٢/١ – ٥٣، ١٠٤ – ١٠٥، ٧٩/٢، ٨٤ – ٨٦، ١٤٧ - ١٤٨). - أ/د محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى. - أ/د محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية. - أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد. - الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى، مؤلفات ابن رشد، والذى يشمل بالإضافة إلى الحديث عن مؤلفات ابن رشد ومخطوطاتها العربية، رصدا لأهم ما كتب عنه قديما وحديثا، وتأريخا موجزا لأثر ابن رشد عند اللاتين واليهود وفى عهد النهضة والعصر الوسيط الأوربيين. - أ/د محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد. - عباس محمود العقاد، ابن رشد. - أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، كليات الطب عند ابن رشد (ص ٢٦٧ - ٢٩٥). - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٨٩ – ١٩٥). - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، تأملات فى الفكر الإسلامى، (ص ٣٤٥ - ٣٥٦). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٢٨ – ٢٦٥). - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٥٠١ - ٥٠٨). - أ/د عبد الفتاح الفاوى (بالاشتراك)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، (ص ٢٧١ - ٢٨٣). - أ/د عاطف العراقى، ومؤلفاته المتعددة عن ابن رشد، مثل: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ١٣١ – ١٤٥، ١٩١ - ٢٦٤)، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية. - أ/د الصاوى الصاوى أحمد، الخطاب السياسى عند ابن رشد. - أ/د زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى. - د/ محمد عمارة، المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد. - أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٢١ - ١٣٠) وتشمل إشارة مهمة عن فلسفته الطبيعية. - أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد – سيرة وفكر – دراسة ونصوص. كما كتب مقدمة تحليلية عن ابن رشد وتصحيح العقيدة وذلك فى مقدمة التحقيق الذى أشرف عليه لمناهج الأدلة (ص ٦٣ – ٨٨)، وتناول بالتحليل النظرية السياسية عند ابن رشد، وذلك فى مقدمة التحقيق الذى أشرف عليه لكتاب (الضرورى فى السياسة). - أ/د الطبلاوى محمود سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد. - أ/د عبد الرحمن التليلى، ابن رشد الفيلسوف العالم. كما قدم د/ التليلى أيضا دراسة ضافية عن (ابن رشد فى المصادر العربية) يشتمل على ما انطوت عليه المصادر العربية من معلومات تحوم حول ابن رشد، وسجلا لما تضمنته المكتبة العربية مما يتصل بسيرته وترجمته وآثاره. - د/ وائل غالى، ابن رشد فى مصر، ويناقش فيه مسألة تطويع الدارسين لأفكار ابن رشد والصراع الأيدلوجى حولها. - أ/د حمادى العبيدى، ابن رشد الحفيد (حياته – علمه – فقهه) ، وله بحث آخر بعنوان (ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية). - أ/د بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، ويطرح فيه قضية مهمة عن كيفية الاستفادة المعاصرة من قراءة ابن رشد. - كما اهتم د/ محمد المصباحى بدراسة (إشكالية العقل عند ابن رشد)، ونشرت الدراسة تحت العنوان نفسه، كما انتقد نظرية العقل عند ابن رشد فى دراسته (الوجه الآخر لحداثة ابن رشد) والتى تناولت أيضا نقدا للمشروع الحداثى العربى المعاصر اعتمادا على الفلسفة الرشدية. - وقدم أ/د حسن مجيد العبيدى، دراسة خاصة عن (العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد). - كما اهتمت د/ زينب عفيفى شاكر، بدراسة (العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية). - واهتمت د/ ألفت كمال الروبى، بدراسة (نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين – من الكندى حتى ابن رشد). - وكان لأثر ابن رشد فى العصر الحديث محل عناية أ/د عصمت نصار، فى بحث (الخطاب الفلسفى عند ابن رشد وأثره فى كتابات محمد عبده وزكى نجيب محمود). - كما أنه من المهم الاطلاع على مقدمات د/ تشارلس بتروورث لتحقيقاته للتلاخيص الرشدية المنطقية: المقولات – العبارة – القياس – البرهان – الجدل – السفسطة – الخطابة – الشعر. حيث أبدى ملاحظات مهمة وجوهرية حول منهج التصنيف الرشدى لهذه التلاخيص مقارنا لها بين بعضها البعض من جهة حيث تنوع منهج ابن رشد فيها، ومقارنا لها بأصولها الأرسطية. - كما نجد دراسة تحليلية عامة أيضا لمنطقيات ابن رشد قدمها أ/دجيرار جهامى لنشرته لهذه النصوص (ج١٧/١- ١٢٦). - كما عقدت حلقة نقاشية عن (العطاء الفكرى لأبى الوليد ابن رشد)، فى حرم جامعة آل البيت فى مدينة المفرق بالأردن بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى (٢٩ رجب ١٤١٩ هـ - ١٨ تشرين ثانى ١٩٩٨ م)، وقام بتحريرها الدكتوران فتحى ملكاوى وعزمى طه، وتشمل مجموعة الأوراق البحثية عن ابن رشد والتى طرحت بالحلقة، كما تشمل فى خاتمتها (ص ٣٢٢ – ٣٧٨) ملخصات لأهم مؤلفات ابن رشد والمؤلفات التى كتبت عنه، وهى قائمة حديثة ومفيدة، خاصة فى رصد مجموعة من الدراسات الأكاديمية الحديثة حول ابن رشد.

كتابين آخرين يعالج فيهما هذه القضية من الناحيتين النظرية والتطبيقية: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال... حيث أوضح أن الفلسفة لا تغنى عن الشريعة كما أن العقل وحده ليس كافيا دونها، بل إن العقل نفسه لا يرى بدا من التسليم بضرورة الوحى لأن الشريعة هى التى ترسم أكمل الطرق إلى سعادة الدنيا والآخرة...))[1].

ورغم مواقف رينان المتسمة بالتعصب ضد الفلسفة الإسلامية فإن موقفه من ابن رشد حاول أن يضفى عليه شيئا من الاتزان فيقول: ((... فلما بقى ابن رشد وحده تحت النظر مُثِّلَ ممثلٍ للفلسفة العربية كان له حظ آخر الآتين، فعد مبدعا لمذاهب لم يصنع غير عرضها عرضا أكمل مما صنع أسلافه، ولا يعنى هذا أن الإبداع يعوز مذهب ابن رشد عند النظر إليه بعينه، ومع أن ابن رشد لم يطمح إلى مجد آخر غير مجد الشارح، فإنه لا ينبغى أن نخدع بهذا التواضع الظاهر، فالنفس البشرية تعرف دائما أن تطالب باستقلالها، فإذا ما قيدها بنص عرفت أن تجد حريتها فى تفسير هذا النص، أى إنها تفضل أن تحرف النص على العدول عن حقوقها التى يتعذر التنازل عنها...))[2]، هكذا يقر رينان لابن رشد بالإبداع، وإن اختلفنا معه تماما فى مبرراته، خاصة فى الرغبة فى تحريف النص التى لا يعرفها المسلمون بصفة عامة، وإن أفادنا كلام رينان فى معرفة أحد خصائص النفسية الغربية – لا البشرية عامة – المحرفة للنصوص والكتب المقدسة.

ولابن رشد موقف منهجى متميز تجاه علم الكلام حيث يرى فى كتابه مناهج الأدلة فى عقائد الملة أن الطرق التى اتبعها المتكلمون فى البرهنة على العقائد الإسلامية ليست هى الطرق التى جاء بها القرآن، وضرب لنا مثالا على ذلك بأدلتهم على وجود الله تعالى، فإنهم استخدموا أدلة جدلية فى حين استخدم القرآن الكريم أدلة عقلية تصلح للعامة والفلاسفة فى آن واحد، فمن ذلك دليل العناية الإلهية، ودليل السببية أو الاختراع[3].

أ- ما مدى أصالة فلسفة ابن رشد: يقول ابن سبعين[4] فى ابن رشد: ((وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده فى الحس والمعقولات الأولى ... وأكثر تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها، وإما يمشى معها)).

وهذه الفكرة التى عبر عنها ابن سبعين قديما استمرت طويلا حول أصالة فلسفة ابن رشد، ووضعتها فى موضع الريبة سواء لدى كثير من الباحثين الشرقيين أو الغربيين على حد سواء والذين يرونه أرسطوطاليسيا أكثر من أرسطو نفسه، والحقيقة أن ابن رشد لا يخفى إعجابه البالغ بأرسطو – وهى فكرة مألوفة وشائعة لدى فلاسفة تلك الفترة وما قبلها لم يتفرد بها ابن رشد- غير أن ذلك لا يحول دونه ودون تعديله لنظرية النفس الأرسطية تعديلا شاملا، لأن النفس – كما يرى ابن رشد – إذا كانت ذاتا غير جسمية وصورة للبدن فى آن واحد، فإنها تفسر لنا كنه المعرفة تفسيرا عقليا، وعلى نحو أفضل مما لو كانت مجرد صورة للبدن ومتحدة بها اتحادا جوهريا كما كان يقول أرسطو، كما أن مسلك الحرية الذى اتخذه ابن رشد تجاه فلسفة أرسطو أتاح له تقرير نظرية متسقة عن المعرفة الإنسانية، وهى تلك النظرية التى تجمع بين الجسد والروح[5].

ومن مظاهر أصالة ابن رشد موقفه من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فهذه المشكلة قد عولجت قبله بصور شتى، لكن لا يكفى أن تثار مشكلة ما وأن تعرض عرضا مناسبا، بل أهم من ذلك بكثير أن يجيد المرء تحديدها، وأن يعثر لها على حل جديد لا أثر فيه للتقليد أو التكلف، وهذا هو ما فعله ابن رشد بطريقة منهجية منظمة، على نحو لم يسبقه إليه أحد، ويكفيه أصالة وابتكارا أنه خصص لها كتابين مثل كتاب مناهج الأدلة وفصل المقال، ففى الأول عالج المشكلة من الناحية التفصيلية التطبيقية، وفى الثانى حددها وعالجها من الوجهة النظرية، ولقد كان ابن رشد فذا فى معالجة هذه المشكلة، فهو الوحيد من فلاسفة الإسلام الذى أجاد تحديدها وأجاد حلها دون أن يلجأ إلى آراء غريبة عن الإسلام كالأفلاطونية المحدثة،

---

(١) أ/د عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، (ص ١٥٥ – ١٥٩) باختصار.

(٢) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١٠٥).

(٣)أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤-٢٥).

(٤) ضمن مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام، لماسنيون. نقلا عن: ؟؟؟

(٥) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ١٩ - ٢٢) باختصار وتصرف.

تلك الآراء التى لم يستطع التحرر منها فلاسفة الإسلام بما فيهم الغزالى نفسه(١). وفى ضوء هذا يتضح مدى تأثير أصالة ابـن رشد على منهج التصنيف الفلسفى عنده، فقد أدته هذه الأصالة إلى تأليف مصنفات مستقلة، وسيأتى فى تناولنا لابن رشـد مؤلفا وملخصا وشارحا تناول جانب آخر من أصالته سواء فى تآليفه أو تلخيصاته أو شروحه، وأن كل ذلك أثر بوضـوح وقوة على منهج التصنيف عنده(٢).

وقد أقر المستشرق الدكتور تشارلس بترورث والذى قام بتحقيق سلسلة تلاخيص ابن رشد لكتـب أرسـطو فى المنطق، بإبداع ابن رشد الفلسفى، وقد ظهر هذا من خلال مقارنته لنص أرسطو الأصلى مع تلخيص ابن رشد له، وحاول ((إبراز إبداع ابن رشد حين يتحرر من نص أرسطو)) عن طريق نظام خاص فى تقسيم الفقرات ونشر الكتاب حيث يـشير فى الهامش إلى أرقام صفحات وسطور نص أرسطو كما ورد فى نشرة بيكر لكتب أرسطو (برلين ١٨٣١ م) وكان هذا خير معين لمتابعة نص أرسطو، وأيضا لإبراز إبداع ابن رشد(٣).

ب- نظرية المعرفة عند ابن رشد: إن نظرية المعرفة كما كان يفهمها ابن رشد تعتمد على أن النفس عقل فعـال لا يحتوى فى جوهره على أى شىء بالقوة، فالعقل المادى إذن ليس إلا مظهرا من مظاهر النفس التى تتصل بالبدن، وليست نظريته فى المعرفة نظرية أفلاطونية محدثة بحال ما(٤)، وقد سبقت الإشارة إلى أن خلاصة نظرية المعرفة الرشدية تقوم علـى أن المعانى أو اسم الصور العقلية للأشياء لا تهبط من السماء، وإنما تصعد من الأرض – إن أجيز هذا التعبير – بمعنى أن المعرفـة الإنسانية ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية، فإن هذه النظرية تتجلى واضحة فى كل مصنفات ابن رشد، والتى تتجلى فيـه النـزعة العقلية والواقعية، حتى فى رصده ونقده للمناهج النظرية يبنى ذلك – ضمن ما يبنيه – على مدى تأثيرها ونجاحها فى الواقع، ومن ثم فقد حكم مثلا على مناهج المتكلمين الجدلية بالفشل لعدم مناسبتها فى الواقع للجمهور(٥).

وفى ضوء نظرية المعرفة الرشدية يمكن نقد ما يدعيه بعض مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى: أن فلسفة ابن رشد فلسفة مادية مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحى، ويمكن البرهنة على أنه مذهب واقعى ينتهى إلى مذهب مثـالى ذاتـى تدرك فيه الذات المدركة أو الروح نفسها، على اعتبار أنها نشاط عقل روحى محض(٦)، فمعرفة الله عند ابن رشد لا تكتسب إلا بالبحث النظرى الذى يبدأ من المدركات الحسية ثم يرقى فى مدارج المعرفة حتى يصل إلى أسمى مراتبها، وهـى المعرفـة الفلسفية، أى: تلك المعرفة النظرية التى تنحصر فى معرفة الأشياء بأسبابها – كما يقول العلم الحديث – لا فى الاتحاد الصوفى المراد به الفناء فى الله سبحانه والاطلاع على أمور يعجز العقل عن إدراكها(٧).

ج- تصنيف العلوم عند ابن رشد: يشير ابن رشد إلى أنه تكلم عن تصنيف العلوم فى غير ما موضـع، وهـذا التصنيف الذى يحيل عليه مبنى على أن ((الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف، وهى إما صنائع نظرية، وهى التى غايتـها المعرفـة فقط، وإما صنائع عملية وهى التى العلم فيها من أجل العمل، وإما صنائع معينة فى هذه ومسددة وهى الصنائع المنطقية. وقد قيل فى كتاب البرهان: إن الصنائع النظرية صنفان: كلية وجزئية. فالكلية هى التى تنظر فى الموجود بإطلاق، وفى اللواحـق الذاتية له، وهذه ثلاثة أصناف: صناعة الجدل، وصناعة السفسطة، وهذه الصناعة (يعنى ما بعد الطبيعة). وأما الجزئية فهـى التى تنظر فى الموجود بحال ما. وقيل أيضا هنالك: إن الجزئية اثنتان فقط: العلم الطبيعى، وهو الذى ينظر فى الموجود المتغير، وعلم التعاليم وهو الذى ينظر فى الكمية مجردة عن الهيولى، وهذا كله مما وضع وضعا فى كتاب البرهان))، ثم أخذ فى بيـان

---

(١) أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ٤٤ - ٤٥).
(٢) انظر هنا: (ص ٢٨٨).
(٣) د/ تشارلس بترورث، مقدماته لكتب السلسلة، انظر مثلا: مقدمته لتحقيق تلخيص كتاب البرهان، (ص ٢٦)، ولتلخيص القياس (ص ٥٤).
(٤) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣١-٣٢، ٣٥) باختصار، وقد تناول الحديث بالتفصيل عن قضية أن نظريته فى المعرفة ليست نظرية أفلاطونية محدثة بحال ما فى فصل خاص (ص ٧٨ – ١١٨).
(٥) عرض ابن رشد لهذه القضية بالتفصيل فى فصل المقال، (ص ٥٤ - ٦٦).
(٦) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣٢).
(٧) أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ٧٨).

وجه ذلك بطريق السبر والتقسيم(١).

إن تصنيف العلوم عند ابن رشد أداة أساسية من أدوات منهج التصنيف الفلسفى عنده، فيما ينبغى أن يقـال أولا، وفيما ينبغى أن يذكر فى هذا العلم دون ذاك، وما هو مسلم فى هذا العلم ولا ينافش فيه بل فى صناعة أخرى، فصاحب علم ما بعد الطبيعة يتسلم أشياء عن العلم الطبيعى، وأخرى عن صناعة التعاليم، كما أنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحح مبادئ علمها، ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها، وإنما ذلك إلى صناعة عامة إما علم ما بعد الطبيعة والـذى مـن ضـرورته تصحيح مبادئ الصنائع الجزئية، وإما صناعة الجدل(٢)، ومن ثم يصبح مناقشة ذلك فى العلوم الجزئية خطأ فى منهج التصنيف عند ابن رشد.

ويقول فى مقدمة الضرورى فى أصول الفقه ممهدا لنقده لمنهج التصنيف الأصولى بناء على تصنيف العلـوم الـذى سيذكره: ((إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف:

١) إما معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها فى النفس فقط، كالعلم بحدوث العالم، والقول بالجزء الـذى لا يتجـزأ وأشباه ذلك.

٢) وإما معرفة غايتها العمل، وهذه منها جزئية وكلية... فالجزئية كالعلم بأحكام الصلاة... والكلية كالعلم بالأصول التى تبنى عليها هذه الفروع م الكتاب والسنة والإجماع....

٣) وإما معرفة تعطى القوانين والأحوال التى ا يتسدد الذهن نحو الصواب فى هاتين المعرفتين، كـالعلم بالـدلائل وأقسامها... وهذه فلنسمها مسبارا وقانونا(٣).

إن ابن رشد يستخدم تصنيفه للعلوم فى نقد منهج التصنيف فى أصول الفقه، مما يعطينا نموذجا واضحا لما يمكـن أن يستفيده موضوع البحث من مناهج تصنيف العلوم، يقول ابن رشد: ((وأنت تعلم مما تقدم من قولنا فى غرض هذه الصناعة (أصول الفقه) وفى أى جنس من أجناس العلوم هى داخلة (بناء على تصنيفه للعلوم) أن النظر الخاص ا إنما هو فى الجـزء الثالث من هذا الكتاب، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التى غايتها العمل(٤)، ولذا لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءا لها، فدعوها بأصول الفقه، والنظر الصناعى يقتضى أن يفرد القول فى هذا الجزء الثالث إذ هو مباين بـالجنس لتلك الأجزاء الأخرى، ويقتصر من تلك على أحد أمرين: إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلا أهل السنة، وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التى ا تستنبط الأحكام بحسب رأى رأى فى تلك الأصول... وهذا هو الوجه الأنفع فى هذه الصناعة، و ذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية كافية فى نظر الجميع من أهل الاجتهاد)) (٥).

لكن هذا التطوير المقترح لمنهج التصنيف الأصولى، والذى بناه على تصنيفه للعلوم لا ينتقل به ابن رشد من القوة إلى الفعل، ومن النظر إلى العمل، بل يرضخ للواقع الذى جرى عليه أهل هذا الفن، ويجرى فيه مجراهم فيقول: ((لكن رأينـا أن نجرى فى ذلك على عادة المتكلمين فى هذه الصناعة، ونتحرى فى تقسيمها الترتيب الواقع فى هذا الكتاب (يعنى المستصفى) إذ هو أحسنها نظرا، وأحرى أن يكون صناعيا، غير أننا سنشير إلى شىء من ذلك الغرض)) (٦)، وكنا نود بالفعل من ابـن

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١-٧).

(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ٤-٦) بتصرف.

(٣) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٣٤ - ٣٥).

(٤) قسم ابن رشد كتابه إلى أربعة أجزاء، والجزء الثالث من كتابه (ص ٩٩ – ١٣٤) فى: مباحث الألفاظ كالنص وا مل والظاهر والمؤول.. إلخ، وقال فى صدره: ((وهذا الجزء هو الذى النظر فيه أخص ذا العلم على ما قدمنا فيما سلف، وهو ينقسم بحسب الأشياء التى يقع ا الفهم عن النبى صـلى الله عليه وسلم وذلك إما لفظ أو قرينة))، بينما الجزء الأول (ص ٣٨ – ٦٠) فى الحكم، والثانى (٦١ – ٩٨) فى الأصول (الكتاب – السنة – الإجماع – دليل العقل)، والرابع والأخير (١٣٥ – ١٤٥) فى الاجتهاد والتقليد.

(٥) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٣٦ - ٣٧).

(٦) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٣٧).

رشد – وهو الذى لم يكن ينقصه العقل ولا الجراءة ولا المقدرة العلمية – ألا يجرى على عادة الأصوليين، وأن يطبق بنفسه ما اقترحه من منهج.

على أية حال، فهذا النص السابق وإن لم يضعه صاحبه على محك التطبيق فإنه يضع بين أيدينا على أقل تقدير دلالات واضحة على إدراكه لمشكلات التصنيف ومناهجه، وكيفية انتقادها وتطويرها.

ومن جهة أخرى فإن ابن رشد بعد أن يقدم لنا هذا التصنيف الإجمالى السابق سنة (٥٥٢ هـ)، يقدم لنا بعد عامين (سنة ٥٥٤ هـ) الفكرة العامة لتصنيف أرسطو لعلوم الفلسفة وسبب ترتيبه كتبها على ما رتبها عليه فيقول فى مقدمة الآثار العلوية: ((ابتدأ أولا فى هذا الكتاب بذكر غرض كتاب من الكتب التى سلفت، ويشير إلى موضعه فى الرتبة، ثم يعرف غرض هذا الكتاب، وما بقى عليه بعده من هذا القول فى هذه الحكمة الطبيعية، فنقول: إنه لما كان قد تكلم فى المبادئ الأولى لجميع ما قوامه بالطبيعة، وتكلم مع ذلك فى اللواحق العامة للموجودات الطبيعية كالزمان والمكان... وهذا كله فى الكتاب المترجم بالطبيعى، كان بالواجب تقدم هذا الكتاب فى التعليم على سائر الكتب لعمومه على ما تبين، وتكلم بعد ذلك أيضا فى أجزاء العالم البسائط... وذلك فى كتاب السماء والعالم... ولما فرغ من هذا النظر كان هاهنا أيضا أمور عامة لشىء شىء من الأمور الجزئية الكائنة الفاسدة... وذلك فى الكتاب الملقب بالكون والفساد، وكان أيضا بالواجب تلو هذا الكتاب لكتاب السماء والعالم، وتقدمه على ما بعده من الكتب، وذلك أنه لما كان غرضه الأدنى التكلم فى موجود موجود من الأمور الجزئية الكائنة الفاسدة... ولما تم له هذا النظر شرع فى هذا الكتاب يفحص عن الأشياء التى توجد فى الأُسطُقُسات بالأعراض واللواحق، وذلك فى أسطُقُسين منها، أعنى الهواء والأرض كالشهب والأمطار والزلازل والرواجف، لذلك لقب بكتاب الآثار العلوية...))(١).

وفى ضوء تصنيف ابن رشد للعلوم يمكننا رصد أسس منهج التصنيف الفلسفى عنده.

د- التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد: ((مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة ا)) هذه العبارة لابن رشد تعبر فى إيجاز بالغ عن حقيقة موقفه من هذه القضية، وقد أفرد هذه القضية ابن رشد بالبحث فى تأليف مستقل مشهور وهو فصل المقال، وتناول موقفه منها عامة من درسوا فكره وفلسفته، والذى يعنينا فى مجال دراستنا هو مدى تأثير موقفه التوفيقى بينهما على منهجه فى التصنيف، بداية من مناقشة هذه القضية من الناحية النظرية فى تأليف خاص، ومرورا بالتناول التطبيقى لها فى نقده للمواقف الكلامية للمتكلمين خاصة الأشعرية والمعتزلة، ومحاولة وقوفه موقف كلامى نقدى فى ضوء هذا الموقف التوفيقى، وذلك فى كتابه مناهج الأدلة، وانتهاء بآرائه التفصيلية فى القضايا الكلامية والفلسفية المتأثرة فى جانب منها بذلك الموقف كرأيه فى أدلة وجود الله، وموقفه من مبادئ الشرائع وأنه لا ينبغى تناولها بالبحث، وموقفه من المعاد وهل هو روحانى أو جسمانى وتفهمه لموقف الفلاسفة منه ومحاولة تبريره من الناحية الدينية بعد قبوله له من جهة العقل، إلى غير ذلك من الوجوه التى ستظهر عند تناولنا التفصيلى لمنهج التصنيف عنده.

والحقيقة أن بعض مؤرخى الفلسفة يرونه فيلسوف التوفيق بين الدين والفلسفة على التحقيق، وقد ألف رسالته المشهورة ((فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال))، للتوفيق بين الدين والفلسفة وخصوصا فى المسائل التى كفر الغزالى فيها الفلاسفة، كما ناقش فى رسالته ((ضميمة فى العلم الإلهى)) حكم النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق من جهة الشرع، حيث يرى أن الفلسفة ليست شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، والشرع قد ندب إلى هذا وحث عليه فى غير ما آية من كتاب الله تعالى، ولكن ابن رشد جعل النظر بالعقل فى الموجودات الذى أوجبه الشرع هو منطق أرسطو فيقول: ((وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس (يعنى القياس العقلى)، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى... فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس

(١) ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ١٣-١٤).

الفقهية على أنواعها... كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى... فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن كان قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير، أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهى))، ويؤكد ابن رشد بعد ذلك على وجوب النظر فى كلام المتقدمين ونقده فإن كان صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه[1]، فلم يدع ابن رشد إلى تقليد أحد، أو النظر بناء على منطق أرسطو أو غيره كما اتهمه بذلك بعض الباحثين[2].

وفى ضوء ما تقدم يمكننا أن نقرر ونؤكد على أن أبا الوليد بن رشد كان أول فيلسوف مسلم حاول معالجة مشكلة التوفيق بين الدين والعقل معالجة علمية برهانية، لأن الفلاسفة السابقين عليه لم يفعلوا أكثر من أن أشاروا بصفة إجمالية إلى ضرورة الاتفاق بين الدين والعقل، دون أن يبذلوا جهدا للعناية بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم، أما ابن رشد فقد حدد غايته تحديدا دقيقا، وبرهن عليها أولا بطريقة إجمالية، ثم بطريقة تفصيلية[3].

هـ - ملاحظات حول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد:

على أن هناك العديد من الملاحظات الضافية التى أبداها الدارسون لابن رشد، وسنتكلم عنها فى القسم الأول من الملاحظات، وأخرى يمكن استخراجها من خلال التعامل مع نصوصه مباشرة وهو ما سيأتى فى القسم الثانى من الملاحظات، والقسمان بمجموعهما يساهمان فى إبراز منهج التصنيف الفلسفى عنده:

القسم الأول من الملاحظات:

١) كان ابن رشد ملتزما بخصائص الوقفة الفلسفية والموقف الفلسفى[4] فيما صدر عنه من آراء ومواقف ومصنفات فلسفية، وفيما دخل فيه من معارك فكرية مع خصومه من المتكلمين والفلاسفة.

٢) ومعنى الفيلسوف – عند ابن رشد -: ((المحب فى علوم الحق))، يقول: ((وشرح هذا الاسم يرفع عن السامع له المنصف الشناعة التى لحقت هذه التسمية فى زماننا هذا من قبل قوم انتسبوا إلى علم الشرع، وهم معرون مما تعرفه العامة))[5]، فمحبة الحق ومحبة معرفته والإنصاف هى خلاصة موقف ابن رشد، ولهذا فمنهجه الذى لا يحيد عنه: ((نتحرى فى ذلك الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة))[6].

٣) الغالب على ابن رشد طابع العقل والاعتداد به[7]، والثقة فى أحكامه والاعتزاز بالمعارف التى يتوصل إليها واعتباره حجة وميزانا توزن به الآراء والأفكار، وقد أثمر هذا الطابع لديه موقفا نقديا من بعض الاتجاهات الفكرية والمذهبية التى ترتكز فى موقفها على التقليل من شأن العقل أو إلغاء دوره، أو عدم الالتزام بمعاييره الدقيقة، وقد ظهر آثار هذا الطابع فى جدله مع الحشوية والصوفية والمتكلمين والفلاسفة[8]، وأتت عقلانيته صافية متميزة عن العقلانية الممزوجة بالتصوف عند غيره من فلاسفة الإسلام فى المشرق أو المغرب[9]، وكان لهذا الطابع مظهره الواضح على مصنفات ابن رشد.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٢٢ - ٢٦) باختصار. ولمزيد من التوسع حول التوفيق عند ابن رشد انظر: فصل المقال لابن رشد (ص ٧١ – ٧٧)، ومقدمة تحقيقه للدكتور محمد عمارة (ص ٨ – ١١). أ/د محيى الدين أحمد الصافى، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ١٠٧ - ١١٢). أ/د عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، (ص ٢٨٩ - ٣١٨).

(٢) أ/د محيى الدين أحمد الصافى، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، (ص ١٠٧ – ١٠٨، ١١٣).

(٣) أ/د محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، (ص ٦٠ - ٦١).

(٤) أ/د عاطف العراقى، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٣٩).

(٥) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٢).

(٦) ابن رشد، الكليات فى الطب (ص ١٩).

(٧) اهتم أ/د عاطف العراقى، فى بحثه: ((النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد))، بدراسة هذا الجانب من فلسفة ابن رشد. كما قام محمد المصباحى بدراسة (إشكالية العقل عند ابن رشد) ونشرت هذه الدراسة تحت العنوان نفسه.

(٨) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٣٠).

(٩) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ص ٢٠).

٤) يمثل الموقف النقدى عند ابن رشد ركنا من أركان مذهبه الفلسفى، ومن أركان منهجه التصنيفى، ((بل قد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا بأنه من أهم وأبرز دعائم مذهبه العقلى الذى تركه لنا... نجد هذا واضحا فى نقده للمتكلمين وخاصة الأشاعرة، ونجد هذا أيضا فى نقده لآراء أكثر من فيلسوف من الفلاسفة الذين سبقوه وخاصة ابن سينا...))(١)، ومن جانبنا نرى أن موقفه النقدى تجلى واضحا على مصنفاته ومنهجه فيها فأخرج لنا تهافت التهافت، ومناهج الأدلة، وفصل المقال، وهى الكتب الأوسع شهرة، والأكثر تمثيلا لفلسفة ابن رشد وموقفه النقدى، وتميزه فى مجال التصنيف الفلسفى والكلامى، كما تجلى أيضا فى شروحه وتلاخيصه الأرسطية التى امتلأت بالنظرات النقدية الفاحصة، ومن نصوصه فى هذا المجال قوله فى نقده لكلام جالينوس لأنواع الأمزجة عند القدماء وانتقاده لهم: ((... وجالينوس يرى أنه قد استدرك فى هذا المعنى أمرا ذهب على جميع الفلاسفة والأطباء، وكل من أتى بعد جالينوس من الأطباء والفلاسفة الذين وصلت إلينا أقوالهم لم يذكر عنهم مخالفة جالينوس فى هذا المعنى، بل كلهم اتبع جالينوس على هذا المعنى، ونحن ننظر فى ذلك، فإن كان ما استدركه جالينوس على القدماء حقا شكرناه على ذلك، وإن لم يكن حقا عرفنا موضع الغلط فى قوله، وصواب قول القدماء فى ذلك))(٢). وهذا الموقف النقدى يظهر جليا فى تعريف ابن رشد للحكيم أنه ((إذا قال قال صوابا، وإذا سمع كلام غيره ميز الكذب منه من الصواب))(٣)، ولن يستطيع الحكيم أن يقول صوابا وأن يميز بين كذب غيره من صوابه إلا إذا امتلك الموقف النقدى الذى يميز به الصواب من الخطأ.

٥) يمتاز ابن رشد بأنه مفكر جرئ لا اضطراب فى تفكيره، ولقد وعى خطورة الخلط بين المناهج والموضوعات، كما حاول أن يزيل الخلاف حول كثير من المشكلات الفلسفية والكلامية فى تراث السابقين عليه من خلال أدوات التحليل اللغوى، وضبط الاصطلاح الفلسفى، وعدم الاستغراق فى الصياغات المحفوظة والمستقرة فى تقاليد الكتابة الفلسفية من قبله (٤).

٦) والفلسفة عند ابن رشد ما هى إلا آلة فكرية للاجتهاد داخل الملة(٥)، فبتحليل فقهى وعلى مقاييس التأويل الجائز يؤكد ابن رشد أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع – بحسب رأيه – لمن كان أهلا للنظر فيها بأن جمع بين ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخُلُقية، وأنه لا ينبغى صد الناس عن ذلك بسبب غاوية غاو ممن اشتغل بالفلسفة لنقص فطرته أو سوء ترتيب نظره فيها أو غلبة شهوته أو عدم معلم يرشده أو اجتمع فيه كل هذه الأسباب أو أكثر من واحد منها، ويؤكد على أن هذا الذى يعرض لبعض من يشتغل بالفلسفة هو شىء عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه(٦).

٧) وإذ أوجب ابن رشد النظر فى كلام المتقدمين، فقد ألزم نفسه هذا المنهج، ((فلقد كان المنهج المفضل لديه يتلخص فى أن يعرض جميع الآراء التى تتصل بإحدى المسائل الخاصة، ويتوسع فى تقديم جميع تفاصيل تلك الآراء، ثم يعضدها بكل الحجج الممكنة التى ربما شهدت باحتمالها للصدق، لكى ينتقل إلى نقدها فيما بعد))(٧)، وهذه الطريقة فى منهج التصنيف الرشدى تحتاج إلى دقة فى قراءة نصوصه، وفى استخلاص مذهبه وإلا تعرضنا لسوء الفهم لمذهبه، فهؤلاء الذين وقفوا عند عرض فيلسوفنا لإحدى النظريات، ولم يحاولوا معرفة رأيه الشخصى هم هؤلاء الذين أساءوا فهمهم وتفسيرهم لتفكيره، ففى كثير من الأحيان نجده يسرد آراء الآخرين التى لا يرتضيها دون أن يجد ما يدعوه إلى التنبيه مباشرة على ما عقد عزمه عليه من دحضها فيما بعد، وهدفه هنا شبيه بهدف الغزالى فى كتابه مقاصد الفلاسفة، وذلك لأن المرء إذا لم يتعمق

---

(١) أ/د عاطف العراقى، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، (ص ١١). وانظر أيضا بخصوص النقد فى الفلسفة الرشدية: أ/د عاطف العراقى، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ١٣٩ - ١٨٧)، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، (ص ٢٥- ٧٤).

(٢) ابن رشد، كتاب فى أصناف المزاج لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٣٧٦).

(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب السفسطة (ص ٩).

(٤) أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ص ١٦).

(٥) أ/د عبد الرحمن التليلى، ابن رشد الفيلسوف العالم، (ص ٢٥).

(٦) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٢٨ – ٣٠) بتصرف واختصار.

(٧) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ١٧) باختصار وتصرف يسير.

آراء الناس، ولم يبحث عن أصولها فإنه لن يستطيع التعرف على الأخطاء التى نسبت إليهم، والتمييز بينها وبين ما هو حق[١]، من ثم فلا تناقض ألبتة بين أن يعرض ابن رشد مثلا نظرية قدم العالم مدعمة بحججها فى أحد شروحه لأرسطو، وأن يبرهن على الخلق من العدم فى كتبه الخاصة[٢].

٨) يميز ابن رشد بوضوح بين المصنفات التى يذكر فيها مذهبه وآراءه هو، وبين المصنفات التى يقتصر فيها على شرح آراء أرسطو أو غيره من الفلاسفة، وأن غرضه هو التعبير عن رأيهم، دون أن يقول رأيه الخاص، كما صنع الغزالى عندما اقتصر على عرض المذاهب الفلسفية فى كتابه مقاصد الفلاسفة، ويتفق ابن رشد فى ذلك مع ابن سينا أيضا[٣].

القسم الثانى من الملاحظات:

١) نقطة البدء فى النقد – فى موقفه النقدى – الأمور الكلية أولا ثم ينـزل منها إلى الأمور الجزئية، وفى ذلك يقول: ((ولنجعل مبدأ الفحص فى ذلك من الأمور الكلية التى تبينت فى الرابعة من الآثار، وفى الثانية من كتاب الكون والفساد...))[٤]، والعناية بالأمور الكلية هى الصفة المؤكدة واللازمة فى عامة مصنفات ابن رشد، وربما بنى عليه أحد كتبه ككل مثل الكليات فى الطب.

٢) ويقوم المنهج العقلى والموقف النقدى عند ابن رشد على تخليص الفلسفة من الطريق الخطابى والإقناعى والجدلى، واللجوء إلى البرهان فحسب وتجاوز الطرق غير اليقينية[٥]، وهذا هو معنى الحكمة عنده ((وأعنى بالحكمة: النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان))[٦]، ولهذا اعتمد ابن رشد فى تلخيصه لكتب أرسطو على تجريد الأقاويل البرهانية دون غيرها من الأقاويل الخطابية والجدلية، وفى ذلك يقول: ((قصدنا فى هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة فى علم ما بعد الطبيعة، على نحو ما جرت به عادتنا فى الكتب المتقدمة))[٧]، وهو ما يؤكد أيضا فى موضع آخر بقوله: ((فلنبدأ بالتقاط الأقاويل العلمية من هذه المقالة على عادتنا))[٨]، إذن فالاعتماد على الأقاويل العلمية (=البرهانية) هو منهج سار عليه ابن رشد فى تلاخيصه، ويقول أيضا: ((... وهنا انتهى القول فى تجريد الأقاويل البرهانية من الكتب الأربعة من كتب أرسطو بحسب ما اشترطنا...))[٩]، ويقول أيضا: ((فلنبدأ بأول كتاب من كتبه، وهو المعروف بالسماع الطبيعى،

---

(١) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ١٧، ٧٨) بتصرف.

(٢) أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ١٣٦).

(٣) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٢)، وقد ذكر عدة نصوص لابن رشد تؤيد هذا المعنى.

(٤) ابن رشد، كتاب فى أصناف المزاج لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٣٧٦).

(٥) أكد ابن رشد على هذا المعنى كثيرا، راجع مثلا: ابن رشد، تهافت التهافت، (٦٢٣/٢، ٦٤٧ - ٦٤٨)، وانظر أيضا: أ/د عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، (ص ٥٠).

(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، (٦٢٥/٢).

(٧) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١).

(٨) ابن رشد، جوامع الكون والفساد، (ص ١٠).

(٩) ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ٧٨). ويبدو أن هذا المنهج تأثر فيه ابن رشد بمن سبقه من الفلاسفة كأرسطو والذى نقل عنه ابن رشد فى تلخيص كتاب النفس (ص ١) قوله: ((لما كنا نرى أن المعرفة النظرية من الأمور الجميلة النفيسة، وكنا نرى أن العلوم النظرية يفضل بعضها بعضا فى هذا المعنى بأحد أمرين، أو بمجموعهما، وهما شرف الموضوع، ووثاقة البرهان الحاصل فى تلك الصناعة...)). وكجالينوس الذى ينقل عنه ابن رشد قوله فى كتاب القوى الطبيعية يقول: ((... وإنما تكلمت فى هذه الأشياء، مع أن القدماء قد ذكروها، لأنى قصدت أن أقيم البراهين فى ذلك، وأبطل المعاندات الكاذبة، لما حدث من السوفسطائيين فى هذا الوقت الذين يردون المحسوسات ويناقضون القدماء كثيرا، واعلم أن القدماء لو ناقضوهم لما ناقضوهم إلا بهذا الذى قلته... ولذلك أرى أنه يجب على من رام أن يتقدم غيره فى المعرفة أن يكون أولا فى طبيعته وتأدبه بعلم المنطق على أفضل ما يوجد عليه كثير من الناس، حتى يكون رجل يداخله من العشق لمعرفة الحق بمنـزلة ما يداخل من ذلك من يوحى إليه الله بذلك وحيا، ولا يترك النظر ليلا ولا نهارا، لكى يكون نظره متصلا وهمته مصروفة إلى فهم ما قاله أفاضل القدماء، فإذا فهم جميع ذلك داور البحث عنه زمانا طويلا، ولكن فيما يوافق من آرائهم ما يظهر بالحس، وفيما يخالفه فيختار ما يوافق الحس من ذلك، ويناقض ما يخالفه)). من ثم فإن ابن رشد ينتقد على جالينوس فى الخاتمة عدم التزامه بالأقاويل البرهانية، فيقول: ((... فهذا كله مما ينبغى أن يفرد الفحص عنه، ويتقصى النظر فيه إلى أن يبلغ مرتبة البرهان، وأما الأقاويل المثبتة فى هذا الكتاب فى هذه الأشياء فهى إقناعية، لا تتجاوز فى الإقناع رتبة الأقاويل الجدلية، وربما ساوى بعضها فى ذلك الأقاويل البلاغية))، راجع: ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٢٧٤ – ٢٧٥، ٢٩٦).

ونلخص ما فى مقاله مقالة منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضا منها الأقاويل الجدلية، لأنها إنما كان مضطرا إليها عندهم فى الفحص عن المطالب الفلسفية، قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية، فإما أنه أوقع عليها، فلا يدخل لها فى التعليم إلا على جهة الارتياض))(١)، فالعمدة عند ابن رشد ليس كلام أرسطو، ولكن ما قام البرهان عليه، دون غيره، ولهذا نجده فى ثنايا كتبه يعتمد كثيرا على مشاهدته بنفسه(٢)، وعلى نقد بعض آراء أرسطو، وترجيح آراء غيره من الفلاسفة بناء على قوة برهانهم(٣)، كما نلاحظ فى النص الأخير وعى ابن رشد باحتياجات منهج التصنيف وأغراضه وتطوره بحسب ذلك، وأنه إذا كانت ثمة حاجة فى وقت ما لذكر الأقاويل الجدلية ثم زالت هذه الحاجة فإنه لا بد أن يتطور التصنيف فى ضوء ذلك، وهى فكرة فى صميم منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد. ومع هذا التأكيد على ضرورة الاقتصار على البرهان، وتجريد الاستدلال من الأدلة الإقناعية والجدلية والخطابية، إلا أن هذا المنهج لم يستقم لابن رشد فى جميع المسائل وأعوزه أحوج ما يكون إليه وفى أخطر المسائل العقدية، فمثلا فى مسألة المعاد، فإنه فى محاولته الدفاع عن مذهب الفلاسفة بالمعاد الروحانى أخذ يرسل الدعاوى إرسالا دون أن يقيم عليها دليلا من أى نوع ولا حتى الجدلى أو الخطابى، انظر قوله: ((والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده، ولم تختلف - فى الحقيقة - فى صفة وجوده وإنما اختلفت فى الشاهدات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا أعنى للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا...))(٤)، فدعواه أن من الشرائع من جعله روحانيا، وأنه وقع اختلاف فى الشرائع فى صفة المعاد هى مجرد دعوى أرسلها إرسالا دون أن يحاول إقامة الدليل على دعواه تلك، ولا حتى بالاعتماد على المقدمات المشهورة المسلمة عند الجمهور، إذ المشهور عند الجمهور العكس أن الشرائع متفقة على أن المعاد جسمانى وروحانى معا، من ثم أتى كلامه هنا خاليا من أى مستوى من مستويات الاستدلال حتى من أضعفها والتى طالما انتقد استعمال المتكلمين لها.

٣) أبرز ابن رشد مكانة الشريعة عنده وعند كل مسلم ((وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التى نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها... وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له))(٥)، بل يحكى عن الفلاسفة جميعا تعظيم الشرائع وأن ((الذى يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها، وإيمانا بها، والسبب فى ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية، والصنائع العملية... وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم فى ملة ملة... ويرون بالجملة أن الشرائع هى الصنائع الضرورية المدنية التى تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وإن اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر، ويرون مع هذا أنه لا ينبغى أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى أو لا يعبد ؟))(٦)، ويغلق ابن رشد الباب أمام التشكيك فى الشرائع ويقطع بأن الذين يفعلون ذلك ((هم الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات، ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه))(٧)، وكان ابن رشد حريصا بصورة واضحة على

(١) ابن رشد، تلخيص السماع الطبيعى، (ص ٣)، نقلا عن: أ/د عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، (ص ٦٩).
(٢) انظر على سبيل المثال: ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٩).
(٣) انظر على سبيل المثال: ابن رشد، كتاب الآثار العلوية، (ص ١٧، ٢٣، ٣٩).
(٤) ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص ٢٤١).
(٥) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٣٠ - ٣٢) باختصار.
(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، (٨٦٥/٢ - ٨٦٦).
(٧) ابن رشد، تهافت التهافت، (٨٧١/٢).

الالتزام بعقيدة أهل السنة والاستدلال بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع كما يظهر ذلك فى بعض رسـائله[1]، ومن ثم فإن ابن رشد كان فيلسوفا مؤمنا فى الوقت الذى كان فيلسوفا من أنصار المذهب العقلى، دون أن يكـون هنـاك تناقض ما فى وصفه بهذين الوصفين فى آن واحد، كما قد يتبادر إلى تفكير من ألفوا هذا التناقض فى دراستهم للتفكير الغربى فى العصور الوسطى[2]، ويرجع ذلك فى حقيقته إلى أنه لا تعارض بين العقل والنقل فى الفكر الإسلامى، بل ذهـب بعـض الدارسين إلى أنه لا تناقض بين المادية (بمعنى التصور المادى للكون) والمثالية (بمعنى الإيمان بالله) فى فلسفة ابن رشد[3].

٤) وفى ضوء هذا تحدد العلاقة بين الشريعة والفلسفة عند ابن رشد فالشريعة تنحو نحو الحكمة بطريـق مـشترك للجميع، من ثم فهى واجبة عند الفلاسفة، بينما تنحو الفلسفة نحو تعريف السعادة لبعض الناس، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضروريا فى وجود الصنف الخاص وفى حياته[4].

٥) وبناء عليه يؤسس ابن رشد لأصل خطير ومهم للغاية فى منهج التصنيف الفلسفى، وفى منهج البحث الفلسفى، ويتحدد فى ضوئه مجال البحث الفلسفى عنده، وذلك فى معرض مناقشته لكلام الغزالى حول مذهب الفلاسفة فى المعجزات حيث يقول: ((أما الكلام فى المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل: هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ وأنه لا يشك فى وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهى معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة فى ذلك أن هذه هـى مبادئ الأعمال التى يكون بها الإنسان فاضلا، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب أن لا يتعـرض للفحص عن المبادئ التى توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة، وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومـصادرات يتسلمها المتعلم أولا فأحرى أن يكون ذلك فى الأمور العملية... وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ فواجـب علـى الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفى أو إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بـذلك لأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم، ولـذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها - ولا بد – الواضع لها، فإن جحدها والمناظرةَ فيها مبطـل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنـسانية، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات، مع انتشارها وظهورها فى العالم لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال فيها بعد الموت، فإذا نشأ الإنـسان علـى الفـضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ففرضه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه {والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا}، هذه هى حدود الشرائع، وحدود العلماء))[5].

٦) أما فى مجال العقائد فمنهج ابن رشد الكلامى مغاير لمنهجه الفلسفى، حيث يرى فى علم الكلام – وبنـاء علـى استقرائه لمنهج القرآن الكريم - جواز استعمال الطرق جميعها بحسب المخاطب حيث يقسم الناس إلى مراتب، ولا بـد أن

---

(١) انظر مثلا: ابن رشد، الرد على من ذهب إلى تصحيح علم الغيب من جهة الخط، والرسالة كلها تعتبر مثلا واضحا على هذا الاتجاه عند ابن رشد.

(٢) أ/د محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، (ص ٣٦). وانظر أيضا بخصوص الموضوع نفسه: أ/د محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشـد، (ص ٥٩-٦٢).

(٣) تناول د/ محمد عمارة، هذا الموضوع فى بحثه تحت نفس الاسم (المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد)، وعنى فيه بالإجابة عن سؤالين طرحهما فى مقدمـة البحث (ص ١٣): ١- هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديا وفى الوقت ذاته مؤمنا ؟. ٢- وهل فى الفكر الفلسفى الإسلامى منـهج وتـصورات وجهود فكرية تصلح أن تكون منطلقات لجهود فكرية معاصرة تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب؟

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، (٨٦٧/٢).

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، (٧٧٣/٢ – ٧٧٤، ٧٩١ - ٧٩٢).

يستعمل مع كل مرتبة ما يصلح لها، وقد اعتمد على ذلك فى نقده للمتكلمين وخاصة الأشاعرة الذين يتهمهم دائما بـأ م يتبعون الطريق الجدلى فى مخاطبة الجمهور مما يشوشهم، دون الطريق الإقناعى الذى صار عليه القرآن الكريم بـصفة عامـة لمناسبة أغلب الناس، والبرهانى الذى أشار إليه القرآن الكريم أيضا[(١)].

٧) على أن منهج ابن رشد فى التصنيف الكلامى لا يأبى إفراد مخاطبة الجمهـور – وحـدهم – بالتـصنيف، دون الخاصة، وهو ما رامه فى مناهج الأدلة، حيث يقول: ((... إن الشريعة قسمان: ظاهر، ومؤول، وإن الظاهر منها هو فـرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء... فقد رأيت أن أفحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الـشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قـد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة... وهذا كله عدول عن مقصد الشارع... وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نـزلوها على تلك الاعتقادات... وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشارع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة، وأنا أذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتم الإيمان إلا ا، وأتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، دون ما جعل أصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده، من قبل التأويل الذى لـيس بـصحيح، وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى))[(٢)].

٨) ولا تعوز ابن رشد الجراءة والقوة فى إبداء الرأى، حتى فى مواجهة المذاهب ذات الانتشار والعـصبية الكـبيرة، وهذه قاعدة كبيرة وأساس فى منهجه التصنيفى، وأدل مثال على ذلك مخالفته للأشعرية، سواء فى ذلك مخالفته لأبى الحـسن الأشعرى نفسه - حتى إنه يصف مذهبه فى الكسب بأنه مخالفة للحس ورأى غريب جدا عـن طبـاع الإنـسان[(٣)] - أو لأصحابه من بعده، رغم تعصب المغاربة والأندلسيين بصفة خاصة لمذهب الأشعرى، والأمثلة على ذلك كـثيرة سـواء فى مناهج الأدلة أو فصل المقال، أو غيرها من كتبه[(٤)]، ومن ذلك ما تراه فى صدارة كتابه افت التهافت: ((وبعـد حمـد الله الواجب، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه، فإن الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد فى التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان))[(٥)]، ورغم اتحاد المنهج الرشدى فى طلـب البرهـان والتخلص من الأساليب الإقناعية والجدلية فإنك تراه، فإنه قد ساق هذا سوقا لطيفا وهو بصدد تلخيصه لأرسطو، وجعـل ذلك محك البحث والفحص، بينما يسوقه سوقا عنيفا حاكما بالقصور ومن أول لحظة.

٩) كما أنه على ثقة كبيرة من علمه وفهمه وسعة اطلاعه مع القدرة على مراجعة النفس والاعتراف بالتقصير، ومن ثم فهو لا يبالى بمن خالفه فى الرأى بالغين ما بلغوا فى العلم أو فى كثرة العدد، فيعقب على توضيح لأمر غامض مـن كـلام أرسطو فى القياس فيقول: ((وأحسب أن هذا القصد من التفسير هو شىء ذهب على جميع المفسرين اللهم إلا الإسـكندر، فإنه لم تصل إلينا أقواله فى هذه الأشياء (لاحظ احترازه عن التعميم) والرجل عظيم القدر جدا، وأما ثامسطيوس فإنا نجده قد ذهب عليه هذا الأمر، كما ذهب على قدماء المشائين، وكذلك يشبه أن يكون هذا المعنى ذهب على أبى نصر، وذلك بـين من شرحه لهذا الموضع، فما أعجب شأن هذا الرجل (يعنى أرسطو) وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الـذى أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى فى النوع الإنسانى، محسوسا ومشارا إليه فما هو إنسان، ولذلك كان القدماء يسمونه الإلهى (لاحظ مغالاته فى أرسطو)، ونحن فى تلخيصنا هذه المواضع قديما أجرينا العبارة فيها على

(١) ابن رشد، فصل المقال، (ص ٣٠ – ٣١، ٤٥-٤٦، ٥٢ – ٥٣، ٥٥ – ٥٩، ٦٢، ٦٤ - ٦٦). وراجع أيضا بخصوص منهج البرهنة فى العقائـد عند ابن رشد: أ/د محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، (ص ٦٢ - ٧٦)، والفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، (ص ٥١ - ٦٢).
(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة، (ص ١٣٣ - ١٣٥).
(٣) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٥٣).
(٤) انظر مثلا: ابن رشد، مناهج الأدلة (ص ١٣٤، ١٣٦، ١٤٩)، فصل المقال (ص ٣٣، ٤٠، ٤١، ٥٠، ٥٢، ٥٧، ٦٣، ٦٤).
(٥) ابن رشد، افت التهافت، (٥٩/١).

ما يعطيه مفهوم قوله فى بادى الرأى – وهو الذى فهمه المفسرون – لنجد بذلك سبيلا إلى حل الشكوك الواردة فيه إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول، فمن أحب أن يحول العبارة فيها إلى ما لا يتطرق إليه شك فليفعل (لاحظ القدرة على مراجعة النفس والاعتراف بالتقصير فى الفهم وضرورة تصحيح ما سبق من تصنيفاته) وإن أمهل الله فى العمر فسنشرح هذا الموضع من كلامه على اللفظ فإن هذا الموضع إلى هذه الغاية فيما أحسب لم يشرح شرحا تاما))(١).

١٠) يؤكد ابن رشد على قضية التراكم المعرفى، وأنه لا يمكن لأحد أن يصل إلى جميع ما يحتاجه من أدوات النظر ومناهج الاستدلال من نفسه دون الاستعانة بمن سبقه، ولهذا يجب علينا أن نستفيد من جهود من تقدمنا، فنقبل ما فيها من صواب وننبه على ما فيها من خطأ، بتفكير حر وناقد وغير مقلد، وفى ذلك يقول: ((وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس (يعنى القياس العقلى)، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى... فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها... كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى... فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن كان قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير، أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهى... فننظر فيما قالوه (يعنى الأوائل) فى ذلك فإن كان كله صواب قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه... فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا فى زمن طويل، ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الإسلام لكان أهلا أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعا فى حقه مع وجود ذلك مفروغا منه، وهذا أمر بين بنفسه ليس فى الصنائع العلمية فقط، بل وفى العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر على أن ينشئها واحد بعينه...))(٢).

١١) وقضية التراكم المعرفى وما يترتب عليه من آثار فى التصنيف ومناهجه نجدها عند ابن رشد فى موضع آخر حيث يقول: ((وبين أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعبا، والناظرون فيها مضطرون فى الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر))(٣) إذن فتقنين العلوم وتقعيدها هو حاجة علمية تمليها تشعب العلوم وتراكمها، ويصبح معها ظاهرة التقنين والتقعيد هو أمر طبيعى فى التطور العلمى، وكلما مال العلم أكثر جهة التشعيب، كلما كانت الحاجة أكثر إلى التقعيد والتقنين، وهو ما يفسر اتجاه حركة العلوم الإسلامية إلى ذلك فيما يعرف بظاهرة (المتون).

١٢) ومن ثم ((لا يمكن أن يبتدئ واحد بإنشاء علم من العلوم ويتممه وحده، ونذم من تكاسل عن ذلك، وكذلك نذم أيضا من كان نظره فى ذلك على جهة الافتخار والامتداح بذلك، حتى يحمله ذلك على إحداث آراء فاسدة – كما فعل أرسسطراطيس فى الأخلاط - وفى مضادة ما يظهر من آراء الحق ومناقضتها، كما فعل هذا الرجل وكثير من المحدث))(٤)، وهنا تبرز أيضا قضية التراكم المعرفى، وقضية إدراك ابن رشد لمساحة الحركة الحقيقية التى تتاح للعالم، كما يبرز ابن رشد المثالى صاحب القيم الرفيعة، الذى يدرك ما لا بد أن ينويه المصنف من مصنفه، وهو إظهار الحق لا غير، وليس الافتخار والامتداح.

١٣) وقضية إيمان ابن رشد بتراكم المعرفة تؤثر من جهة أخرى فى منهج التصنيف عنده وفى موقفه النقدى، فكما لا بد من الاطلاع على معارف القدماء أولا لندرك صوابهم من خطئهم، لا بد أن ندرك أننا لولاهم ما كان لدينا ما لدينا من علم، وهو يعيب على جالينوس أنه فى أحد المواضع تجاوز فى نقده لأرسطو واسقليبادس، فتعقبه ابن رشد قائلا: ((قلت هذا

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، (ص ١٧٠ - ١٧١).
(٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٢٢ - ٢٨) باختصار.
(٣) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٣٥).
(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٢٥٢).

القول يا جالينوس منك ليس يقتضيه مكانك فى العلم، وحبك فى الحق، وقد كان الأليق بمكانك ألا تحمل على هذين الرجلين هذا الحمل، فإنه كما يقول أرسطاطاليس: "لو لم يكن المتقدم لم يكن المتأخر"، ولو لم يكن من تقدمك من الأطباء لم تكن أنت، فكل من قال شيئا على طريق البحث والنظر أخطأ فيه أو أصاب يجب أن يشكر، كما يقول أرسطاطاليس: "فإنهم لم يكن لهم من الفضل إلا أنهم خرجوا أذهاننا"))[1] يعنى لكفاهم ذلك لحسن الأدب معهم.

١٤) ومن لطائف منهج التصنيف عند ابن رشد المتعلق بذلك قوله: ((ليس بمنكر على الناظر أن يؤصل أصولا ثم يسهو عن تلك الأصول فى موضع من المواضع، ولذلك لا ينبغى أن يتطرق إلى العلماء فى أمثال تلك المواضع، وبخاصة إذ كانوا هم الذين أفادونا الأصول التى بها وقفنا على سهوهم فى هذه المواضع))[2].

١٥) ويقرر ابن رشد قاعدة فى غاية الأهمية فى منهجه، حيث ينبنى عليها موقفه الكلامى والفلسفى، وهى قاعدة التأويل، ومعنى التأويل عند ابن رشد ((إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى، وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى، والعارف عنده قياس يقينى... وما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا فى المأول منها من غير المأول...))[3]، ويؤكد ابن رشد على أن ((من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به)) (٤)، ولهذا يضع حدودا واضحة للتأويل وذلك أن لا يأتى التأويل بالتشكيك فى المبادئ الشرعية، ولا يناقض ما عليه الأنبياء صلوات الله عليهم، ومن فعل ذلك ((فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر، ويوجب له فى الملة التى نشأ عليها عقوبة الكفر))[5].

١٦) وينتقل ابن رشد من قاعدة التأويل إلى قاعدة الإجماع حيث يقرر أن الإجماع متصور فى العمليات والفقهيات لأن الناس منذ الصدر الأول كانوا يرون إفشائها، بخلاف النظريات والعلميات، فلو ثبت فيها الإجماع بطريق يقينى لم يصح لأحد أبدا مخالفته، أما إذا ثبت بطريق ظنى فقد يصح مخالفته، ولهذا لا يقطع بكفر مخالفه، ويؤكد ابن رشد على أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع فى النظريات بطريق يقينى بخلاف العمليات، لما روى عن كثير من السلف الأول فضلا عن غيرهم، والاختيار عند ابن رشد هو الوقوف على قوله تعالى {والراسخون فى العلم}، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم، فلا يمكن أن يتقرر فى التأويلات التى خص الله بها العلماء إجماع مستفيض[6].

١٧) ومن أهم قواعد منهج التصنيف الفلسفى والكلامى عند ابن رشد التمييز بين التصنيف بحسب أصناف الدلائل الثلاثة التى قررها القرآن الكريم، والتى لا يخلو أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كُلف بمعرفته، وهى: الدلائل الخطابية، والجدلية، والبرهانية، ويبنى ابن رشد على هذا أمرا مهما فى منهج التصنيف أنه ((يجب أن لا تثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين، لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، فأما إذا أثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد (يعنى الغزالى) فخطر على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل (يعنى الغزالى أيضا) إنما قصد خيرا... فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ولا أن

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٢٠٥).
(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الحميات لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٣١٥).
(٣) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٣٢- ٣٣) باختصار. وقد تناول ابن رشد أيضا قضية التأويل وما يجوز منه فى الشريعة وما لا يجوز فى مناهج الأدلة فى عقائد الملة، (ص ٢٤٩ - ٢٥٢).
(٤)ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة، (ص ١٣٣).
(5) ابن رشد، تهافت التهافت، (٨٦٨/٢).
(٦) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٣٤ - ٣٨) باختصار.

تثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية... – ثم أخذ فى تقرير ذلك وتوضيحه ثم قال - فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية (المكتوبة للجمهور) فضلا عن الفاسدة))(1)، ويؤكد ابن رشد على أن هذه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس هى الطرق التى ثبتت فى الكتاب العزيز فقط، وهى الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة، وأنه لا ينبغى أن يعدل عنها إلى سواها من طرق تشغيب المتكلمين، وأن هذه الطرق الثلاث المصرح بها فى الكتاب العزيز – كما يقول ابن رشد - دالة على الإعجاز القرآنى بثلاث خواص: ١- لأنه لا يوجد أتم إقناعا منها وتصديقا للجميع منها. ٢- وأنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهى إلى حد لا يقف على التأويل فيها إن كانت مما فيها تأويل إلا أهل البرهان. ٣- وأنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق، وهذا لا يوجد فى مذاهب المتكلمين كالأشعرية والمعتزلة بحسب رأى ابن رشد(2)، إذن فمن حيث منهج التصنيف الفلسفى والكلامى عند ابن رشد ينبغى أن يدرك المصنف الفرق بين الطرق الثلاثة: الخطابية – الجدلية – البرهانية، وأن يصنف فى كل طريقة بما هو المناسب لها، وإلا كان ما يفسده أكثر مما يصلحه.

١٨) إذن فأفضل الطرق فى التصنيف الفلسفى والكلامى عند ابن رشد هو اتباع طريقة الكتاب العزيز لا طرق المتكلمين التى يصفها ابن رشد بأنها بدعة، ويقترح منهج تصنيف محددا لرفع هذه البدعة ومن خلال الطرق الثلاث التى قررها فيما سبق: ((فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة (تشغيبات المتكلمين التى أدت إلى الفرقة وتكفير الأمة بعضها بعضا) أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شىء شىء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد فى نظره إلى ظاهرها، ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، أعنى ظهورا مشتركا للجميع؛ فإن الأقاويل الموضوعة فى الشرع لتعليم الناس إذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرها إلى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره إلا من كان من أهل البرهان، وهذه الخاصة ليس توجد لغيرها من الأقاويل، فإن الأقاويل الشرعية المصرح بها فى الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص، دلت على الإعجاز...)) فذكر ما سبق بيانه من خواص الإعجاز الثلاث(3). ومن هنا يوجه ابن رشد نقده للطرق المشهورة للأشعرية فى السلوك إلى معرفة الله سبحانه بأنها ليست طرقا نظرية يقينية، ولا طرقا شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة فى الكتاب العزيز على وجود الصانع، فالطرق الشرعية تجمع فى الأكثر وصفين: أنها يقينية، وأنها بسيطة غير مركبة، بل قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى(4)، ومن ثم جرى المنهج الكلامى عند ابن رشد على التماس الطرق الشرعية فى إثبات وجود الله وفى الوحدانية والصفات وغير ذلك من المسائل الكلامية.

١٩) ويختم ابن رشد كلامه عن منهج القرآن فى الاستدلال والفرق بينها وبين مناهج المتكلمين بهذه العبارة الجامعة: ((... فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة فى غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قِبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هى أشد من الأذية من العدو... وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا فى معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام فى أصل الشريعة))(5).

٢٠) ومن جهة أخرى فإن ابن رشد يطرح فكرة منهجية فى مجال التصنيف عالية القيمة، وهى فكرة الضرورى من

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٤٥، ٥٢، ٥٩ ٦٢) باختصار، وقد أفاض فى هذا الموضع (ص ٤٥ – ٦٢) فى تقرير هذه القضية وبيان أن للشرع ظاهر وباطن، وبيان مراتب الناس الثلاثة بخصوص هذا: جمهور وهم الأغلب الأكثر من الناس ويناسبه طريق الخطابى – أهل الجدل – أهل البرهان وهم الأقل، وأن الشارع الحكيم خاطب الجميع بما يناسبه، وأكثر لهم من الطريق الخطابى مراعاة لأنهم الأكثر.

(2) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٦٤- ٦٦) باختصار.

(3) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٦٥- ٦٦) باختصار.

(4)ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة، (ص ١٤٩).

(5) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (ص ٦٦- ٦٧) باختصار.

علم ما، ويؤلف فيه بناء على ذلك، وبحسب ما يراه الضرورى من هذا الفن، وقد ألف ابن رشد فى ذلك عدة كتب بها يؤكد أنها فكرة منهجية عنده حاول تطبيقها أكثر من مرة، وذلك فى: الضرورى فى السياسية، الضرورى فى المنطق، الضرورى فى النحو، الضرورى فى أصول الفقه[1] والذى فرغ منه سنة (٥٥٢ هـ) يعنى وعنده من العمر (٣٢) عاما بينما توفى سنة (٥٩٥ هـ) مما يعنى أنه اشتغل بهذه الفكرة وهو بعد فى أوائل حياته العلمية كمصنف، وابن رشد فى هذه الفكرة – كمنهج للتصنيف – يتجاوز فكرة الاختصار إلى فكرة الاقتصار والانتقاء من العلم ما هو الضرورى لطالب العلم أو لغير المتخصص فيه، وفى ذلك يقول فى مقدمته: ((فإن غرضى من هذا الكتاب أن أثبت لنفسى على جهة التذكرة من كتاب أبى حامد رحمه الله فى أصول الفقه الملقب المستصفى جملة كافية بحسب الأمر الضرورى فى هذه الصناعة، ونتحرى فى ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه أكثر ذلك صناعى)).

٢١) يفرق ابن رشد بين وظيفة المختصِر والمخترِع، وأنه يجوز للمصنف أن يجمع بينهما، فيقول فى خاتمة الضرورى فى أصول الفقه: ((وهنا انتهى غرضنا فى هذا الاختصار، وهو يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل...))[2]، ذلك النهج صار عليه أيضا قبيل وفاته بسنوات قليلة فى كتابه الضرورى فى السياسة حيث أتت إضافاته على الجمهورية لأفلاطون قرابة الثلث، فصار أيضا يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل[3].

٢٢) وكما اعتنى ابن رشد بفكرة الضرورى فى منهجه التصنيفى، فقد اعتنى بفكرة أخرى هى فكرة الكلى أو الكليات فى مقابل التصنيف فى الجزئيات، وهو ما نراه فى كتابه الكليات فى الطب حيث وجه عنايته إلى بيان الأحكام الكلية والأقاويل العامة فى صناعة الطب، محيلا من أراد الجزئيات على أصحاب الكنانيش فيقول: ((الغرض فى هذا القول أن نثبت هاهنا من صناعة الطب جملة كافية على جهة الإيجاز والاختصار، تكون كالمدخل لمن أحب أن يتقصى أجزاء الصناعة، وكالتذكرة أيضا لمن نظر فى الصناعة))، ومثل هذا الاهتمام بالجانب الكلى النظرى نجده عنده أيضا فى مجال الفقه حيث يقول فى مقدمة بداية المجتهد: ((فإن غرضى فى هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد))[4]، ونستطيع أن نلتمس امتدادا لهذه الفكرة فى أعمال أخرى لابن رشد حيث يقول فى افتتاح تلخيص الجدل مثلا: ((غرض هذا الكتاب هو تعريف القوانين والأشياء الكلية التى منها تلتئم صناعة الجدل))[5].

٢٣) ((من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد فى وقت واحد، لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها)) – ((ليس ينبغى أن نفحص عن كل شىء ولا عن أشياء كثيرة فى موضع واحد، بل ينبغى أن يفرد بالقول كل واحد منها فى الموضع اللائق به، والذى يحمل على هذا حب التكثير بما ليس يفيد شيئا))[6]، هكذا يعطينا ابن رشد هذه القاعدة المنهجية فى التعلم والتعليم[7]، وبنى عليها فى منهج التصنيف الأصولى أنه أعرض فى مختصره عن المقدمة المنطقية الشهيرة التى قدم بها الغزالى للمستصفى،

---

(١) راجع بخصوص هذه الكتب: الأب قنواتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ٢٩، ٣٣، ٣٦، ٣٨)، على أنه لم يقف على مخطوطات لأى منها، وإنما اقتصر على ذكرها ضمن القوائم التى ذكرها المتقدمون لمؤلفات ابن رشد، كابن أبى أصيبعة، والذهبى. فيستدرك على الأب قنواتى فيما عثر له على مخطوطات: كتاب الضرورى فى أصول الفقه، والذى اعتمد محققه الأستاذ جمال الدين العلوى على مخطوطة وحيدة له محفوظة بالأسكوريال تحت رقم (١٢٣٥)، ومن جهة أخرى فهو من الكتب المؤرخة عند ابن رشد حيث صرح فى خاتمته بأنه فرغ منه فى العشر الوسط من ذى الحجة من سنة اثنتين وخمسين وخمس مائة، فيستدرك ذلك على القائمة التى ذكرها الأب قنواتى لمؤلفات ابن رشد فى إطارها الزمنى (ص ٨٤).

(٢) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ١٤٦).

(٣) د/ الجابرى، مقدمة الضرورى فى السياسة، لابن رشد، (ص ١٠ - ١١).

(٤) ابن رشد، الكليات فى الطب (ص ١٩)، وابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (٢/١). وانظر: أ/د سعيد شيبان، وأ/د عمار الطالبى، مقدمة تحقيق الكليات فى الطب لابن رشد، (ص ٥ - ٦).

(٥) ابن رشد، كتاب تلخيص الجدل، بتحقيق د/ بترورث (ص ٢٩)، وبتحقيق د/ سالم (ص ٣).

(٦) ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٣٧ – ٣٨، ٥٢).

(٧) للتوسع بخصوص ترتيب التعليم عند ابن رشد راجع: أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ٣٣ - ٣٧).

ويمكننا تعميم هذه القاعدة على سائر العلوم، بحيث يتميز فى التصنيف ومنهجه كل علم عما سواه ويستقل بمنهجه ومصنفاته، وقد امتد أثر هذه القاعدة لكثير من المسائل التى رأى ابن رشد بناء عليها أن علم أصول الفقه ليس موضعها، أو أن هذا الموضع من الكتاب ليس هو موضعها[1].

٢٤) وابن رشد على وعى تام بأن التعلم والتعليم صناعة، لها موجباتها، وشرائطها، وأركانها، وفى رأينا أن هذا الوعى أحد الأسباب التى يرجع إليها عناية ابن رشد بكتب أرسطو، وذلك لأنها أتم ما يمكن تحصيل صناعة العلوم الفلسفية من خلالها فى هذا العهد، وليس اختياره لها اختيارا فلسفيا، بل أيضا اختيارا صناعيا، ولهذا قد يترك صناعيا ترتيب أرسطو إلى ترتيب غيره لأنه أليق بالصناعة، وهو ما فعله فى المقالة السادسة من كتابه تلخيص الجدل والتى تتناول موضوع (مواضع الحدود) يقول ابن رشد: ((فهذه هى مواضع الحدود قد رتبناها على ما رتبها عليه ثاوفرسطس وثامسطيوس، إذ كان أدخل فى الترتيب الصناعى وأسهل للحفظ))[2]، وقد عبر عن هذه الفكرة بإزاء تلخيصه الرسائل الطبية لجالينوس والذى يعادل فى الطب أرسطو فى مجال المنطق والفلسفة، فيقول ابن رشد: ((والله المشكور على ما تم من ذلك (يعنى تلخيص كتاب المزاج) والمسئول أن يعين على تمام هذا الغرض فى كتب هذا الرجل بأنه إن كل ذلك كان فيه تقريب على من أحب أن ينظر فى هذه الصناعة، فإن تعلمها على المجرى الصناعى إنما هو فى كتب هذا الرجل، لكن فى كلامه طول، ربما كسل عنها كثير من الطلب...))[3]، والقاعدة فى الأمور الصناعية عنده ((أن الحال فى وجود الأمور الصناعية، كالحال فى وجود الأمور الطبيعية، فكما أن الأمور الصناعية ينتقل فيها الصانع من مبدأ محدود إلى مبدأ محدود، وعلى نظام محدود، حتى يبلغ إلى غايته التى يقصدها، وهو وجود المصنوع، كذلك الحال فى وجود الأطوار الطبيعية، ينتقل الكون فيها من مبدأ محدود إلى مبدأ محدود وعلى نظام محدود حتى ينتهى إلى الغاية، وهو وجود الشىء الطبيعى، إلا أن انتقال الصانع فى الأمور الصناعية من شىء إلى شىء هو بالنظر العقلى، والنظام الذى بين تلك الأشياء المحدودة، التى تنتقل عليها للصنائع، هو شىء يدركه العقل، بين تلك الأشياء، فإذا أدركه سلك عليه فى الفعل، وانتقل من واحد واحد منها إلى الآخر حتى يبلغ إلى وجود مصنوعه، وانتقاله بالنظر بالعكس من انتقاله بالعمل، وذلك أن انتقاله بالنظر هو على طريق التحليل، وانتقاله بالعمل هو بطريق التركيب... وهذا معنى ما قيل: إن الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة، وأما انتقال الكون فى الأمور الطبيعية فهو على ما جعل الله تعالى فى طباعها من النظام والتلازم، وبين تلك الأشياء المنتظمة التى ينتقل عليها الكون، لا بأن الطبيعة تدرك ما تنتقل عليه من النظام، بل ذلك النظام واللزوم هو فى جواهر تلك الأشياء، ولذلك وجود الطبيعة أدل دليل على أن هاهنا عالما متقدما عليها سبحانه هو أفادها ذلك النظام، إلا أن بين الفعلين فرقا وذلك أن فى الأمور الصناعية: الصانع هو الذى يباشر الفعل بنفسه، فى كل واحد من تلك الأشياء المنتظمة، وينتقل بالفعل من واحد منها إلى الآخر، حتى يكمل مصنوعه، وأما فى الأمور الطبيعية فالأشياء الطبيعية هى التى تتحرك من ذاتها بما جعل الله تعالى فيها من القوى الطبيعية بعد أن يفيدها مفيد مبدأ الحركة من خارج...))[4]، وقد آثرنا نقل النص على طوله لأهميته، وإذا كان التصنيف صناعة فقد أعطانا ابن رشد فى هذا النص النفيس طريقا واضحا للمصنف لكى يشرع فى تصنيفه بناء على قاعدة صناعية محكمة.

٢٥) وكمنهج – وبناء على المفهوم الصناعى لتحصيل التعلم - يحرص ابن رشد على البداية بالأمور التى ينفع الطالب تصورها عند الشروع فى التعلم، ومن كلامه فى هذا الشأن: ((فلنبتدئ أولا فنخبر بغرض هذا العلم، ومنفعته، وأقسامه، ومرتبته، ونسبته، وبالجملة فنبتدئ بالأمور النافع تقدم تصورها عند الشروع فى هذه الصناعة))[5]. وفى أغلب النصوص التى ذكرناها عن ابن رشد نرى أن بيان الغرض من كتابه هذا أو ذلك هو دائما التصدير المميز الذى يصدر به ابن

(١) انظر مثلا: ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، (ص ٤٢، ٤٥، ٤٩) الفقرات على التوالى: (١٣، ٢٠، ٣٠).
(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، (ص ٣٦٨).
(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٢).
(٤) ابن رشد، كتاب فى حيلة البرء لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ٤٣٤ - ٤٣٥).
(٥) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١). وقد جرى على هذا أيضا فى العديد من كتبه كجوامع الكون والفساد (ص ٩ – ١٠).

رشد مؤلفاته، وهى ملاحظة جديرة بالانتباه.

٣٦) كما نجده يعتنى ببيان المنهج ومرتبة العلم الذى سيشرع فيه، ونسبته إلى غيره من علوم الصناعة والمصطلحات أولا وقبل الشروع فى العلم، ففى كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة، يفعل ذلك فيخصص المقدمة للكلام فى المنهج وما تبعه، ويخصص المقالة الأولى من الكتاب فى بيان المصطلحات ذات الصلة[١]. كما نجد العناية نفسها – إن لم تزد – فى مقدمته لتلخيص كتاب الجدل، وربما كانت هذه المقدمة أطول وأوفى مقدمات ابن رشد ببيان منهجه فى تصنيف كتاب ما[٢].

٣٧) لم يكن ابن رشد يلقى بالكتاب لينفصل عنه بالمرة إلى كتب أخرى، بل كان دائم المراجعة لما كتب، يصحح ويعدل ويحيل إلى السابق واللاحق من المؤلفات، لم يكن يترك العلم يتقادم فى كتبه، ولم يكن يفصل بين تخصص وتخصص إلا على صعيد المنهج، أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك كعالم متعدد التخصصات، يستحضر الطب فى الفقه، والفقه فى الطب، والقرآن والحديث فى الفلسفة، والفلسفة فى العلم، والعلم فى كل ذلك، وبعبارة عصرنا: كان يتصرف من منطلق وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة، وكان هذا عنده سلوكا يشخص قناعة وطيدة عنده، وهى: (تطابق العقل والوجود)، ومن هنا كانت الحقيقة عنده وكان العلم الحق وكان البرهان فى المطابقة مع الوجود[٣].

٣٨) وبالإضافة إلى ما تقدم فقد كانت عناية ابن رشد باللفظ كبيرة، يقول رحمه الله: ((وفضيلة اللفظ إنما هو فى جودة الإبانة، لأن فضيلة كل شىء هو فى فعله، وفعل اللفظ الإبانة))[٤]، وإذا كان هذا هو موضع اللفظ عنده، فلا شك أن التصنيف: إبانة وزيادة، لأنه ألفاظ مركبة ومرتبة ومصنفة على نحو مقصود للإبانة عن مقصود المؤلف من تصنيفه.

٣٩) أما معرفة مذاهب الخصوم فيؤكد ابن رشد على ضرورة الرجوع إلى كتب الخصوم نفسها، ولهذا السبب اعتنى ابن رشد فى جدله الكلامى بمناقشة الأشعرية حيث وقف على كتبهم، أما المعتزلة فيعتذر عن ذلك بأنه لم يصل شىء من كتبهم فيقول: ((وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى (أدلة وجود الله) ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية))[٥].

٣٠) كما يطرح العديد من الدارسين لابن رشد فكرة مهمة حول منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد، وهى: ابن رشد المؤلف والملخص والشارح، وقيمة كل نوع منها، ونظرا لأهمية هذه الفكرة فقد آثرنا تناولها تحت عنوان مستقل.

٣١) كما أن ابن رشد فى بعض نصوصه المهمة كتهافت التهافت ومناهج الأدلة يعطينا الكثير من الإشارات الضافية التى تلقى بمزيد من الضوء عن منهج التصنيف الفلسفى عنده، والتى لا يتسع المقام هنا لإيرادها، ولا يقلل هذا من أهميتها بخصوص منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد[٦].

و- ابن رشد مؤلفا وملخصا وشارحا: لا بد لدارس الفلسفة الرشدية أن ((يضع فى اعتباره أهمية شروح ابن رشد على أرسطو، وعدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد، أما إذا أردنا الغوص وراء المعانى الباطنة والحقيقية لفلسفته فلا بد من الرجوع إلى شروحه، فطالما نجد بين تضاعيفها نقدا حرا جريئا ودعوة إلى اللجوء إلى البرهان وتجاوز ما عداه من أساليب

---

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ١ - ٣٢).
(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، (ص ٣ - ١٥).
(٣) أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ١٤).
(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٥).
(٥) ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص ١٥٠-١٥١).
(٦) انظر مثلا: ابن رشد، تهافت التهافت، (١/ ٦٦- ٦٧، ٨٦، ٩١ - ٩٢، ٩٩، ١٠٤، ١١٧، ١٩٨ - ١٩٩، ٣٤٢، ٣٤٥ - ٣٤٩، ٣٥٨، ٣٧٣، ٤٠١-٤٠٢، ٥١٢/٢، ٥٤٢، ٥٥٠ - ٥٥٢، ٥٩٧، ٦٢٤ - ٦٢٥). - تلخيص كتاب الجدل، (ص ٣-١٥ باختصار واسع، ٤٠ – ٤١). - كتاب تلخيص الآثار العلوية، بتحقيق العلوى (ص ١٧ - ١٨). - الضرورى فى السياسة، (ص ٧١، ٧٢ - ٧٣، ٢٠٧ - ٢٠٨). - مناهج الأدلة، (ص ١٥١، ١٥٥، ١٧٤، ١٨١، ١٩٤ - ١٩٥، ٢٠٨).

إقناعية وخطابية وجدلية))[1]، على أننا نجد أكثر من باحث فى مجال الفلسفة الإسلامية كرينان وتبعه قنواتى يذهبون فى مجال منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد إلى التفريق بين ما هو تأليف (بمعنى أنه ألفه استقلالا)، وما هو شرح أو تلخيص، ومن ثم فيأخذ قنواتى على باحث آخر قدم قائمة بمؤلفات ابن رشد أنه لم يميز ((بين ما هو من تأليف ابن رشد، وما هو شرح أو تلخيص لكتب أرسطو))، وقد بنى قنواتى منهجه فى تصنيف قائمة مؤلفات ابن رشد على هذا التفريق بين ما هو تأليف ابن رشد وما هو شرح له على أرسطو أو أفلاطون[2]، مع اعتباره التلخيصات الفلسفية هى نوع من الشروح أيضا عند ابن رشد، والتى تتكون من ثلاثة أنواع، فقد ((خصص ابن رشد لتفسير كتب أرسطو ثلاث أنواع من الشروح: الشرح الأكبر، والشرح الأوسط، والشرح الصغير... أما الشرح الكبير وهو خاص بابن رشد فمؤداه أن يتناول كل فقرة للفيلسوف بعد الأخرى، ويوردها كاملة، ويوضحها جزءا بعد جزء، مميزا النص الأصلى بكلمة (قال) التى تقابل الحاصرتين المزدوجتين، وتدرج المناقشات النظرية على شكل استطرادات، ويقسم كل كتاب إلى فصول ونصوص. ومن الواضح أن ابن رشد قد اقتبس من مفسرى القرآن هذا المنهاج فى العرض الحرفى حيث يفرق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلف، وما هو خاص بالشارح، وهذا النوع من الشرح يقال له أيضا تفسيرا... أما فى الشرح الأوسط يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقى من غير تفريق بين ما هو خاص بابن رشد، وما هو خاص بأرسطو. وفى التلخيص أو التحليل يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائما، فيعرض مذهب أرسطو مضيفا حاذفا باحثا فى الرسائل الأخرى ما تكمل به الفكرة، متخذا ترتيبا ومنهجا من اختياره، وهكذا التلخيصات رسائل حقيقية كرسائل أرسطو... ومن المؤكد أن ابن رشد لم يحرر لكل كتاب من كتب أرسطو الأنواع الثلاثة من الشروح، فأحيانا يخصص لها نوعا واحدا وتارة نوعين، وتارة ثلاثة، وقد كان من الرأى الشائع فى عصر النهضة (يعنى الأوربية) أنه ألف تلخيصاته فى شبابه، وألف شروحه الوسطى فى كهولته، وألف شروحه الكبرى فى مشيبه))[3].

وهكذا نجد أن لابن رشد منهجا فى التصنيف يختلف فى كل نوع عن الآخر، ((ويتميز منهج ابن رشد فى كل نوع من الشروح، بمعنى أننا نجد له طريقة يسير عليها فى الشرح الأكبر غير الطريقة التى يسير عليها فى الشرح الوسيط وهكذا))[4].

ويؤكد رينان وتبعه آخرون من الدارسين على أن شكل الشرح الأكبر خاص بابن رشد، ولم يستعمل الفلاسفة الذين ظهروا قبله من الشرح غير التلخيص[5].

ومع هذا التفريق الواضح بين الشرح الكبير والصغير الذى هو تلخيص أو تحليل واعتباره كرسائل حقيقية مثل رسائل أرسطو، فقد آثر قنواتى ذكر تلخيصات ابن رشد ضمن ((ابن رشد الشارح))، وليس ((ابن رشد المؤلف))، ليؤكد على أنه لم تخرج رغم ذلك من الدوران فى فلك الفلسفة الأرسطية، وإنما فقط خرجت من أسر العبارة الأرسطية فحسب.

---

(١) أ/د عاطف العراقى، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٥١-٥٢) باختصار وتصرف.

(٢) الأب قنواتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ٧٥، ٨٢ - ٨٣).

(٣) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٣ - ٧٥). وتبعه على أصل الكلام من لحقه، مثل: الأب قنواتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ١١٠ - ١١١)، والسياق منه، وقد أخذ الأصل الكلام من رينان فى الموضع السابق مع حسن تلخيص وسبك. أ/د عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، (ص ٦٤ - ٧٤)، وفى كتابه الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٧٨)، والذى أخذ هذا التقسيم أيضا للشروح، لكنه خالف فى الفصل بين المؤلفات والشروح من حيث الأهمية، ذاهبا إلى أن الشروح لا تقل أهمية فى بيان مذهب ابن رشد عن المؤلفات، مع ذكر الكثير من الشواهد من كلام ابن رشد نفسه لتأييد كلام رينان وتأصيله. بينما يرى تشارلس بترورث، فى مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٧) أن هذا التقسيم هو بوجه عام، وقد اضطرب فيه استعمال الباحثين، مع اكتشاف أن النشرات الحديثة لبعض الشروح قد حددت بصورة خاطئة تعريف النص المنشور، بالإضافة إلى الاعتراف بعدم وجود أمثلة لهذه الأنواع الثلاثة من شروح ابن رشد فى نصوصها العربية، مما أدى ببعض الباحثين المعاصرين إلى التساءل عن مدى دقة هذا التقسيم. وللتوسع أيضا فى الموضوع نفسه راجع: أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ٧٢ - ٧٨).

(٤) أ/د عاطف العراقى، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ١٠٧).

(٥) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ٧٤). أ/د عاطف العراقى، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٧٧-٧٨).

ولكن من الأسف أن هذا التفريق بين التأليف والشرح للأب قنواتى لم يطرد عليه باستمرار سوى فى شروح ابن رشد الأرسطية، بينما ذكر فى فصل (ابن رشد المؤلف) العديد من شروح ابن رشد على آخرين وذلك تحت عنوان (رسائل فلسفية أخرى)، حيث ذكر شرحه على رسالة ابن باجة فى اتصال العقل بالإنسان، وعدة شروح على الفارابى، شرح الإلهيات الأوسط لنيقولاوس، وشرح مقالة لأسكندر الأفروديسى فى العقل، وغير ذلك[1].

ويتابع رينان على هذا النحو دارس آخر لابن رشد فى أن ابن رشد شرح أرسطو بثلاثة مستويات: الشرح الوجيز، والمتوسط، والمطول، لكنه يخالف قنواتى فى أن الشرح الوجيز يتناول فيه مواضيع أرسطو ويؤلف فيها من عند نفسه فصولا فى غاية الأهمية، فهو فى هذا الكتاب مؤلف لا شارح[2].

وإلى هذا النحو يميل بعض الباحثين المعاصرين فى دراسته للخطاب السياسى عند ابن رشد حيث يؤكد أن ابن رشد لم يكتف فى تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون بالتلخيص بل أضاف الكثير من الآراء والاستشهادات على صحة آرائه من واقع الحياة السياسية فى بلاده، والمتفحص للكتاب بدقة يجده عبارة عن وجهة نظر نقدية لجمهورية أفلاطون، وليس مجرد شرح أو تلخيص فقط، بل ناقش وحاور وحلل ونقد وأضاف إلى أفلاطون الكثير، وعلى وجه الإجمال أبدع أجمل إبداع، وإن المقارنة بين الجمهورية (الأصل) والتلخيص يؤكد هذا، ويلقى بظلال من الأسف بعد ذلك على رأى رينان أن ابن رشد ليس لديه فكر سياسى خاص به[3]، وقد تجلى أثر استقلال ابن رشد فى منهجه فى تصنيف تلك الرسالة حيث لم يتقيد بطريقة كتابة المحاورة التى اعتمد عليها أفلاطون فى جمهوريته، بل تجاوزها ابن رشد إلى خطاب تحليلى وتركيبى وبرهانى فى نفس الوقت، فأول ما يلفت النظر عنده هو التزامه بالمنهج البرهانى والموقف النقدى فى تحليله للفكر السياسى منذ عصر اليونان حتى عصره، وانتقاده للمنهج الخطابى والجدلى الذى ساد المقدمة والكتاب الأول من جمهورية أفلاطون، ولم يتقيد أيضا بطريقة تبويب الجمهورية إلى عشرة كتب أو مقالات، بل قام بتبويب جديد يتماشى مع الصياغة العلمية التى توخاها، مختصرا لها فى ثلاث مقالات بدلا من عشرة، بالإضافة إلى أنه تصرف كشريك فى إنتاج النص مبرزا وجهة نظره النقدية تتناسب مع فكره كمسلم مما يصل إلى حوالى ثلث الكتاب من إضافات واعتراضات ونقد وتحليل واستبدال لآراء أفلاطون بآراء غيره من الفلاسفة كأرسطو أو الفارابى أو ابن باجه، كما اهتم ابن رشد بتحديد المفاهيم والمصطلحات التى استخدمها لتفعيل المنهج البرهانى الذى اتبعه[4].

والحقيقة أننا نجد ابن رشد مثلا فى اختصاره للمستصفى للغزالى أو الضرورى فى أصول الفقه شديد الاستقلال عن أصله، بحيث لا تكاد أن تمر مسألة دون أن يبدى فيه ابن رشد رأيه، إما معارضا لرأى صاحب الأصل، أو معرضا عنه جملة، سواء فى المنهج أو فى الموضوع أو فى المسائل، حيث عارض الغزالى فى منهجه، وعارضه فى موضوع علم أصول الفقه، كما عارضه فى المسائل الأصولية مسألة مسألة، والكتاب كله من أوله إلى آخره على هذه الصورة، وقد سبقت بعض أمثلته.

وهذه الملاحظة حول استقلال نص ابن رشد فى تلاخيصه نجده أيضا فى تلاخيصه الأرسطية، ((فبمقارنة تلخيص ابن رشد لكتاب المقولات، وتلخيصه لكتاب العبارة يظهر جليا للفاحص بعض الاختلافات فى طريقة التلخيص، وأول هذه الاختلافات أن ابن رشد يذكر فى مقدمة كتاب المقولات: ((الغرض فى هذا القول تلخيص المعانى التى تضمنتها كتب أرسطو فى صناعة المنطق... وذلك على عادتنا فى سائر كتبه)) بينما لا يشير إلى مثل ذلك فى مقدمة كتاب العبارة. وثانيها: هو التغير الملحوظ فى طريقة العرض، نراه فى عرضه كتاب العبارة يخرج عن هذه المتابعة، ويقدمه فى صورة مغايرة تماما لترتيب وتقسيم أرسطو))[5]، فنلاحظ فى ((تلخيص ابن رشد لكتاب العبارة أنه قد نحى نص أرسطو، والإشارة إليه جانبا، فلم يذكره إلا فى

(1) الأب قنواتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ١٠٢ - ١٠٦).
(2) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، (ص ٨٨ - ٨٩). وانظر تعليق
(3) راجع: رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١٧٠).
(4) أ/د الصاوى الصاوى أحمد، الخطاب السياسى عند ابن رشد، (ص ٣٨ – ٣٩، ٤٦ – ٤٧، ١٦١) بتصرف.
(5) د/ تشارلس بترورث، مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، (ص ١٧).

حالات نادرة جدا، فقد أشار إلى أرسطو بصورة مباشرة فى مواضع خمسة فقط، وفى موضعين من هذه المواضع الخمسة نلاحظ أن نص أرسطو الذى أشار إليه ابن رشد لا يوجد ما يماثله فى نص أرسطو لكتاب العبارة، وأيضا فإن ابن رشد لم يتقيد حرفيا بترتيب نص أرسطو بل سمح لنفسه باتخاذ مسار خاص من أجل أن يقدم نص أرسطو بصورة تبدو مفيدة لفهم نص أرسطو، فنراه يفصل فى مواضع أوجزها أرسطو، ورأى ابن رشد ضرورة بسطها، ورغم هذا الخروج على نص أرسطو، فإن ابن رشد نجح فى أن يجعل نص أرسطو أسهل تناولا للقارئ))[(١)]، ومقابل هذا يتحدث ابن رشد بضمير المتكلم المفرد أو الجمعى فى مواضع كثيرة، ولا يصحب أرسطو معه إلا نادرا طوال تلخيصه هنا، فهو رغم اتباعه الإطار العام الذى سار فيه أرسطو، يسرف فى الخروج عن محتوى هذا الإطار، وكثيرا ما يخرج إلى قضايا أخرى مختلفة خلال نقاشه لبعض القضايا التى ذكرها أرسطو، يضاف إلى ذلك أن ابن رشد ينصرف إلى مناقشات ليس لها نظائر فى نص أرسطو فى ما يقرب من خمس هذا الكتاب، ونخرج من هذا بانطباع عام أنه ليس من الممكن بالضرورة أن يسير المؤلف على منهج واحد فى تلخيصه، خاصة إذا أحس أن تقيده بالمنهج يحرمه من توصيل الفائدة التى ابتغاها من عمله[(٢)].

وإذا انتقلنا إلى تلخيصه لكتاب الشعر، فسنجد وجوه الاستقلال كثيرة، فهناك محاولة وضع تعريف لصناعة الشعر ووجه كونه صناعة منطقية، وهو ما لا نجده عند أرسطو واضحا، وهناك مراعاة الاستشهاد بالشعر العربى، وتبيين ما كان يوجد فى أشعار اليونان ولا يوجد فى شعر العرب وبالعكس، حيث ذكر (٦٨) شاهدا فى (١٠١) بيتا، وهو ما تفرد به ابن رشد إذا قارناه بالفارابى وابن سينا فى تلخيصهما لكتاب الشعر، حيث خلت رسالتا الفارابى فى الشعر من الشواهد الشعرية تماما، بينما ذكر ابن سينا شاهدا واحدا[(٣)]، بل إن ابن رشد يتجاوز الشواهد الشعرية إلى الشواهد القرآنية عند استشهاده على القضايا البلاغية[(٤)].

وهذا المنهج الذى تم رصده من خلال تحقيق نص تلخيص العبارة، يمكننا أن نجد إشارة له فى نص كلام ابن رشد نفسه، حيث يقول فى خاتمة التلخيص: ((وهنا انقضى تلخيص المعانى التى تضمنها هذا الكتاب بانقضاء المعانى التى تضمنها هذا الكتاب))[(٥)]، فموضع نظر ابن رشد فى تلخيصه هنا هو المعانى لا العبارات[(٦)].

ولقد كان الأستاذ العقاد صادقا فى وصفه لتلخيصات ابن رشد بأنها: ((تأليفات ملخصة، أو ملخصات مؤلفة، لأنها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتجاربه، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص... وطريقة التلخيص عند ابن رشد هى: استيعاب المعنى وكتابته بعد ذلك على لسان الملخص، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده))[(٧)]، ولهذا لا يمكن الحديث عن نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه، وأن تآليفه كلها عبارة عن مقالات فى المنهج[(٨)].

وما يسبق يعضد الرأى القائل بأن أهم كتبه مقسمة إلى ثلاثة أقسام: التآليف – التلاخيص – الشروح، حيث إن هذا التقسيم يلقى نظرة شاملة على مؤلفات ابن رشد، ويحدد بوضوح المجال الذى بذل فيه الرجل جهوده للبحث والتصنيف عموما[(٩)]، وأن الأنواع الثلاثة من مناهج التصنيف عند ابن رشد لا يقل أى منها أهمية عن البقية، وإن كانت صفة التأليف فى تلاخيصه تبدو ظاهرة أكثر مما هو الحال فى شروحه الكبرى والوسطى، حيث تعبر هذه التلاخيص إلى حد كبير عن الفكر

(١) د/ تشارلس بتروورث، تصديره لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، (ص ١٣-١٤).
(٢)د/ تشارلس بتروورث، مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، (ص ١٨-١٩) باختصار.
(٣) د/تشارلس بتروورث، تصديره ومقدمته لتحقيق تلخيص كتاب الشعر لابن رشد، (ص ١٧ - ٢٥) بتصرف واختصار.
(٤) انظر مثلا: ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر (ص ٥٥).
(٥) ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة بتحقيق بتروورث، (ص ١٢٥)، وبتحقيق سالم (ص ٢٠٠).
(٦) لمزيد من التوسع حول منهج تلخيص ابن رشد لمنطق أرسطو راجع: د/ جيرار جهامى، مقدمته لتحقيق تلاخيص ابن رشد المنطقية، (١٧/١ – ١٢٦).
(٧) العقاد، ابن رشد، (ص ٦٠، ٨٤) باختصار وتصرف.
(٨) أ/د عبد الرحمن التليلى، ابن رشد الفيلسوف العالم، (ص ٢٢، ٢٤)، وقد تناول منهج ابن رشد بتوسع (ص ٢٢ – ٢٧).
(٩) د/ حمادى العبيدى، ابن رشد الحفيد، (ص ٧٥ -٧٦).

الحقيقى لابن رشد[1]. ويمكن القول بأن الشروح الكبرى يمكن وصفها بأنها شرح على اللفظ، بخلاف نوعى الشروح الآخرين فإنها شرح على المعنى، والمراد بذلك أنه فى الشرح الكبير يتتبع اللفظ المشروح ويهتم بإيراده ومناقشته، بخلاف نوعى الشروح الآخرين فإن اهتمامه ينصب بصفة أساسية على المعنى، وبيان مراد أرسطو وتوضيح أفكاره بغض النظر عن عباراته.

وما أحسن صنيع بعض كبار الباحثين الذى لفت الانتباه إلى أهمية الشروح الرشدية، على خلاف الشائع من الاهتمام بمؤلفاته أكثر، وأننا لا بد أن نضم شروحه إلى مؤلفاته إذا أردنا أن نفهم فلسفة ابن رشد فهما دقيقا، وأن الاتجاه السليم فى دراسة آراء ابن رشد ونظرياته هو عدم الفصل بين شروحه ومؤلفاته، بل ذهب إلى أن المؤلفات تعد من بعض الزوايا أقل أهمية من شروحه، وإنه من الخطأ إهمال تلاخيص ابن رشد أو تفاسيره – والتى نجد كثيرا من نظريات ابن رشد الخاصة فى تضاعيفها - عند دراسة مذهبه استنادا إلى أن التفاسير والتلاخيص شىء، والمؤلفات شىء آخر، بحيث يكون من العبث دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها من خلال تلاخيصه وشروحه، وعلى سبيل المثال فإن ابن رشد فى معرض رده على الغزالى فى تهافت التهافت يقرر قضية قدم العالم مفضلا إياها على قضية الحدوث، فإنه فى تلخيص السماع الطبيعى، وفى تفسير الكبير لما بعد الطبيعة يضيف براهين جديدة تعضد من رأيه، وبذلك يعطينا تأليفه مع شروحه صورة متكاملة، وفى مناهج الأدلة يأخذ بدليلين للبرهنة على وجود الله، ويضيف دليلا ثالثا فى تلخيص السماع الطبيعى، كما أن كتابه تفسير ما بعد الطبيعة يعد – من وجهة نظر هذا الباحث – أعظم كتب ابن رشد على الإطلاق، والذى عرض فيه لآراء أرسطو وكثير من شراحه اليونان ولابن سينا وللمتكلمين خاصة الأشاعرة[2]، ولابد من التأكيد فى هذا المقام على أن ابن رشد الشارح لا يناقض ابن رشد المؤلف، وأننا بصدد ابن رشد واحد متسق مع فكره ومنهجه، وإن تعددت مستويات الذين يكتب لهم[3].

ومن جهة أخرى فإن ابن رشد فى تلخيصاته ربما خرج عن خطة تصنيف أرسطو، ولا يتابعه عليها، مما يؤكد على الحرية الفكرية التى تمتع بها ابن رشد، فله دائما اختياره المستقل سواء فى الموضوع أو الشكل، وليس هو مقلد أعمى لأرسطو، فالمقالة الثانية مثلا من تلخيص ما بعد الطبيعة تشمل من المقالات المنسوبة لأرسطو على ما فى السادسة والسابعة كما يقول ابن رشد نفسه[4].

وهذه الحرية الفكرية نجدها عند ابن رشد فى تلخيصاته الأخرى لغير أرسطو، إلى حد أنه ربما صار على منهج (قال وقلت)، هكذا رأسا برأس، وهو الذى اتبعه مع جالينوس، فى تلخيصه لرسائله الطبية، فيذكر خلاصة رأى جالينوس مصدرا له بقوله: ((قال))، ثم إذا كان له تعقيب عليه – وهو كثير – يصدر تعقيبه بقوله: ((قلت))[5]، على أن تلخيصاته الطبية لكتب جالينوس قد قام بها فى فترة متأخرة من عمره بالمقارنة بتلخيصاته لأرسطو على الفكرة الشائعة، وقد ذكر فى خاتمة تلخيصه لكتاب المزاج لجالينوس أنه فرغ منه سنة (٥٨٨ هـ) وأنه عازم على متابعة ذلك فى بقية كتبه[6].

ومع هذه الحرية الفكرية فإن تلاخيص ابن رشد تبين مقدرته على أن يكون دليلا خبيرا إلى فكر أرسطو، وهو يميز بدقة بين رأيه الشخصى ورأى أرسطو، وهو يتصرف بفكر وتدبر دون متابعة عمياء لأرسطو كما يزعم بعض الباحثين الذين كتبوا عنه، ولا ينفى هذا احترام ابن رشد للنص الأرسطى سواء فى الترتيب أو الحفاظ على الأهمية المتناسبة التى أعطاها أرسطو لكل من القضايا المختلفة، مع احتفاظ ابن رشد دائما بالقدرة على الانفصال عن النص فى وقت الحاجة العلمية إلى ذلك، وقد أكد ابن رشد بنفسه على أنه قد سلك هذه الطريقة فى تلخيصه لكتب أرسطو الأخرى حين يقول: ((الغرض فى

---

(١) أ/د عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، (ص ٦٩).

(٢) أ/د عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد (٧٣)، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، (ص ٥٢، ٧٩ – ٨٠، ٨٤) بتصرف، وقد توسع فى هذه الفكرة فى فصل خاص تحدث فيه عن تراث ابن رشد برؤية نقدية (ص ٧١ – ٩٧)، كما أكدها أيضا فى تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٢١٧ - ٢٤٩).

(٣) د/ محمد عمارة، المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، (ص ٢٠).

(٤) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (ص ٧٨).

(٥) ابن رشد، ضمن رسائل ابن رشد الطبية، وهى ظاهرة واضحة، تبدأ من الصفحة الأولى والثانية للرسائل، وتمتد بطول الرسائل وعرضها.

(٦) ابن رشد، تلخيص كتاب المزاج، رسائل ابن رشد الطبية، (ص ١٦٢).

هذا القول تلخيص المعانى التى تضمنتها كتب أرسطو فى صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا، وذلك على عادتنا فى سائر كتبه الأخرى))[1]، وبعبارة أخرى: فإن محاولته بيان ترتيب قول أرسطو، وقيامه بتحديد المطالب التى قد تحدث لبسا وحلها، واهتمامه المستمر بما يقصده أرسطو كل هذه تمثل معالم بارزة لهذا النوع من الشروح الرشدية المسمى بالتلاخيص، بخلاف ما يعرف بالجوامع فإنه ابن رشد يغير فيها تنظيم كتب أرسطو، ويعطيها عناوين أخرى، وبمقارنة هذين النوعين من شروح ابن رشد يتبين أن إخلاصه لنص أرسطو إنما هو فقط للوصول إلى الغرض الخاص الذى استهدفه وهو شرح أفكار أرسـطو فى المنطق، وليس لعدم المقدرة العلمية أو الركون إلى التقليد[2].

ولهذا لا يمتنع ابن رشد من الابتعاد عن هذه المعالم البارزة لتلاخيصه إذا اقتضت الضرورة العلمية ذلك، وهو ما نراه فى تلخيصه لكتاب العبارة، حيث قدمه فى صورة مغايرة تماما لترتيب وتقسيم أرسطو، واختط لنفسه جا خاصـا، وآثـر تقسيمه إلى خمسة فصول فحسب يجمع فى كل فصل منها فصلا أو أكثر من الفصول المتناظرة فى كتاب أرسـطو، ورغـم اتباعه للإطار العام الذى سار فيه أرسطو فإنه خرج كثيرا عن محتوى هذا الإطار وتناول قضايا مختلفة لم يذكرها أرسطو تبلغ قرابة خمس الكتاب، مما يؤكد على أن ابن رشد لم يسر على منهج واحد فى تلخيصه، خاصة إذا أحس أن تقيده بمنهج مـا يحرمه من توصيل الفائدة التى ابتغاها من عمله، وما فعله ابن رشد فى تلخيص كتاب العبارة هو أمر مقبـول - إن لم يكـن ضروريا - نظرا لاختلاف اللغة اليونانية عن اللغة العربية، من ثم فما فعله ابن رشد فى كتاب العبارة، لم يكـن هنـاك مـا يستلزمه فى كتاب المقولات مثلا والذى يناقش فيه قضايا عقلية عامة فى جميع اللغات، بخلاف كتاب العبارة، ورغم ذلك فإن استيعاب ابن رشد غير العادى جعل عرضه ناجحا فى تقديم نص أرسطو فى صورة أوضح وأكثر ترتيبا، و ذا المعنى يعد ابن رشد مفسرا كفؤا مفيدا لنص أرسطو، وهو يرشدنا إلى كيفية قراءة هذا النص، وينبهنا إلى المشاكل التى قد ملها لولا تنبيهه لنا على وجودها، واهتمام ابن رشد المتوالى بالتفسير المتقن يؤدى به إلى الاستفاضة فى عرض المعانى المتضمنة فى ملاحظـات أرسطو وإلى الكشف عما يجمع الأجزاء المختلفة للنص، ومعرفته ووعيه بآراء المفسرين المتقدمين يتيحان له أن يطيل فى تبيين ملاحظات أرسطو دون أن يؤدى به ذلك إلى إساءة الفهم أو الشرح أو إلى استنباط نتائج ينكرها أرسطو، فطريقة عرض ابن رشد التى اختارها لتلخيص كتاب العبارة ساهمت فى تأويل أوفى وأدق للنص مع إدراك لوصف أرسطو الشامل لكيفية تأدية اللغة لوظيفتها، وابن رشد فى كل ذلك هدفه إنما هو بيان مذهب أرسطو، ولا يدعى فى أى مكان قط أنه يقصد إلى تنقـيح هذا المذهب، وتلخيصه شاهد صدق على الجمع بين العمق والبساطة الذى تعودنا أن نجده فى كتب المتقدمين[3].

ومن هنا فمن الصواب القول بأن هذا التصنيف لابن رشد (مؤلفا وملخصا وشارحا) مفيد بدون شك، ولكنه ككل تصنيف تنحصر فائدته فى كونه يقربنا من نصوص ابن رشد، دون أن يعنى ذلك أن نصوصه تخضع لهذا التصنيف خـضوعا مطلقا، خصوصا وأنه تصنيف من وضعنا نحن، وبالتالى فهو لا يعكس أى تصنيف مسبق قد يكون المؤلف التزمه فى كتبه، بل يعكس فقط درجة اقترابنا نحن منها، ولا شك أن مثل هذه التصانيف تتحول من وسائل إجرائية مفيدة إلى عوائق معرفية إذا نسينا أ ا من وضعنا نحن، ورحنا نتخذها مطية لاستنتاجات أخرى لا أساس لها من التاريخ أو الواقع[4].

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، (ص ٧٥).

(٢) تشارلس بتروورث، مقدمة تحقيقه لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، (ص ٢٩-٣١) بتصرف واختصار وإضافة.

(٣) د/ تشارلس بتروورث، مقدمة تحقيق تلخيص كتاب العبارة لابن رشد، (ص ١٧ – ٢٠، ٢٩، ٤٥) باختصار وتصرف.

(٤) أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ٧٤). ويؤكد على الفكرة ذا ا فى مقدمة تحقيق (الضرورى فى السياسة)، (ص ٢٧ – ٢٨)، وقد قام بتحليـل دقيق محاولا تصنيف كتاب (الضرورى فى السياسة)، حيث اضطربت المصادر فى تسميته، وفقد أصله العربى، واعتمد فى نشره على ترجمة عبرية سـيئة، إلى أى منهج من مناهج ابن رشد فى التصنيف ينتمى: الجوامع أو الضرورى، (ص ٢٨ - ٣٥) مبينا أنه لا توجد حقبة زمانية معينة لتأليف ابن رشد فى هذا المنهج أو ذلك، خلافا للشائع أنه بدأ حياته بتأليف المختصرات، وانتهى بتأليف الشروح الكبيرة، والصحيح أنه ليس هناك تاريخ أو فتـرة زمنيـة واحدة تجمع هذا المنهج من التصنيف الرشدى، يعنى منهج الضرورى أو المختصرات – بحسب تصنيف الجابرى – فمنها ما ألفه فى أوائل عهده بالتأليف كالضرورى فى المنطق والضرورى فى النحو والضرورى فى أصول الفقه (سنة ٥٥٢ هـ)، ومنها ما ألفه فى أواخر عمره كالضرورى فيما بعد الطبيعية المنشورة خطأ باسم جوامع ما بعد الطبيعة (بعد سنة ٥٩٠ هـ)، والضرورى فى السياسة (الفترة المضطربة قبل نكبته السياسية فى أواخر حياته بعد سنة

وبناء عليه فمن الممكن طرح أى تصنيفات أخرى لمؤلفات ابن رشد تساعدنا على الفهم والاقتراب، من ذلك التصنيف الذى يرى أن مؤلفات ابن رشد سبعة أنواع هى:

١- مؤلفات علمية كتبها ابتداء وليس شرحا أو تلخيصا أو ردودا ونقدا، وهى كتابه فى الفقه على المذاهب الأربعة (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، والكليات فى الطب.

٢- الردود النقدية، مثل رده على الغزالى فى: فصل المقال، والضميمة، وتهافت التهافت. ورده على الأشاعرة فى الكشف عن مناهج الأدلة.

٣- المختصرات ويسميها أيضا الضرورى فى كذا، مثل الضرورى فى النحو، والضرورى فى المنطق... أو مختصر المجسطى والمختصر فى النفس... وتتميز بكونه يعرض فيها ما يعتبره الضرورى فى الموضوع الذى يتناوله، مستقيا مادته من مراجع عامة، أو من كتاب بعينه.

٤- الجوامع الصغار، ويسميها ابن رشد بهذا الاسم، مثل جوامع العلم الطبيعى لأرسطو، وجوامع السماع الطبيعى، وجوامع الكون والفساد....

٥- التلاخيص مثل تلاخيصه العديدة لكتب أرسطو وجالينوس.

٦- الشروح المطولة، مثل شرح كتاب البرهان، وشرح السماع الطبيعى، وشرح كتاب النفس...، وطريقته فى هذا الصنف أشبه بطريقة المفسرين للقرآن الكريم، كما سبق الحديث عن ذلك.

٧- المقالات والمسائل، وهذا الصنف يشمل عددا كبيرا من النصوص القصيرة فى المنطق والعلم الطبيعى والطب والفلك... إلخ[1].

وأخيرا كانت هذه محاولة لتحليل منهج التصنيف الفلسفى عند ابن رشد من خلال ما أمكن الوقوف عليه من نصوصه أو من الدراسات التى قام بها الباحثون والدارسون للفلسفة الرشدية، وما زالت نصوص ابن رشد والدراسات الرشدية يمكنها أن تعطينا الكثير.

---

٥٨٧ هـ). وهذا الموضع عند الجابرى يعتبر داخلا أتم الدخول فى موضوع بحثنا، ونموذجا لأهميته.

(١) أ/د محمد عابد الجابرى، ابن رشد، (ص ٧٤ - ٧٥).

الباب الثانى: مناهج التصنيف فى علم الكلام

مدخل

الفصل الأول: رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى علم الكلام

الفصل الثانى: تحليل مناهج التصنيف لخمسة اتجاهات وشخصيات كلامية

الباب الثانى: مناهج التصنيف فى علم الكلام

مدخل:

أ- تعريف علم الكلام وأغراضه　　ب- موضوع علم الكلام　　ج- نشأة علم الكلام ومناهجه
د- أدوار علم الكلام وتطوره　　هـ - ما مدى أصالة علم الكلام　　و- نظرية المعرفة عند المتكلمين

من المعلوم أن علم الكلام الإسلامى كان أسبق فى نشأته من الفلسفة المشائية الإسلامية، فقد بدأ ظهور الفكر الكلامى فى البيئة الإسلامية منذ فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، وعرف مدارس كلاميةً، قبل أن يعرف الفلاسفة الإسلاميون، وقبل أن تتحدد مذاهبهم، بل خاض المتكلمون الإسلاميون فى كثير من القضايا التى تكلم فيها الفلاسفة فيما بعد[١]، وقد استطاع المتكلمون المسلمون أن يقدموا مناهج خاصة بهم فى علم الكلام قبل انتشار الفلسفة، ولم يظلوا حيارى حتى سقطوا فى تقليد المنهج الجدلى الأرسطى، كما أن حركة الجدل مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى كان لها أثر واضح فى مسيرة علم الكلام الإسلامى[٢].

ومن الضرورى فى هذا المقام التمييز بين: الدين الإسلامى، والفكر الإسلامى، وفلسفة الإسلاميين، ولابد من هذا التصنيف لتحديد موضع الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الدين الإسلامى، فالدين إلهى لا تغيير فيه ولا تبديل، وليس هو من قبيل الفكر العقلى، ولا نتيجة جهد بشرى، وهذا أهم ما يميز الدين الإسلامى عن الفكر والفلسفة الإنسانيين، أما الفكر الإسلامى فإنه نشأ نشأة طبيعية منذ حياة النبى صلى الله عليه وسلم وتأثر فى تطوره بحركة المجتمع الإسلامى نفسه، أما الفلسفة الإسلامية فقد تميزت عن الفكر الإسلامى بما أحدثته من قضايا جديدة، لم تكن نتاج المجتمع الإسلامى تحديدا[٣].

ويعتبر كثير من الباحثين أن علم الكلام هو الفلسفة الإسلامية الخالصة، وأن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون[٤]، ففى علم الكلام نلتقى بنظريات دقيقة ومذاهب محكمة هى من صميم البحث الفلسفى، ولا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم[٥]، وإن كان يقف فى المقابل اتجاه – ينتمى فى جذوره للغزالى من جهة ولابن رشد من جهة أخرى - يرى أن المتكلمين اتبعوا منهجا فلسفيا أقل وضوحا وقوة، ووجه أصحاب هذا الاتجاه نقدا لاذعا لمناهج المتكلمين لأنه كان منهج جدل، لا منهج برهان، ولذا فهو لا يصلح – بحسب وجهة نظرهم – لا للعلماء ولا للعامة[٦].

بل إن أبا حيان التوحيدى يرى أن علم الكلام إنما هو باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه، ثم التفاوت فى ذلك بين المتحلين به على مقاديرهم فى البحث والتنقير[٧]، ولا تخفى النزعة المعتزلية الواضحة فى هذا الموقف، لكنه يدل على مدى ما وصلت إليه الحركة العقلية الكلامية فى الفلسفة الإسلامية.

---

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩١ – ٩٢) بتصرف يسير.
(٢)راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/٧٠، ٨٠ – ٨٢).
(٣) راجع: أ/د محمد إبراهيم الفيومى، ملاحظات حول المدرسة الفلسفية فى الإسلام، (ص ٢٧-٣٨).
(٤) راجع: أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٧). أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (١/٨٤). أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ٢٢ - ٢٣).
(٥) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٩).
(٦) أ/د محمود قاسم، فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة فى عقائد الملة)، (ص ٩).
(٧) أبو حيان التوحيدى، رسالة فى العلوم، (ص ٢١ - ٢٢).

((ولقد فطن بعض الدارسين من المستشرقين إلى أهمية علم الكلام، وذلك مثل رينان[1] الذى ذهب إلى القول بـأن الحركة الفلسفية الحقيقية ينبغى أن تلتمس عند فرق المتكلمين... كما قرر دوجا أيضا أن مـذاهب كمـذاهب المعتزلـة والأشعرية لا يمكن أن تكون إلا ثمار بديعة من ثمار العقل العربى)) [2].

ومن هنا دعا د/ بدوى إلى إعادة التأريخ للفلسفة الإسلامية الكلامية فى ضوء الذخائر الهائلة التى اكتشفت ونشرت، لأن ما نشر فى الفترة الأخيرة يكفى لوضع دراسة شاملة هى بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول[3].

وسنجد العديد من القضايا التى كانت مظهرا لهذه الحركة الجدلية كقضية النسخ، والبداء، والنبوة،... ونحو ذلك من القضايا التى شكلت هذه الحركة، ومثلت أجزاء من المصنفات الكلامية.

ويبين ابن عربى أثر حركة الجدل مع الخصوم على علم الكلام بقوله: ((علماء علم الكلام ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا فى أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه رادعا للخصوم))[4].

ونستطيع القول بأن علم الكلام وأصول الفقه هما الناحية الأصيلة للفكر الإسلامى[5]، فعلم الكلام هو النتاج العقلى الخالص للمسلمين، ومهما صادف من مؤثرات خارجية لكنه – فيما يرى الدكتور النشار - بقى فى جوهره إسلاميا بحتـا حتى القرن الخامس، وبعد هذا شابته عناصر يونانية، ومزج بالعلوم الفلسفية[6].

وهذه فكرة جوهرية يمكن من خلالها نقد مصنفات علم الكلام، ولكن يبدو أنه بقى أيضا فى جوهره إسلاميا حـتى بعد القرن الخامس، وإن اختلفت اللغة والمصطلحات.

أ- تعريف علم الكلام وأغراضه[7]: ((العلم الباحث فى الأحكام الاعتقادية هو العلم المعـروف باسـم علـم الكلام... والعلم الباحث فى الأحكام العملية على اختلافها فهو علم الشرائع والأحكام أو علم الفقه))[8].

وله عدة تعريفات بحسب توجه كل عالم وموقفه الكلامى، وسوف نذكر هنا بعض التعريفات التى يظهر لنا مـدى تأثير هذا التعريف أو ذلك فى منهج التصنيف الكلامى، فمن ذلك:

١- تعريفه بأنه: ((شرعا بمعنى الفن المدون: علم يبحث فيه عن إثبات العقائد الدينية المكتسب من أدلتها اليقينية، وبغير معنى الفن المدون: إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفات وأفعالا. وقيل: إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات))[9].

والعقائد الدينية هى الأحكام الشرعية التى يجب اعتقادها شرعا، ولا يقصد بها إلا ذلك، بخلاف الأحكام الشرعية العملية مثلا والتى يقصد بها العمل بمقتضاها ومحلها علم الفقه.

وهذا التعريف كما ترى لا ينطبق إلا على علم الكلام عند المتقدمين، لأنه لا يشمل العلم بالقضايا التى هى وسـائل

(١) تناول رينان ذلك بتوسع فى: ابن رشد والرشدية، (ص ١١٦ - ١٢١)، كما أكده بوضوح فى موضع سابق (ص ١٠٦).
(٢) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ب).
(٣) أ/د بدوى، تصديره لكتابه مذاهب الإسلاميين، (صفحاته دون ترقيم).
(٤) ابن عربى، الفتوحات، (٣٥/١).
(٥) راجع: الشيخ مصطفى عبد الرازق (ص ٢٦-٢٧). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٤٧/١).
(٦) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٥٤/١).
(٧) للتوسع بخصوص تعريفات علم الكلام راجع: ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤٣ - ١٤٩). - محمد عليان المرزوقى الشافعى، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٢٢ - ٢٣٨). - على رجب الصالحى، تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر، (ص ٣٣-٣٦). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٧ - ٢٧). - أ/د حسن محمود الشافعى، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣ - ٢٣). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٤٨ – ٥٣). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٢٣٥ - ٢٣٨). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقـدى إلى علـم الكلام، (ص ٧ - ١٣). - أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٥١ - ٥٧). - هـارى أ. ولفـسون، فلـسفة المتكلمين، (٣٧/١-٤٠)، وقد قدم مدخلا تاريخيا للمصطلح قبل الإسلام.
(٨) علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٣ - ٤).
(٩) الباجورى، شرح السنوسية، (ص ٩).

لإثبات العقائد، لأنها ليست عقائد دينية بذلك المعنى؛ لأنه لا يجب اعتقادها، ولا تؤخذ من الشرع، إذ يمكن إثبات العقائد بالأدلة السمعية فحسب[1].

فمنهج التصنيف الكلامى بناء على هذا التعريف لن يشمل المسائل العقلية التى هى وسائل لإثبات العقائد، والتى اشتهرت عند المتأخرين بالمقدمات والأمور العامة، كما أنه لن يشمل شبه المخالفين، إنما سيقتصر فحسب على ذلك العقائد بأدلتها اليقينية.

٢- وقد يعرف بأنه: ((علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه))[2]، ومع اقتراب هذا التعريف من التعريف الأول إلا أنه أضاف إلى منهج التصنيف فى علم الكلام تناول الشبه الكلامية ودفعها، وهو ما لم يتناوله منهج التصنيف الكلامى المبنى على التعريف الأول.

٣، ٤- وعرفه آخرون بأنه: ((علم يبحث فيه على قانون الإسلام عن ذات الله تعالى وصفاته وأحواله الممكنات فى المبدأ والمعاد. أو علم يعرف به أحوال الواجب وأحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد وأفعاله تعالى وأحكامه فى الدنيا والآخرة على قانون الإسلام. فيبحث عن ذاته تعالى بأنه موجود قديم مخالف للحوادث، وعن صفاته من حيث إنها واجبة للذات أو جائزة، قديمة أو حادثة كصفات الأفعال، إلى غير ذلك من التقسيمات. والمراد بأحوال الواجب: ما يعم صفاته الثبوتية كالوجود والسلبية كالقدم، وأفعاله فى الدنيا كإحداث العالم وفى الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما أيضا كوجوب بعث الرسل والثواب والعقاب، والمراد بأحوال الممكنات أحوالها التى تلحقها من حيث بدؤها وإعادتها واحتياجها إلى الواجب بذاته، والمراد بقانون الإسلام: القواعد التى تنبنى عليها الأحكام الشرعية، مثل كون القديم الأول مؤثرا بالاختيار، وكون الواحد تصدر عنه الكثرة... ويجوز أن يراد بقانون الإسلام الكتاب والسنة، فالمعنى أنه يجب أن يكون البحث عن تلك الأحوال مطابقا لما يستفاد من الشرع الشريف، بحيث لو أدى العقل إلى ما يخالفه لا يكون مقبولا، وهذان التعريفان منطبقان على كلام المتأخرين))[3]، وأثرهما على منهج التصنيف الكلامى واضح للغاية، وفى ضوئهما يتسع هذا المنهج ليشمل كل المباحث الكلامية التى تم استقدامها من الفلسفة، ليبدى فيها المتكلمون آرائهم بناء على قانون الإسلام.

ويمكن استخلاص أغراض علم الكلام من جملة التعريفات التى قدمها علماء الكلام، وذلك فيما يلى:

١) إثبات العقائد الدينية بإيراد البراهين على صحتها، والدفاع عنها ضد شبهات المخالفين.
٢) تحقيق الإيمان الجازم بالله تعالى ورسله بالاستناد إلى الأدلة القاطعة والبراهين الجلية.
٣) الفصل بين الحجة والشبهة، والتمييز بين السنة المأثورة والبدعة المحدثة.
٤) إرشاد المسترشد بإيضاح الحجة له، وإفحام المعاند بإقامة الحجة عليه.
٥) بناء العلوم الشرعية عليه بوصفه أساسا ومصدرا عطاء لها.
٦) تحصيل السعادة فى الدنيا والفوز فى الآخرة، وتلك هى الغاية النهائية لعلم الكلام[4].

إن هذه الأغراض ونحوها ينبغى أن تكون محل رعاية أى مصنف فى علم الكلام، مما سيؤثر قطعا فى منهجه فى التصنيف، فلا بد أن يراعى المصنف مثلا استخدام البراهين الصحيحة فى إثبات العقائد، ومراعاة الجواب عن شبهات المخالفين، وأن يبنى كلامه على السنة المأثورة...، وهكذا وكل ذلك له أثره الجلى فى منهج التصنيف الكلامى.

ويمكننا أن نعتبر القدرة على رد الشبه وعدم إثارتها أساسا من الأسس المهمة فى تكوين منهج التصنيف فى علم الكلام، ويستفاد هذا الأساس من كلام الإمام الشافعى رحمه الله تعالى فى تحريم النظر إلى علم الكلام فيما ذكره عنه الإمام السيوطى أن العلة عند الشافعى فى ذلك ما يخشى منه من إثارة الشبه والانجرار إلى البدع، فحرمه قياسا على تحريم النظر فى

(١) راجع: محمد عليان المرزوقى الشافعى، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٢٣ - ٢٢٥).
(٢) محمد عليان المرزوقى الشافعى، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٢٦).
(٣) محمد عليان المرزوقى الشافعى، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٢٩ - ٢٣٠) بتصرف واختصار.
(٤) أ/د محمد الأنور السنهوتى، مقدمة فى الفلسفة العامة، (ص ٢٤٠- ٢٤١)، وفى كتابه أيضا مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ٢٠ - ٢٦) باختصار.

المتشابه، حيث قال: ((حكمى فى أهل الكلام حكم عمر فى صبيغ))[1]. ولهذا فمن الضرورى أن تنتقد مناهج التـصنيف فى علم الكلام فى ضوء هذه العلة التى ذكرها السيوطى عن الإمام الشافعى، وقد وجه نحو هذا الاعتراض بالفعل إلى بعض أعمال الفخر الرازى، حيث يستوعب شبه الخصم، ثم يختصر فى الجواب عنها، مما قد يوقع القارئ فى براثين تلك الشبه دون أن يجـد الإجابة الشافية. ولهذا فإن هذه العلة التى نقلت عن الإمام الشافعى ينبغى أن تكون معيارا هاما عند التصنيف فى علم الكلام.

ب- موضوع علم الكلام: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، كبدن الإنسان لعلم الطـب، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض، وكالكلمات لعلم النحو فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء، أما مسائل أى علم فهى: المطالب التى يبرهن عليها فى العلم، ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها[2].

وقد تنوعت اتجاهات العلماء فى تحديد موضوع علم الكلام، وبناء عليه اختلفت مناهج التصنيف الكلامى عندهم:

١) فبعضهم يرى أن موضوعه: العقيدة الدينية.

٢) وبعضهم يذهب إلى أن موضوعه (ذات الله تعالى وأحكامه فى الدارين).

٣) أو موضوعه – فيما يراه آخرون – ذاته الله تعالى وذات رسله عليهم السلام.

٤) وبعضهم يرى أنه: الحكم الشرعى العلمى.

٥) ورآه بعضهم: أقسام الحكم العقلى وهى الوجوب والاستحالة والجواز بناء على قانون الإسلام.

٦) وبعضهم جعله: الموجود من حيث إثباته للعقائد الدينية بناء على قانون الإسلام.

٧) وبعضهم يراه: المعلوم من حيث إثبات العقائد الدينية.

٨) وبعضهم صير موضوعه: ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على موجودها.

وسوف نعرض فيما يلى لبعض هذه الاتجاهات بشىء من التفصيل، بما يوضح مدى تأثيرها المباشـر علـى منـاهج التصنيف فى علم الكلام، ويقاس فى ضوء ذلك تأثير بقية هذه الاتجاهات[3].

ففى بداية ظهور علم الكلام اتخذ معنى اصطلاحيا استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وصار الكلام: العلم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل، كان من المؤكد أن يكون موضوع علم العقيدة يدور حول قضايا العقائد الإيمانيـة بشكل عام، وفى الدين الإسلامى بشكل خاص، والتى تتضمن الأصول الأساسية لعقيدة الإسلامية: الإلهيـات (معرفـة الله وصفاته والإيمان بها) – النبوات (الإيمان برسل الله) – السمعيات (الإيمان بابعث والحساب والجزاء)[4].

وهذا هو الاتجاه العام الذى نراه عند كثير من المتكلمين، والذى فى ضوئه أتت مناهج التصنيف فى علم الكلام معبرة عنه من خلال هذه الأصول الثلاثة. ولكن هناك اتجاهات أخرى عند المتكلمين تغير معها موضوع علم الكلام، وتأثر بسبب ذلك منهج التصنيف الكلامى.

ويأتى على رأس ذلك الاتجاه الذى يمزج موضوع علم الكلام – بحسب التصور السابق - بموضوع علم الفلسفة، لكن باختلاف بينهما أنه فى علم الكلام يكون البحث فيه بناء على قواعد الإسلام، وفى ضوء أدلته. ويعبر عن ذلك الشريف الجرجانى حيث يقول: ((الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلاسفة))، ثم يعرض الجرجانى بعد ذلك لما يوضح موضوع علم الكلام بالاتجاه العام السابق، فيقول بعد ذلك: ((الكلام علم يبحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط

(١) السيوطى، صون المنطق، (ص ١٩).

(٢) الجرجانى، التعريفات، (ص ١٨٧، ٢١٢).

(٣) للتوسع بخصوص أغلب هذه الاتجاهات حول موضوع علم الكلام راجع: محمد عليان المرزوقى الشافعى، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٣١ - ٢٣٤). وانظر أيضا: أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ٢٧ - ٣٥). - على الربانى الگلبايگانى، ما هو علم الكلام، (ص ٢٧- ٣٠).

(٤) أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٦٠ - ٦١).

والميزان والثواب والعقاب، وقيل: الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب عن الأدلة))(1).

فمن خلال كلام الجرجانى السابق يتبين لنا التطور الذى حصل لعلم الكلام، والذى تحول فيه موضوع علم الكلام من القواعد الشرعية الاعتقادية إلى أن يكون موضوعه البحث فى ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات، لكن بناء على قانون الإسلام، وهذا القيد ضرورى ليفترق من خلاله علم الكلام عن العلم الإلهى عند الفلاسفة، وفى ضوء هذا التطور لموضوع علم الكلام تطور معه منهج التصنيف فيه لنرى المتكلمين المتأخرين يتناولون فيه من خلال مباحث الأمور العامة مباحث فلسفية محضة مبدين ما ترجح لديهم أنه رأى الإسلام فيها، لم يكن المتكلمون الأوائل يتعرضون لتلك المباحث بشكل مفصل.

ويذكر الإمام سعد الدين التفتازانى الدوافع التى دفعت المتكلمين إلى مزج موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة قائلا: ((ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا فى الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات))(2).

ويوضح لنا بعض العلماء المتأخرين هذا التطور رغم كون علم الكلام أو التوحيد منبثقا فى أساسه من تصنيف إسلامى محض مبنى على أساس (تصنيف الحكم) فيقول: ((اعلم أن الأحكام إما شرعية وإما غيرها، والشرعية المأخوذة من الشرع وهو الكتاب والسنة وما ينسب إليهما كالإجماع والقياس... وهى ثلاثة أقسام: عملية، وعلمية، وغيرهما، والعملية المتعلقة بكيفية العمل من حيث التكليف الشرعى، وتسمى فرعية، وأحكاما ظاهرية، والعلم بها هو علم الفقه، والعلمية التى قصد بها اعتقادها فقط، وتسمى اعتقادية وأصلية، ويصح تسميتها أحكاما باطنية لمقابلتها الظاهرية، والعلم بها هو علم التوحيد عند المتقدمين، ولما كثرت الاختلافات والشبه والضلالات بين الفرق الإسلامية حتى خاضوا فى القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لبسط أدلة تلك العقائد وتفصيلها، ودفع الشبه والضلالات الواردة عليها، وجعلوا المسائل المتعلقة بذلك من علم الكلام حتى قال السيد على المواقف وعبد الحكيم عليه: إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإثبات الحدوث، وصحة الإعادة للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء المحتاج إليها فى صحة إعادة الأجسام، بناء على أنها بجمع الأجزاء المتفرقة، وإنها مستلزمة لفناء هذا العالم المستلزم لجواز الخلاء، وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما فى اعتقاد كون صفاته متعددة موجودة فى ذاته))(3).

((وهناك بعض المتكلمين يذهبون إلى القول بأن المنطق جزء من علم الكلام، وذلك مثل الإيجى الذى يذهب فى كتابه المواقف(4) إلى أن موضوع الكلام هو ((المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا))، فجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادئ القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود داخلة عنده فى موضوع علم الكلام، ولعل ما يدعو المتكلمين مثل الإيجى إلى اعتبار المنطق جزء من الكلام هو أن مبادئ المنطق ليست فى ذاتها مخالفة للشرع أو العقل، وإن كانت مما استخرجه الفلاسفة أولا... وهناك طائفة أخرى من المتكلمين قالوا إن إثبات مسائل العقائد محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية، على أن هذا لا يعنى فى رأيهم أن المنطق جزء من الكلام بل المنطق علم على حدة، والمشهور بين أولئك المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة))(5).

ويؤكد الدكتور أبو ريان على أن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية(6)، ومن هنا يقول الجرجانى فى شرحه على الإيجى: ((إن مسائل علم الكلام إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع،

---

(1) الجرجانى، التعريفات، (ص ١٦٢ – ١٦٣).

(2) السعد التفتازانى، شرح العقائد النسفية (ص ١٤)، وراجع: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٥).

(3) محمد عليان المرزوقى الشافعى (ت ١٣٥٥ هـ)، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٢٢ - ٢٢٣).

(4) العضد الإيجى، المواقف، (ص ٧).

(5) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٦ – ٢٧) باختصار وتصرف يسير.

(6) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٢٥).

وإثبات الحدوث للأجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة، وجـواز الخـلاء، وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات))(١).

((وقيل: موضوع علم العقيدة: الوجود من حيث هو موجود باعتبار أنه يبحث فيه عن أحوال الموجود لإثبات العقائد الدينية، وإنما يمتاز عن العلم الإلهى الباحث عن أحوال الوجود المطلق باعتبار الغاية، لأن البحث فى الكلام على قواعد الشرع، وفى الإلهى على مقتضى العقل.

ويرى البعض أن موضوع علم العقيدة هو ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله، أى لا من حيث كونها جواهر وأعراضا))(٢).

ويطور العضد الإيجى موضوع علم الكلام تطويرا واسع المدى إذ يجعله ((المعلوم من حيث ما يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا))(٣)، فيوسع العضد من موضوع علم الكلام ليكون المعلوم من الحيثية التى ذكرها، ومن هنا يكون موضوع علم العقيدة أوسع من أن يحصر فيما ذكر المتقدمون من العلماء، وتظهر الصلة واضحة لكثير من المباحث الـتى قـد تبدو غير وثيقة الصلة بدراسة العقيدة، ولكن التحقيق أثبت أنها لازمة وضرورية فى دراستها كأحوال الممكنات التى يتوصل بها إلى ضرورة الإيمان بوجود واجب الوجود مثلا، فموضوع علم العقيدة – كما يطرحه العضد الإيجى – المعلومات من حيـث دلالتها على موجدها واجب الوجود، ومن حيث دلالتها على صفاته ونعوته الجلية، ومن حيث دلالتها على أفعاله الحكيمة، أى من حيث ما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة وجواز، لنصل من ذلك إلى واجب الوجود وصفاته وأفعاله(٤).

ثم يتعرض الإيجى بعد ذلك بالمناقشة لبعض آراء العلماء السابقين عليه بخصوص موضوع علـم الكـلام فيقـول: ((وقيل: هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم، وفى الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام، والثواب والعقاب، وفيه نظر من وجهين: الأول: أنه قد يبحث فيه عن غيرهـا كـالجواهر والأعراض، لا من حيث هى مستندة إليه تعالى... وليس ذلك من الأمور البينة بذاتها، فلا بد من بيانها فى علم، فإن بـين فى هذا العلم فهو من مسائله، أو فى علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعى، وأنه (اقرأ = وكلاهما) باطل اتفاقـا. الثـانى: أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا فى علم أعلى والقـسمان بـاطلان. وقيل: هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهى باعتبار، وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام، وفيه أيضا نظر مـن وجهين: الأول: أنه قد يبحث فيه عن المعدوم والحال (يعنى وليس هى موجودات)، وعن أمور لا باعتبار أنها موجـودة فى الخارج كالنظر والدليل. الثانى: قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل، وبهذا القدر لا يتميز العلم، كيف وكل يـدعى ذلك من أرباب علم الكلام...))(٥).

ويلخص د/ بدوى هذا التطور الذى حدث لمهمة علم الكلام فيقول: ((ويبدو أن النظر إلى مهمة علم الكلام قـد اختلف فى القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة، ففى المرحلة الأولى غلب النظـر إلى علـم الكلام على أنه علم تحصيلى، وليس مجرد دفاع، ويتبين هذا من التعريف الذى أورده أبو حيان التوحيدى فى كتابه ثمـرات العلوم قال: وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبـيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز... ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداء فى أصول الدين على أساس عقلى، ويتطرق من ذلك إلى البحث فى أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس

---

(١) نقله عنه: أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٢٦).

(٢) أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٦٤). محمد عليان المرزوقى الشافعى، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، (ص ٢٣١).

(٣) العضد الإيجى، المواقف، (ص ٧).

(٤) أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٦٣ - ٦٤).

(٥) العضد الإيجى، المواقف، (ص ٧ - ٨) باختصار وتصرف يسير. وقد تعرض الشيخ محمد عليان المرزوقى الشافعى، فى اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلـوم، (ص ٢٣١ - ٢٣٤) إلى الاختلاف فى موضوع علم الكلام.

فقط إلى مجرد نصرة العقيدة... فى القرون الثانى والثالث والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث فى فهم الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديد المعانى الغامضة التى وردت فى الكتاب والسنة (يعنى فى مقابل ما بعد القرن الرابع الذى اتخذ علم الكلام فيه موقفا الدفاع)... ونعتقد أن السبب فى توكيد جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التى قام بها الحنابلة ضد علم الكلام... وكان أبو الحسن الأشعرى من أوائل الذين ردوا على دعوى الحنابلة فى ذم علم الكلام والنهى عن الخوض فيه، إذ قد تعرض لهذه المسألة فى كتاب بعنوان رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام...))[1].

فى ضوء ما تقدم يتضح لنا ما حدث لعلم التوحيد من تطور فى موضوعه إلى أن أصبح علم الكلام بصورته المتأخرة بسبب ظهور الفرق والجدل الكلامى والفلسفة، والذى أثّر بدوره فى تطور مناهج التصنيف فيه فإنه ((لما حصل هذا الاختلاط بين موضوعات علم الكلام وموضوعات الفلسفة، خصوصا عند المتأخرين من المتكلمين، عرضت مشكلة تحديد موضوع علم الكلام، فقيل: هل يشمل الكلام مسائل الاعتقاد فقط بغية إثباتها، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات، فيدخل فى نطاق موضوعه ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات، وما يصطنعونه من فنون البحث العقلى والدليل المنطقى))[2].

فمتى قلنا إن موضوع علم الكلام: العقيدة الدينية فقط صار منهج التصنيف يتكلم عن الإيمان بالله وصفاته وأسمائه، ورسله وكتبه، وباليوم الآخر، ومتى قلنا: إن موضوعه الوجود مثلا، صار منهج التصنيف فيه يتناول مفهوم الوجود وصفات الموجودات ومقابل الموجود، من ثم تطرق علم الكلام إلى الجواهر والأعراض والوحدة والكثرة والمعدوم... إلخ، ومتى قلنا: إن موضوعه (المعلوم... إلخ) فلا بد أن يشمل منهج التصنيف فيه مباحث عن العلم ومفهومه ووسائله... إلخ. وهكذا كان لاختلاف العلماء حول موضوع علم الكلام أثر مباشر فى اختلافهم فى منهج التصنيف فيه.

ج- نشأة علم الكلام ومناهجه: لقد ظهرت بواكير الفكر الكلامى فى أواخر عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وكان هذا الظهور على يد جماعة خاضوا فى القدر والاستطاعة كمعبد بن خالد الجهنى، وغيلان بن مسلم الدمشقى، وجعد بن درهم، وهؤلاء هم القدرية الأولون الذين يعدون أسلاف المعتزلة، كما ظهر من ينفى عن الإنسان القدرة والاستطاعة، وينفى الصفات عن الله تعالى، وزعيمهم هو جهم بن صفوان، ويسمون بالجبرية أو المعطلة[3]. وقبل هؤلاء كانت فرقة الخوارج التى تكلمت فى حقيقة الإيمان والكفر والعلاقة بين الإيمان والعمل وغير ذلك من المسائل، على أن المتكلمين الأوائل فى العهد الأموى كانوا على معرفة بالفلسفة اليونانية عامة، وإن لم تشع الفلسفة المشائية التى كان لها السيطرة فيما بعد، فكتابات أمثال أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما تدل على معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ومصطلحاتها، وذلك قبل حركة الترجمة الرسمية التى بدأت فى عهد الدولة العباسية، ومما يمكن القول معه بأن بيئة الفرق الكلامية شاطرت بيئة المترجمين فى وضع دعائم الدراسات العقلية فى الفلسفة الإسلامية[4].

ولم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة، ولا نتيجة سبب بعينه، بل مر بأدوار مختلفة، وتأثر بأسباب وعوامل عدة ومتضامنة، وتصعد نشأته إلى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى، حيث بدأ فى صورة مشاكل كلامية متفرقة أملتها ظروف خاصة، ثم أخذ فى تنسيقها وتنظيمها إلى أن أضحت فى أوائل القرن الثالث علما له منهجه وموضوعه[5].

والحقيقة أنه ((لم ينشأ علم الكلام فى الإسلام نتيجة سبب بعينه... فهناك عوامل منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها: ١- كالخلاف حول بعض النصوص الدينية مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر فى تفسير العقائد، والخوض فى مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول. ٢- والخلاف السياسى الحادث حول مسألة الإمامة، وهو الخلاف الذى أدى إلى ظهور الفرق، وهو وإن كان سياسيا فى منشئه، إلا أنه تطور فأصبح متعلقا بالعقائد. وهناك عوامل وافدة من خارج

(١) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ١٣ - ١٥) باختصار وتصرف.

(٢) انظر: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٥).

(٣) انظر بخصوص الجبرية ونشأتهم وأهم آراؤهم: الشهرستانى، الملل والنحل (٨٥/١ – ٩١).

(٤) راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٢ - ٩٥).

(٥) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٠/٢). أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٥٧ - ٥٨).

الجماعة الإسلامية، وذلك مثل: ٣- التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، مما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه. ٤- ومثل حركة الترجمة التى ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، ووجود نشاط فكرى هائل امتد أثره فيما امتد إليه إلى علم الكلام...))[١].

وممن كان لهم أثر بالغ فى نشأة الفكر الفلسفى والفرق الإسلامية: الإمام محمد بن الحنفية، حيث ساهمت المرويات عنه فى نشأة الفكر الفلسفى الإسلامى، كما كان لها أثرها فى نشأة عدة فرق[٢].

ولقد كانت للعوامل اللغوية والسياسية أثرها فى تكون بعض الفرق الكلامية[٣]، وفى حركة التصنيف، فقد كان هناك أمثال ابن المقفع أخذوا يترجمون كتب الزنادقة والملحدين، فأمر الخليفة المهدى علماء الجدل من المتكلمين بتصنيف الكتب فى الرد عليهم[٤]. وقد قيل: إن الفلسفة المشائية جلبت إلى العالم الإسلامى لتدعيم طرز معينة من السياسة، والفارابى مثال صادق على هذا[٥].

هذه باختصار وإجمال هى عوامل نشأة علم الكلام الإسلامى[٦]، والتى - منفردة أو مجتمعة - قد أثرت تأثيرا مباشرا فى حركة التصنيف فى علم الكلام وفى مناهجه:

فالعامل الأول: ترتب عليه الكلام فى التشبيه والتجسيم والجهة والتأويل والأسماء والصفات... إلخ من المسائل الكلامية التى تناولها علم الكلام إما فى مصنفاته العامة أو فى رسائل مفردة لبعض هذه المسائل.

والعامل الثانى: الخلاف السياسى ومشكلة الإمامة، حيث صارت هذه المشكلة جزءا من علم الكلام، وإن كانت مسألة فقهية بالأصالة اهتم ا فقهاء السنة فى علم فقهى مستقل هو علم الأحكام السلطانية، لكن الجدل الكلامى حول مسألة الإمامة بين الفرق دفع ذه المسألة دفعا لأن تقحم على علم الكلام وتذكر فى مصنفاته، حيث اعتبرها الشيعة من أصول العقيدة عندهم، مما دفع أهل السنة إلى الرد عليهم.

وتعتبر الفرق الدينية المهد الأول لعلم الكلام، وهى تقوم فى أغلبها على أساس سياسى، فقد كانت الإمامة أو الخلافة أهم مسألة اشتد فيها الخلاف[٧] وتكون حولها أهم الفرق من: خوارج[٨]، وشيعة[٩]، ومرجئة[١٠]، ((فمشكلة الإمامة ولو أ ا

---

(١)انظر: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٦-٧) باختصار يسير.

(٢)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٢٩/١).

(٣)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٢٤/١ – ٢٢٦).

(٤)أ/د عبد القادر محمود، دراسات فى الفلسفة، (ص ٣١).

(٥)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٢٥/١).

(٦) لمزيد من التوسع حول نشأة علم الكلام والعوامل الداخلية والخارجية المؤثرة فيه، انظر: أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٧٧ - ١٢٠). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٣٧ - ٤٧). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ١١١ - ٢٢١). - هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (٣٧/١ - ١١٣) والذى قدم فيها تحليلا لمصطلح الكلام ونشأته وتطوره وقدم من خلالها رؤيته لنشأة علم الكلام وتطوره، ثم تناول المؤثرات الخارجية (١١٥/١-١٣٣). على أنه بطول الكتاب ومن خلال النظريات الكلامية الست التى تناولها (مشكلة الصفات، والقرآن، وخلق العالم، والمذهب الذرى، والعلية، الجبر والاختيار) يهتم للغاية بالتأريخ للمشكلة قبل الكلام الإسلامى، ثم أثر ذلك على الكلام الإسلامى، ثم يتابع تطور الفكرة فيه، مقارنا لها بتطوره فى الكلام غير الإسلامى. - أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٤٦- ١٠٩). - على الربانى الكُلْبايكانى، ما هو علم الكلام، (ص ٦٧-٨٢).

(٧) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٠/٢).

(٨)وللاستزادة بخصوص الخوارج ونشأ م وأهم أفكارهم وآرائهم: - الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٨٦ – ١٣١). – الشهرستانى، الملل والنحل (١١٤/١ - ١٣٨). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٢٢٩/١ – ٢٣٣). - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص ٢٥ - ٧٦). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ١١٧ - ١٣٩). - أ/د عبد اللطيف محمد العبد، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٨٦ - ١٨٩). - أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ١٦٩-١٩٥).

(٩)وللاستزادة بخصوص الشيعة ونشأ م وأهم أفكارهم وآرائهم: - الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٥-٨٥). – الشهرستانى، الملل والنحل (١٤٦/١ - ١٩٨). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ا لمد الثانى كله والذى خصه للكلام عنهم. - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص ٧٧-١٣٦). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٦٧-١١٥).

(١٠)وللاستزادة بخصوص المرجئة ونشأ م وأهم أفكارهم وآرائهم: - الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ١٣٢ – ١٥٤). – الشهرستانى، الملل والنحل (١٣٩/١ - ١٤٦). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٢٢٩/١، ٢٤١-٢٤٣).- أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه،

ليس داخلة فى نطاق العقائد عند أهل السنة، إلا أنهم لما احتاجوا إلى الرد على الشيعة فيها أدرجوا البحث فيها فى كتبهم الكلامية، وهذه المشكلة كانت أول مشكلة اختلف المسلمون حولها بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم مباشرة، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها، فهى من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق))[1].

وقد ظهر فى ظل ذلك ثلاث جماعات كبرى أسهمت إسهاما كبيرا فى تكوين علم الكلام وهى: السلف، والمعتزلة، والأشاعرة[2]. وهنا سنجد أن العوامل السياسية أثرت بشكل مباشر على منهج التصنيف فى علم الكلام، وقد كان للخلاف بأسبابه المتنوعة أثره الواضحة بالخلاف بين المتكلمين[3].

والعامل الثالث: التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، وبما كان لديهم من أفكار وثقافات[4]، مما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه، كان له أثره الواضح فى مصنفات علم الكلام من خلال الشبهات التى أثارها أهل الأمم، والرد عليها، مما أسهم فى تطوير مناهج التصنيف فى علم الكلام، ومن تلك المسائل مسألة القدر، وحرية الإرادة، والتجسيم.

((هذا وقد قام صراع بين عقائد الإسلام وعقائد أهل الكتاب لما بين هذه وتلك من اختلافات، وقد لخص لنا ابن حزم أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق بين العقائد اليهودية والعقائد الإسلامية، فاتفقوا على الإقرار بالتوحيد، ثم النبوة، وبآيات الأنبياء، وبنزول الكتب من عند الله، إلا أنهم خالفوا المسلمين فى بعض الأنبياء دون بعض، فلا يعترفون بنبوة عيسى ولا نبوة النبى صلى الله عليه وسلم. أما النزاع بين العقائد المسيحية والعقائد الإسلامية فقد ذكر الشيخ رحمة الله الهندى أنه يدور حول خمس مسائل: التحريف، والنسخ، والتثليث، وحقية القرآن، ونبوة سيدنا محمد))[5]، وسوف نجد لهذه المسائل التى أثيرت فى الجدل الكلامى مع اليهود والنصارى صداها الواضح على مناهج التصنيف فى علم الكلام، فمن الجدل مع اليهود ثار البحث حول حقيقة النبوة وحقيقة الشريعة، كما كان لهم تأثيرهم على مسألة الإمامة عند الشيعة، ومن الجدل مع النصارى ثار البحث حول طبيعة المسيح، وخلق القرآن حيث أرادوا أن يبنوا على قدم كلمة الله قدم المسيح، كما كان الجدل معهم أحد أسباب إثارة موضوع القدر، وبحث علاقة الذات بالصفات إلى غير ذلك من مسائل[6].

كما أن الجدل معهم قد أثر من جانب آخر وهو ظهور الحاجة إلى الاطلاع على المنطق اليونانى والاستعانة به فى هذا الجدل الدائر مع أهل الكتاب الذين كانت ثقافتهم فلسفية يونانية، فكان ذلك من أسباب وجود علم الكلام العقلى باعتباره العلم المدافع عن العقائد الإسلامية بالحجج العقلية[7].

فقد ((كان تسامح المسلمين فى حياتهم مع اليهود والنصارى هو التسامح الذى لم يسمع بمثله فى العصور الوسطى سببا فى أن لحق بمباحث علم الكلام شىء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل، ولم تكن نشأة هذا العلم من جانب المتكلمين، ذلك أن النوبختى وهو مؤلف أول كتاب له شأن فى الآراء والديانات كان من نقلة كتب اليونان إلى لسان العرب...))[8].

(ص ١٤٣ - ١٥٢).

(١) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ج).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٣٠).

(٣) قدم أ/د على عبد الفتاح المغربى، فى بحثه (حقيقة الخلاف بين المتكلمين) دراسة لمعنى الخلاف الكلامى وبدايته وتطوره، ومظاهره، وأسبابه.

(٤) اعتنى أ/د محمد إبراهيم الفيومى، فى دراسته القيمة (فى الفكر الدينى الجاهلى) بالكشف عن ذلك، ليس عند العرب فقط كما قد يوهم العنوان، لكنه تناول الثقافات الهلينية، واليهودية، والنصرانية، والصابئة، والمجوسية، وأخيرا الوثنية العربية، وما كانت عليه هذه الثقافات من أهم الآراء والمواقف الفكرية.

(٥)انظر: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢١- ٢٢) باختصار وتصرف يسير.

(٦) انظر بخصوص الجدل مع أهل الكتاب وأصحاب الملل والديانات وأثره فى نشأة علم الكلام وتطوره: أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ١٨٥ - ٢١٠). هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (ص ١١٥ - ١٣٣)، وقد أشار إلى أن كل المؤرخين عموما يشيرون إلى هذه التأثيرات، وإن كان بعضهم قد نفى ذلك خاصة عند المتكلمين الأوائل.

(٧)راجع: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٢).

(٨) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، (١/٣٦٦).

كما كان هناك صراع بين عقائد الإسلام والفكر الدينى الشرقى القديم كعقائد الفرس الوثنية كالمجوسية والمانوية والزرادشتية[١]، وهى ديانات شرك ووثنية فكان لا بد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوى الخبرة بالمنطق وبراهينه للرد عليهم، وهو ما فعله المعتزلة الذين كانت بينهم وبين المجوس مجادلات معروفة. وقد أدى هذا كله إلى إرساء قواعد علم الكلام، وإظهار وجه الحاجة إليه عند المسلمين بوضوح[٢].

والعامل الرابع: حركة الترجمة التى ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين بمسائلها وأدواتها ومشكلاتها، كل ذلك بدوره أدى إلى حركة فكرية هائلة، لم يستنكف المتكلمون المسلمون فيها أن يستفيدوا مما قدمته الفلسفة اليونانية من أدوات عقلية تعين على البحث العقلى الصحيح، وإن كانت النتائج التى وصل إليها علماء الكلام جد مختلفة عن نتائج الفلاسفة، لأنهم لم يعتمدوا العقل وحده كما فعل الفلاسفة، بل اعتمد المتكلمون العقل كأداة فحسب لفهم النقل، والتعمق فيه، وقد أثر كل هذا بصورة واضحة على التصنيف فى علم الكلام ومناهجه[٣].

لقد كانت الترجمة ((من العوامل التى أدت إلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسى، وأعانت على تحديد مسائله، وتعميق مباحثه، ودقة مناهجه... وكان من نتائج ذلك أن اصطنع المتكلمون المنطق اليونانى أداة لهم، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية، وبعض موضوعات الفلسفة مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة، ثم خاضوا فى مسائل هى أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد كالبحث فى الجوهر والأعراض وأحكامها، وطبائع الموجودات، وغير ذلك من مسائل قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلى... وكان المعتزلة من المتكلمين هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة))[٤].

ويؤرخ آدم ميتز لنهاية تطور علم الكلام فى أوائل القرن الخامس بحادثة معينة هى إصدار الاعتقاد القادرى، فيقول: ((وكانت الحكومة فى أوائل القرن الخامس الهجرى تتدخل نوعا من التدخل الرسمى لفض المنازعات المذهبية، ففى عام ٤٠٨ هـ أصدر الخليفة القادر العباسى كتابا ضد المعتزلة... وصدر فى بغداد كتاب آخر سمى الاعتقاد القادرى وذلك فى سنة ٤٣٣ هـ وقرئ فى الدواوين، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر، وكان هذا أول اعتقاد رسمى يعلنه الخليفة (سبقه إعلان آخر معتزلى على يد المأمون)، وكان معنى ذلك نهاية تطور علم الكلام، ويستطيع الرجل الثاقب النظر أن يتبين فى كل كلمة من هذا الاعتقاد جراثيم المنازعات التى مضت عليها قرون...))[٥]، ثم أورد نص الاعتقاد القادرى بتمامه.

والمقصود بنهاية التطور - على ما يظهر - عدم ظهور مذاهب جديدة، واستقرار المذاهب الكبرى التى نشأت، بل وبداية ذبول بعضها تمهيدا إلى اختفائها كمذهب مستقل مثلما حدث للمعتزلة.

أما عن مناهج علم الكلام وتطورها[٦]: فمن الممكن التأريخ لمناهج علم الكلام من أكثر من وجهة أو مدخل، فيمكن النظر إلى مناهجهم من حيث الموقف الكلامى، كما يمكن النظر إليها من حيث المدخل التاريخى.

أما بخصوص الوجهة الأولى فيرى أحد كبار الباحثين[٧] أن هناك عدة مناهج للمتكلمين اتبعوها فى تأييد موقفهم منها:

١) طريقة البرهان الكلامى، حيث يتسلم مقدمات من خصومهم، ويستنتج منها نتائج، وتسمى هذه الطريقة:

---

(١) اعتنى بالوقوف عند هذا الصراع: أ/د على عبد الفتاح المغربى فى دراسته (الفكرالدينى الشرقى القديم وموقف المتكلمين)، حيث تناول فى القسم الأول من الدراسة آراء الفرق الشرقية القديمة، وفى القسم الثانى وضح الصلة بين الفكر الشرقى القديم وبين الفكر الإسلامى، وختم دراسته فى القسم الثالث ببيان موقف المتكلمين المسلمين من هذا الفكر.

(٢)راجع: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٢-٢٣).

(٣) للتوسع بخصوص أثر الترجمة على تطور علم الكلام: أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ٢١١- ٢١٣).

(٤)انظر: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٢٣ - ٢٤).

(٥) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، (٣٦٣/١).

(٦) لمزيد من التوسع حول مناهج البحث والاستدلال الكلامية راجع: أ/د حسن محمود الشافعى، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣١ - ٢٠٦). - على الربانى الكُلْبايكانى، ما هو علم الكلام، (ص ٤٥-٥٤).

(٧)أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢١٨ – ٢١٩).

التمانع، أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم، وفى ذلك يذكر الإمام الغزالى أن المتكلمين ((اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا))(١)، ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم، ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها. لكن يرى الغزالى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح فى إقناع غير المسلم أو الجدلى الذى لا يسلم بغير البديهيات، بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية.

٢) طريقة التأويل: حيث يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التى يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأى الذى يريد أن يضعه، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة. وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق.

٣) طريقة التفويض: وهو ترك الأمر لله، واعتبار أن المسائل التى يبحثها المتكلمون فوق طور العقل، وهو مذهب السلف، وإليه مال الكثير من الأئمة، وممن نصره ابن خلدون، وقد ذكرنا كلامه بطوله فى محله(٢).

أما من الناحية التاريخية فيمكن التأريخ لمنهج علم الكلام فيما يلى:

١- منهج الصدر الأول: ((لقد كان رجال الصدر الأول فى كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلى للنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التأويل التى تجعل للنص ظاهرا وباطنا، ويقنعون بالاستمداد المباشر من ظاهر النصوص، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين))(٣). وفى ذلك يقول ابن عبد البر: ((تناظر القوم وتجادلوا فى الفقه، ونهوا عن الجدال فى الاعتقاد))، ثم يقول فى موضع آخر: ((ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال فى الله جل ثناؤه وفى صفاته وأسمائه، وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه، والتناظر لأنه علم يحتاج إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت الأمة عليه، وليس كمثله شىء، فيدرك بقياس أو إنعام نظر، وقد نهينا عن التفكر فى الله، وأمرنا بالتفكر فى خلقه الدال عليه))، وعلى هذا الرأى أيضا ابن تيمية وابن خلدون، الذى يرى أن المسلمين فى الصدر الأول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو الوحى(٤).

وهذا المنهج سنجده يتمثل فيما قدمه علماء الحديث من مصنفات تتناول الآثار التى تتعلق بموضوعات العقيدة، ككتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل، والتوحيد لابن خزيمة... إلخ.

٢- منهج علم الكلام فى نشأته: ((حينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة، هكذا نشأ علم الكلام المسيحى، وكذلك علم الكلام الإسلامى، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة فى استخدام أسلوب التبرير العقلى لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات))(٥).

وإذا كانت أصول المعتزلة وجدت فى الصدر الإسلامى، فيمكن القول بأن نشأة علم الكلام تعد إسلامية بحتة، ولو أن المشاكل التى تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل، وناقشوها بنفس الأسلوب، والعصر الأموى لم يكن عصر نقل أو ترجمة، وإن كانت عملية التأثير والتأثر قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الإسلامية(٦).

ومع بدء حركة الترجمة فى العصر العباسى، وتطور المواقف الكلامية، أخذ علم الكلام فى مرحلة جديدة، ويمكن أن

(١) الغزالى، المنقذ من الضلال، (ص ٩٢-٩٣).
(٢) انظر هنا: (ص ٣٢٨).
(٣) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤).
(٤) نقله عنهم: أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤٢)، وقد ذكرنا كلام ابن خلدون تفصيلا فى محله.
(٥) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤).
(٦) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٥١).

نعد من نماذج هذه الفترة: مصنفات الأشعرى ومتقدمى أصحابه وأتباعه – إمام الحرمين – الغزالى – الباقلانى - شعب الإيمان للحليمى – مصنفات البيهقى كالأسماء والصفات، وشعب الإيمان، والاعتقاد.

وتمتاز هذه المرحلة بالاستناد الكامل إلى التصديق بالعقائد والتسليم لها ابتداء، ثم محاولة إثباتها بعد ذلك بدليل العقل.

٣- منهج علم الكلام العقلى: ((ولما ظهر قصور هذا المنهج (منهج علم الكلام فى نشأته) فى حق من لا يسلم بالعقيدة أصلا، وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الإيمان، بل تبدأ من نقطة الصفر، ولا تسلم إلا بقواعد المنطق الأساسية، لهذا كان لا بد من أن تتطور المواقف الكلامية، ويتعدل أسلوبها لكى تلتقى مع النظرة الفلسفية، وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلى لمفاهيم الدين وقضاياه. ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء، وقد تمثل هذا الاتجاه فى مواقف المعتزلة المتأخرين، وفى كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال فى كتاب المواقف لعضد الدين الإيجى))[1].

وقد سبقت الإشارة[2] إلى أثر الجدال مع أهل العقائد الأخرى على الفكر الإسلامى عند الكلام عن مدى أصالة الفلسفة الإسلامية، وأن أصحاب العقائد الأخرى كانوا يشترطون على المسلمين ألا يجادلوهم بأدلة الكتاب والسنة، ((ويدل ذلك على أن مجادلة علماء الكلام لغير المسلمين قد ألزمتهم باتباع منهج يكون ملائما لتفنيد الأدلة والشبهات التى يوردها هؤلاء على الإسلام، وعقائده وشرائعه، وكان هذا المنهج معتمدا فى أسسه على استخدام الدليل العقلى))[3].

ولا يعنى هذا أن المتكلمين أهملوا النظر فى الكتاب والسنة، بل على العكس فقد أدى المنهج العقلى الذى لجأوا إليه إلى إمعان النظر فى النصوص الشرعية ((ليستخلصوا منها ما يعينهم على تحقيق غايتهم، مع صياغة ما يتوصلون إليه من أفكار أو قضايا أو أدلة بالطريقة التى يمكنهم إحداث التأثير فى مخالفيهم، وتوصل المتكلمون من قرائتهم للنصوص إلى معان لا نجدها لدى السابقين عليهم، لعدم الحاجة إليها، لأن التوصل إلى مثلها كان يحتاج إلى ظروف مماثلة لهذه الظروف التى نشأت فيها عندهم، واستخدم المتكلمون لهذه المعانى الجديدة عبارات وألفاظا محدثة؛ لأن الحاجة اشتدت بهم إلى ذلك عند حدوث أبواب الخلاف، وعند اختلاط كثير من الملحدين بأهل الإسلام، وقد فعل الفقهاء وأهل الأدب مثله، فكيف يعاب ذلك على المتكلمين، الذين وصلوا بلطيف النظر إلى معان لطيفة احتيج فيها إلى ألفاظ مشاكلة لها))[4].

فهذه الحركة الجدلية والكلامية قد تركت آثارها على علم الكلام، ومن هنا بدأت تظهر مصطلحات الفلسفة فى كلامهم، وتم ذلك أولا على يد المعتزلة، ثم انتقل إلى كتب الأشاعرة، وخاصة عند متأخريهم الذين توغلوا فى مخالطة كتب الفلسفة، وهكذا وجدنا الكلاميين يتحدثون عن الهيولى والجوهر والعرض والكمون والطفرة...، ونحو ذلك من المصطلحات التى يستعملها الفلاسفة، بل وجدنا الكلاميين يستمدون من الفلسفة أدلة يستخدمونها فى البرهنة على أصول العقيدة الإسلامية، كوجود الله الذى استدلوا له بعدد من الأدلة الفلسفية كدليل الجوهر الفرد، ودليل التناهى.

ولهذا النظر العقلى والتأمل الفكرى الذى امتاز به علم الكلام – خاصة عند المتأخرين – كانت الدعوة إلى جعله فرعا من فروع الفلسفة الإسلامية[5].

ويمكن أن نجمل سمات منهج البحث والاستدلال الكلامى الإسلامى فيما يلى[6]:

١- موضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية.

---

(١) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤).
(٢) انظر هنا: (ص ١٥٥).
(٣) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٥٢ – ١٥٣).
(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٥٣ – ١٥٤).
(٥) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٥٤ – ١٥٦) باختصار.
(٦) للتوسع انظر: أ/د حسن محمود الشافعى، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ١٣٧- ٢٠٦، ٢٢٣ - ٢٢٩). أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ٩٣ - ١٠٩).

٢- يقرر أكثر المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين – خاصة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة – أن الدليل العقلى مقبول فى مسائل العقائد إلى جانب الدليل النقلى، ويوجب أكثرهم النظر العقلى، على خلاف بينهم فى طريق إيجابه، فيرى أهل السنة أن طريق إيجابه الشرع، فالنظر العقلى واجب بالشرع، والنصوص الشرعية متواترة فى هذا الصدد(١).

٣- وبناء عليه يمكن القول بأن الاعتداد بالعقل هو طابع عام للفكر الكلامى الإسلامى، ما عدا طوائف الحشوية وأدعياء السلفية.

٤- أن الفكر الكلامى الإسلامى لا يقوم على العقل وحده، وإنما هو يتردد بين قطبى العقل والنقل، وإن تفاوتت مناهج المتكلمين اقترابا وبعدا من كل من هما، فالدليل السمعى عند المعتزلة مثلا يشمل القرآن والإجماع والخبر المجمع عليه (= المتواتر)، دون خبر الآحاد، الذى يأخذ به الأشعرية مطلقا إذا صح سنده فى فروع العقائد دون أصولها، أما فى أصول العقائد فلا بد أن يوافق خبر الآحاد القرآنَ والإجماع ودلالات العقل القطعية.

٥- مال الفكر الأشعرى المتأخر بعد الغزالى – خاصة عند الفخر الرازى (ت ٦٠٦ هـ)، والآمدى (ت ٦٣١ هـ) ومن تبعهما - إلى الدليل العقلى أكثر على حساب الدليل النقلى، ففقد علم الكلام ما حرص عليه متقدمو المتكلمين من أهل السنة من التوازن بين العقل والنقل.

٦- أن علم الكلام فى طوره الثالث – فيما يراه العديد من الباحثين - اقترب من الفلسفة، وصار موضوعه الموجود بإطلاق، ممكنا كان أو واجبا، وتطلع المتكلمون إلى بناء نظرة شاملة للكون لكن من وجهة نظر إسلامية.

٧- وبالإضافة إلى استخدام الأدوات المنهجية التقليدية المستمدة من المجال الفقهى، فقد استخدم المتكلمون – خاصة المتأخرين منهم – المنطق الصورى للاستدلال وعرض الأفكار، وقد كان استخدامهم له كوسيلة منهجية، وقد أدى هذا التطور المنهجى إلى أزمة منهجية كبيرة فى مجال علم الكلام وأصول الفقه معروفة لدى الدارسين.

<u>وفى سعى المتكلمين للبحث عن الحق، ودفع شبه الخصوم اتخذوا خلاله منهجا كلاميا محددا يمكن إجماله فيما يلى:</u>

١) الاعتماد على العقل والنقل، حيث اتفق الكل وجوب النظر وإن اختلفوا فى طريق وجوبه هل هو بالشرع أم بالعقل، كما اتفقوا على عدم تعارضهما، وإن اختلفوا فى طريق الجمع بينهما.

٢) الحق لا ينال إلا بالدليل، وهو إما عقلى محض، أو نقلى محض، أو مركب منهما.

٣) الدليل العقلى هو ما لا يستند على السمع أصلا، وله صور عند المتكلمين منها: قياس الغائب على الشاهد - قياس الأولى (كل كمال ثبت للممكن فالواجب القديم أولى) - قياس الإحراج (عند تحتم الاختيار بين دليلين كلاهما مكروه، فيختار أحدهما لإفحام الخصم، وهو قياس جدلى) - التلازم (أن يلزم من وجود الشىء وجود شىء آخر) - الإلزام (إلزام الخصم لوازم قوله، واختلف فيه: هل لازم المذهب مذهب، أم لازم المذهب ليس بمذهب) - الاستدلال بالآيات الكونية - الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه - ما لا دليل عليه يجب نفيه - استخدام المنهج الجدلى (استقصاء كل الفروض الممكنة وردها بما لا يدع للخصم حجة يستند عليها).

٤) الاهتمام بوضع المصطلحات الكلامية الخاصة بهم، وتحديد المفاهيم بناء على مذهبهم الكلامى، ومن الملاحظ أن المعانى الاصطلاحية تختلف بين المتكلمين والفلاسفة مما يؤكد استقلال كل علم بمعانيه الاصطلاحية، وإن اشتركوا فى ألفاظ المصطلحات نفسها.

٥) <u>أما مواقفهم من الدليل النقلى</u>: فمتعددة فمنهم من رفض التأويل تماما وأخذ بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا، ومنهم من توسع فى التأويل، ومنهم من رد الدليل النقلى، ومنهم من توسط وجمع بين الدليلين العقلى والنقلى، كما أن هناك

(١) انظر بخصوص مشروعية النظر العقلى: أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام. - أ/د يحيى هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، (ص ١٨-٣٦).- أ/د على عبد الفتاح المغربى، دراسات عقلية وروحية فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٧٥-١٠٩) حيث تناول المسألة بالتفصيل مع ذكر الخلاف فيها. ويكاد لا يخلو كتاب للمتكلمين من تعرض لهذه المسألة المنهجية الرئيسية، وكثيرا ما تكون من أوائل المسائل التى يتعرضون لها فى المقدمات.

خلاف بين المتكلمين فى حجية الأخبار[١].

وبنظرة عامة على مناهج المتكلمين فسنرى حرص جمهور المصنفين فى علم الكلام - خاصة المتأخرين منهم - علـى تقديم الدليل العقلى على الدليل النقلى، على أساس أنه لا يعرف النقل إلا بالعقل، وأن العقل يأتى أولا وبه تعـرف صـحة النقل، وأن النقل إنما يستدل به عند من يؤمن به ويسلم بصحته[٢].

والذى نراه أن القرآن خوطب به المؤمن وغير المؤمن ولهذا فإنه دليل للعقائد الإسلامية مطلقا يصلح لخطاب الجميع.

كما أن المتتبع لسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وطريقته فى دعوة الكفار إلى الإسلام يرى أنه صلى الله عليه وسـلم إنما خاطبهم بالدليل السمعى دائما، ذلك الدليل السمعى الذى حثهم دائما على إعمال عقولهم فيه وفيما حـولهم وفيمـا توارثوه من عقائد باطلة.

ولهذا نرى أن السنة تقتضى البدء أولا بالدليل النقلى، ولا مانع بعد ذلك من إيراد الدليل العقلى. ولعل هذا هو مـا انتهى إليه الفخر الرازى بعد رحلته الطويلة مع علوم المعقولات حيث رأى أن طريقة القرآن أفضل وأقوى بلا شك[٣]، ومع كون الإمام المحقق سعد الدين التفتازانى أحد أهم العلماء الذين تكلموا فى علم الكلام على طريقة المتأخرين، إلا أنه أكد على أهمية المنهج القرآنى فى مجال العقيدة، ويقول فى ذلك: ((وقد شاع فى الكتاب الإلهى الإرشاد إلى الاستدلال بالآفاق والأنفس بذوا ا وصفا ا لإمكا ا وحدوثها لأنه الظاهر فى نظر الكل النافع للجمهور، والاستكثار فيه ربما يفضى إلى اليقين، والتأمـل فيه إلى أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنيا مطلقا موصوفا بصفات الكمال منـزها عن الزوال))[٤]. وممن نجده قد سـار على هذه الطريقة من المتأخرين فى بداية عصر النهضة الإسلامية: الشيخ أحمد الحملاوى[٥]، وذلك فى رسـالته: ((قواعـد التأييد فى عقائد التوحيد)).

بينما نرى اتجاها لدى بعض الباحثين يوجه نقدا لمناهج المتكلمين، ويرى أن منهج الكندى وابن رشد فى كـثير مـن المسائل هو منهج القرآن الكريم، فى حين أن المتكلمين أشاعرة أم معتزلة اتبعوا منهجا فلسفيا أقل وضوحا وقوة، وإنما كـان منهجهم منهجا واهيا لأنه كان منهج جدل، لا منهج إقناع، والمنهج الخاطئ يؤدى إلى نتائج خاطئة، وربما كانت أهم هـذه النتائج هى أن طرق المتكلمين فى البرهنة على العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع[٦].

ومن الممكن القول بأن أشهر نقد وجه للمنهج الكلامى هو نقد ابن رشد له - وقد سبق التعرض له أثنـاء الكـلام على منهج التصنيف الفلسفى عنده - ويقوم هذا النقد على أن منهج المتكلمين جدلى، وليس برهانى[٧].

٦) <u>العربية موقف كلامى وليس لغويا فحسب:</u> المراد بأن العربية موقف كلامى أن من سيفعل ذلك لن يقدم مفهوما ميتافيزيقيا يقوم على أسس عقلية فحسب كما يفعل الفلاسفة وبعض المتكلمين الموغلين فى المعقولات، ولن يقدم مفهومـا كلاميا عقليا يلتزم فقط بالإطار الإسلامى للمجال العقلى كما يفعله كثير من المتكلمين المسلمين، لكنه سيضيف إلى ذاك الموقف العقلى موقفا لغويا عربيا يبنى عليه مفهومه الكلامى.

وهناك فرق واسع بين الموقفين، فالموقف الميتافيزيقى الفلسفى أو الكلامى العقلى التقليدى يقدم مفهوما عقليا مجردا لا

---

(١) للتوسع راجع: أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ١٧-٤٥).

(٢)يقول الإمام الفخر الرازى فى هذا الشأن: ((الدليل إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو موجود، أو كلها نقلية وهذا محـال؛ لأن إحـدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، أو بعضها عقلى وبعضها نقلى، وذلك موجود...))، انظر: معالم أصول الدين (ص ٢٣)، وراجع أيضا: مقدمة الاقتصاد فى الاعتقاد (ص ٣-٤).

(٣) انظر هنا: (ص ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٢).

(٤)التهذيب (ص ٧٧).

(٥)أحد علماء الأزهر الشريف، وأستاذ العلوم العربية بدار العلوم، وناظر مدرسة المرحوم عثمان ماهر باشا، ومن مؤلفاته الشهيرة: شذا العـرف فى فـن الصرف.

(٦)أ/د محمود قاسم، فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة فى عقائد الملة)، (ص ٩).

(٧) انظر هنا: (ص ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٩٠). وبخلاف المصادر والمراجع المذكورة هناك انظر أيضا عرضا لنقد ابن رشد لمنهج المتكلمين: أ/د على عبد الفتاح المغربى، دراسات عقلية وروحية فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٢١-١٢٩).

يرتبط فى دلالته بلغة ما، ولهذا سيكون تحديده للمفهوم وتحليله واستدلاله صالحا لمواجهة أى لغة أخرى غير العربية، ولا يمتنع عن الترجمة والنقل لغير العربية من اللغات، وهذه ربما كانت ميزة لهذا الموقف عند مخاطبة غير العرب بالمفـاهيم الكلاميـة الإسلامية المبنية على الموقف الكلامى العقلى العام، غير المرتبط بموقف لغوى خاص.

لكن فى الحقيقة أن المنهج الآخر الذى يعتبر العربية موقفا كلاميا - وإن فقد الميزة السابقة للموقف العقلى إلى حـد كبير - فإنه يمتاز بأنه سيصير أكثر أصالة واقترابا من المفهوم الإسلامى الذى أتى به الشرع الحنيف واتخذ من اللغة العربيـة وعاء له، مما جعل تحديد المفاهيم الكلامية الإسلامية ملتصقا ضرورة بالعربية وقواعد فهمها وطرق الاستدلال فيها واستثمار المعانى من الألفاظ، ولهذا يقول أبو المعين النسفى: ((ويجوز أن يقال بأن لله تعالى يدا بالعربية، لا يجوز بالفارسية))(1).

كما أنه موقف أدق من ناحية عدم الخلط بين أبعاد المشكلات، فمشكلة تحديد المفاهيم الإسلامية لها أدوا ا التى ينبغى أن تكون العربية جزءا أساسيا منها بما أن الشارع قد اختارها الوعاء لدينه، وهذه المشكلة مختلفة عن مشكلة مخاطبة غير العرب التى تتحدد أساسا فى مشاكل الترجمة، ولكن الترجمة لأى شىء، الترجمة لمعانى صحيحة فى أساسها العربى، وأصيلة من الوجهة الإسلامية.

ويطرح الإمام السيوطى هذه الفكرة كأساس مهم فى علم العقيدة استخرجه من قول الإمام الشافعى: ((مـا جهـل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس))، ويقول السيوطى شارحا عليـه: ((مـن أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشرع ألبتة فإن كان فى الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان فى الأصول نسب إلى البدعة))(2).

وبناء عليه فإن أساس التصنيف فى العقيدة كما يراه السيوطى هو تخريج القرآن والسنة علـى مـصطلح العـرب ومذاهبهم فى المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، فلكل قوم لغة واصطلاح(3)، وينقل السيوطى عن الإمام ابن تيمية أنه لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيين بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبو ا(4)، وإنما كانوا ينكرو ا ويعرضوا عنها لكو ا خارجة عن سنن العربية وغير ملائمة لطرائق العرب فى فهم النصوص.

وسنجد العربية كموقف كلامى أمرا واضحا عند العديد من المتكلمين المتقدمين كأبى المعـين النـسفى الماتريـدى، وكالقاضى عبد الوهاب المالكى، وأبى سعد المتولى الشافعى، والذى سيأتى الحديث عن مناهجهم فى التصنيف الكلامى(5).

والحقيقة أن هذا الموقف بحاجة إلى مزيد تأمل وبحث، فمن الملاحظ أن فكرة (العربية موقف كلامى) كانت فكـرة موجودة عند أوائل المتكلمين من المعتزلة وإلى أواسط طبقا م، الذين كان كثير منهم من كبار أدباء العربية وعلمائها كواصل بن عطاء والجاحظ والفارسى وابن جنى، ولكن حدث تراجع لهذا الموقف لصالح الموقف العقلى نتيجـة - فيمـا يبـدو - للاحتكاك المستمر والجدل الدائم مع أهل الملل والديانات من غير العرب، مما جعل الموقف العربى الكلامى يخرج من دائـرة الجدل ويضعف الاعتماد عليها شيئا فشيئا.

7) علاقة علم الكلام وعلم أصول الفقه: ((إذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق فقـد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقا كثيرة، وفى إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين بـل استخدمت كل منهما نفس الطرق التى استخدمتها الأخرى))(6).

وهذا الأمر - فى الحقيقة - ينطبق على الأصوليين من الشافعية والمالكية ومن وافقهم من الحنابلة، والـذين يطلـق

(1)أبو المعين النسفى، بحر الكلام، (ص 21).
(2)السيوطى، صون المنطق، (ص 16).
(3)السيوطى، صون المنطق، (ص 15).
(4)السيوطى، صون المنطق، (ص 13).
(5) انظر هنا: (ص 431).
(6)النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، (ص 68).

عليهم أيضا مدرسة المتكلمين الأصولية، فى مقابل مدرسة الحنفية الأصولية، فقد اشتهرت مدرسة الأصوليين الشافعية ومن وافقهم بأنها أيضا مدرسة المتكلمين، وذلك لأن أغلب أعلامها كانوا من علماء الكلام أيضا، وقد ظهر أثر هذا على تصنيفهم فى العلمين: أصول الفقه، وعلم الكلام.

ومن جهة أخرى فإن بعض الباحثين استعرض الرسالة للإمام الشافعى، ورأى أن خصائص المنهج الإسلامى تجتمع فى أصول الشافعى:

فأولا: الاستقراء الدقيق للواقع والألفاظ والأساليب والنصوص والمعانى وأسانيد السنة واللغة، لاستنباط الدلالات والعلل والأحكام.

ثانيا: التزام الواقعية فى الأخذ بدلالة الظاهر الثابت بالسمع أو البصر أو الحس، وما يجرى مجراها دون تعويل على الأمور الباطنية، أو المنطق اللفظى، أو الاحتفال بمصدر الرأى دون دليله.

ثالثا: وفاء نصوص القرآن والسنة ويلتحق بهما الإجماع ثم القياس على الأصول لكل ما يلزم البشر من أحكام.

رابعا: النهى عن اتباع رأى دون دليل عليه، أو الأخذ بالهوى أو الظن، أو أقاويل الآخرين، وإيجاب الاجتهاد على من تعين عليه.

خامسا: اشتراط شروط محددة فيمن يستعمل القياس لتحقيق الأصل والفرع والحكمة والعلة المؤثرة.

سادسا: أول هذه الشروط هو العلم مع النزاهة الخلقية، بينما تمثل بقية الشروط ضوابط عامة ملزمة بحيث لا يفلت عنصر من عناصر القضية القياسية.

سابعا: أن الاجتهاد قد يغيره اجتهاد جديد لدليل جديد، مما يفتح الباب للتطور[1].

((ومنهج الشافعى فى أصول الفقه منهج للوحدة الفكرية تضبطها قوانين عامة استطرد العلماء بها إلى العلوم التطبيقية والكونية... والعقلية الإسلامية بوجه عام تنطلق من القرآن والسنة فهما درسها الأول))[2].

إن المنهج الأصولى كان له أثر واضح على مناهج التصنيف الكلامية فى أوائل الأمر، خاصة عند المتكلمين الذين يعتمدون الدليل النقلى، ومن ثم تعاملوا معه واستنبطوا منه باستعمال الأداة الأصولية، وهو ما يظهر واضحا عند من صنفوا فى علم الكلام ممن هم برسم الفقهاء، وإن كان لا يخلو حديث المتكلمين المتقدمين من تأثر بعلم أصول الفقه، إلا أن هذا الأثر أخذ يضعف رويدا رويدا بينما يزداد تأثر علم الكلام بعلوم المعقولات شيئا فشيئا حتى كان لها الغلبة عند المتأخرين، والذين تعاملوا مع الدليل النقلى باستخدام علوم المعقولات أيضا وعلى حساب علم أصول الفقه.

د- أدوار علم الكلام وتطوره: يرى العديد من كبار الباحثين أن علم الكلام قد اجتاز فى تطوره عدة مراحل رئيسية، نذكرها باختصار وبما يفيد مجال البحث، ويساعد على فهم أكثر لتطور مناهج التصنيف فى علم الكلام من خلال عرض تاريخ تطور هذا العلم نفسه[3]:

الدور الأول: مرحلة النشأة، وذلك فى عصر الصحابة وعصر بنى أمية، وفيه ظهرت بواكير المواقف الكلامية، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التى ثار الجدل حولها، كما ظهر أيضا موقف المشبهة والمجسمة. ثم نشأت المعتزلة بعد ذلك كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز، ويعزى إليها فضل تطوير مباحث علم الكلام، ووضعها فى إطار مذهبى واضح.

---

(١) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٠٠ – ١٠١) بتصرف يسير.

(٢) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٠٥).وللتوسع بخصوص الصلة بين علم الكلام وغيره من العلوم راجع: على الربانى الكُلْبايكانى، ما هو علم الكلام، (ص ٥٧-٦٤).

(٣) لمزيد من التوسع حول أدوار علم الكلام وتاريخه: - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٧٢ – ١٧٥). - أ/د حسن محمود الشافعى، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص ٥١ - ١٢٩). - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٢٨ - ٣٠٣). - أ/د محمد الأنور السنهوتى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ٥٧ - ٩٢). - أ/د محمد عابد الجابرى، مقدمة تحقيق الذى أشرف عليه لمناهج الأدلة لابن رشد (ص ١١ - ٤٥). - أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص ٢٦ - ٥٠). - هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/٤٠-٩٣). - على الربانى الكُلْبايكانى، ما هو علم الكلام، (ص ٨٥-٩٤).

الدور الثانى: مرحلة التدوين وظهور المذاهب الكلامية، وذلك بداية من العصر العباسى وحتى القرن الخامس الهجرى، والذى ينقسم إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: من بداية العصر العباسى إلى خلافة الرشيد والتى امتازت بمناصرة أهل الحديث، ومنع الجدل الكلامى، واضطهاد المتكلمين. المرحلة الثانية: من عصر المأمون إلى بداية خلافة المتوكل، وامتازت بازدهار الاعتزال حتى صار العقيدة الرسمية للدولة، وفى هذه المرحلة تم اضطهاد الفقهاء والمحدثين، وقد تميزت هذه المرحلة باستخدام أساليب الفلسفة فى الدفاع عن العقيدة. المرحلة الثالثة: من بداية خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ - ٢٤٧ هـ)، حيث تنكر المتوكل للمعتزلة، وتعقبهم، ومع بداية القرن الرابع بدأ عصر ازدهار علم الكلام السنى، حيث ظهرت الحركة الأشعرية فى العراق فى حدود سنة (٣٠٠ هـ)، والماتريدية فى الأقاليم الشرقية وقد توفى أبو منصور الماتريدى (٣٣٣ هـ)، والطحاوية فى مصر على يد الإمام أبى جعفر الطحاوى (ت ٣٣١ هـ)، وتدور هذه الحركات الثلاث فى فلك واحد وهو: الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة، وطريق الثلاثة يعتمد على النقل بكل العمق فى فهمه، وعلى العقل بكل التريث والحذر فى استعماله، وهذا هو الطريق الوسط بين الاعتزال والحشوية. وظهرت فى هذا الدور المذاهب الكلامية المستقرة كالمذهب السلفى السنى على أيدى أئمة المذاهب الفقهية الأربعة، والمذهب الاعتزالى بمدارسه المتعددة، والمذهب الأشعرى، والمذهب الماتريدى، والمذاهب الشيعية. واتجه المتكلمون فى هذه المرحلة - إلى جانب الاستدلال على العقائد الإسلامية الأصلية - إلى بناء مذاهب كونية إسلامية متكاملة تقوم على عناصر دينية، وتهدف إلى تأييد العقيدة الإسلامية، وبدأ التأثر بالعناصر الفلسفية بصورة محدودة.

الدور الثالث: علم الكلام المتأخر، وتظهر فيه مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة[1]، ويبدأ من القرن السادس الهجرى تقريبا ويمتد إلى القرن التاسع الهجرى. وقد امتزج علم الكلام فى هذه الفترة بالمنطق والفلسفة. ومن أبرز ملامح هذه المرحلة ظهور الموسوعات الكلامية الكبرى، وبدء ظاهرة التفسير والتحشية، وساد استخدام المنطق اليونانى، وتسربت الروح العقلية الاعتزالية والمنهج العقلى الذى يقدم العقل على النص إلى كثير من المذاهب السنية، وشهدت هذه المرحلة تجديدات فى المجال السلفى على يد الإمام ابن تيمية، كما بدأ التقارب بين الكلام والتصوف. ويرى بعض الباحثين أن حقبة اكتمال علم الكلام امتدت من القرن السادس حتى القرن التاسع، حيث اكتمل على نحو ما يظهر فى المواقف للعضد[2].

والحقيقة أن هذا الدور بحاجة إلى وقفة متأنية، لأثره العظيم على مناهج التصنيف الكلامية، وبداية فإن علم الكلام يختلف عن الفلسفة فى أن علم الكلام خاص بدين معين، فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث المنهج نجد أن علم الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها، فالمتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يلتمس الطرق لإثباتها، أما الفيلسوف فيبدأ من درجة الصفر، أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية، ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا[3]. ومن البدهى أن الكلام عن قضية اختلاطهما يؤكد بوضوح اختلافهما.

ولعل ابن خلدون هو أفضل من أرخ لهذه القضية، مما سيضطرنا لازما إلى عرض رأيه بالتفصيل تحت عنوان خاص به[4]، والذى أكد فيه على أنه قد ((خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها فى مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء فى

(١) اهتم د/ عباس محمد حسن سليمان، فى دراسته (الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)، بالحديث عن هذه الصلة، وبيان أنها بدأت مع البواكير الأولى لحركة الترجمة الفلسفية فى الإسلام، وسرى تأثيرها شيئا فشيئا إلى البيئة الكلامية، ليكون ذلك التأثير أو السيطرة جليا واضحا فى هذا الدور الأخير، خاصة فى الفصل الثانى من الدراسة وفى خاتمتها (ص ٤٧ – ٧٦، ٢١٣ - ٢٢٥)، وقد اهتم فى بقية فصول الدراسة ببيان تلك الصلة عند الطوسى وابن خلدون.

(٢)د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٧٠، ١٧١).

(٣)أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢١٧- ٢١٨). - أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ١١٤-١١٧).

(٤) انظر هنا: (ص ٣٢٨).

مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا، وقدموا الكلام فى الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات، وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب فى المباحث المشرقية[1]، وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هى عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه...)) [2].

ورغم أن بعض كبار الأشعرية المتأخرين قد اشتغلوا بهذا فإن كثيرين من الأشعرية اللاحقين قد استنكروا هذا النهج، فمن هؤلاء السنوسى (ت ٨٩٥ هـ) وساجقلى زاده، فيقول السنوسى: ((وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر فى علم الكلام، وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما فى ذلك، وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور إيمان فى قلبه أو لسانه...)) [3]، وأقره ساجقلى زاده ثم قال: ((وأما المواقف والمقاصد فلم يحذوا حذوهما، إذ هما وإن نقلا عقائد الفلاسفة لكنهما لم يستراها ولم يدسّاها بين عقائد الإسلام، بل صرحا بالنقل عنهما، وعقباها بالرد عليهم)) [4].

بينما يرى آخرون أن ذلك الخلط له ما يبرره، وأن من فعل ذلك فمعذور، ومن أنكر فمقصوده تحذير القاصرين فحسب، فيقول البرهان اللقانى فيما نقله عنه الشيخ الدسوقى وأقره: ((إن كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات والسمعيات، فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الإسلام، وأرادوا شبها على ما قرره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم، فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه، وهدم تلك القواعد فاضطروا لإدراجها فى كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود من ذلك، ولا يصح توجيه الذم إليهم، وتحذير بعض المتأخرين (يقصد السنوسى فيما يبدو) عن تعاطى كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها))، ثم قال الشيخ الدسوقى متعقبا السنوسى: ((هؤلاء (يعنى الرازى ومن وافقه) لا اعتراض عليهم لأنهم إنما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب فى ذلك الزمان)) [5]، بل ذهب بعض الباحثين المعاصرين محقا إلى أن هذا المزج كان طبيعيا أدت إليه طبيعة البحث وشجعت عليه النظرة القرآنية، وطبيعة المرحلة العلمية نفسها، حتى ولو لم يفعل الرازى ذلك، لأن هذه هى طبيعة المرحلة التى مر بها علم الكلام السنى[6].

ويبدو أن هذا الاتجاه يعتمد على ما قرره الإمام الفخر الرازى فى أول الكتاب الثالث (الإلهيات) من المباحث المشرقية حيث يقول: ((... اعلم أن أكثر المقدمات التى تبنى عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحقنا أن نركب البراهين من المقدمات التى مضى تحقيقها، وأن لا نطول بإعادتها الكتاب)) [7]، إذن فالبابان الأولان فى الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض، قصد منهما بيان المقدمات التى ستتركب منها براهين الإلهيات إذا قلنا إن البحث فى الإلهيات هو المقصود الأول للمتكلم فى علمه الذى يقصد به إثبات العقائد أو الدفاع عنها، فهذه قاعدة منهجية ترتب عليه أثر بالغ فى مناهج التصنيف الكلامية فيما بعد الفخر الرازى، فتأثر بها متأخرو الأشعرية كالعضد الإيجى والبيضاوى والتفتازانى ومن نحا

(١) ناقش د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٠٦- ٦٢٦) كلام ابن خلدون هذا بخصوص دور الفخر الرازى فى هذا الخلط بين الفلسفة وعلم لكلام خاصة فى كتابه المباحث المشرقية. وسيأتى المزيد من ذلك عند تناول منهج التصنيف عند الفخر الرازى، انظر هنا: (ص ٤٤٥).

(٢)ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦- ٤٦٧) باختصار وتصرف.

(٣) السنوسى، شرح متن السنوسية مع حاشية الدسوقى (ص ٧٠ - ٧١)، ونقله أيضا: ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤٨).

(٤) ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٤٩).

(٥) الدسوقى، حشايته على شرح السنوسى على أم البراهين، (ص ٧١).

(٦)د/ حمودة السعفى، ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٢١٧).

(٧) الفخر الرازى، المباحث المشرقية، (٤٦٧/٢).

نحوهم، تأثرا مقصودا ومنهجيا، وليس وهما منهم - كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين(١) - فى أمر المباحث المشرقية فظنوه كتابا فى الكلام فنسجوا على منواله.

على أن الإمام الغزالى قد نقد خلط الكلام بالفلسفة والمعقولات، وذلك عند مناقشته منكرى المعاد الجسمانى ومما قاله: ((ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبيره كالعارض له، والبدن آلة له، ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة وذلك برجوع النفس إلى تدبير البدن، والنظر الآن فى تحقيق ذلك ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها، ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات فى المعقولات فما ذكرناه كاف فى بيان الاقتصاد فى الاعتقاد))(٢).

وقد سبق أن أشرنا عند الكلام على نظرية المعرفة الإسلامية وجدلية (النقل / العقل / الوجدان / الوجود) إلى أثر اختلاف الموقف الكلامى على منهج التصنيف(٣).

ويرى أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور أن فكرة تقديم العقل على النقل هى فكرة فلسفية فى الأساس أول من قال بها فى المحيط الإسلامى هو الفارابى ثم ابن سينا، بحيث تم إخضاع النصوص الشرعية للتأويل الذى يؤدى بدوره فى مواطن كثيرة إلى إنكار ظواهرها. ثم سرت هذه الفكرة الخطيرة من مجال الفلسفة إلى مجال علم الكلام – خاصة عند المتأخرين – وكان من أهم من دافعوا عن هذا الاتجاه من الأشاعرة: الفخر الرازى، الذى ذكر أن من الممكن أن يقع التعارض بين العقل والنقل، ولا بد عندئذ من تقديم العقل على النقل، لأن العقل هو أساس قبول الشرع، وأن تقديم الشرع أو النقل عليه يؤدى إلى الطعن فى العقل وفى الشرع جميعا... ولقد تضاءل تبعا لذلك دور النصوص الشرعية فى نصرة العقيدة عند علماء الكلام، مع أن النصوص الشرعية هى صاحبة الاختصاص فى هذا الشأن، ولكن علماء الكلام قل اعتمادهم عليها، حتى إن من كتبهم ما يكاد يخلو منهما، وما يساق منهما فللاستئناس لا للاستنباط والاستدلال، فالفكرة تقرر سلفا، ثم تأتى الآيات والأحاديث لتأييدها، والأصل أن تكون النصوص الشرعية هى مصدر الدليل وأساسه لا أن تكون ظلاله(٤).

ويتضح مما سبق شىء من أثر اختلاط الفلسفة بعلم الكلام فى الموقف الكلامى أولا، وفى منهج التصنيف الكلامى – المتأثر بالفلسفة – ثانيا، من حيث طريقة ترتيب المسائل، وطريقة الاستدلال عليها، والأدلة التى تقدم أولا، وطريقة دفع التعارض بين العقل والنقل، ونحو ذلك من الآثار التى تنتج عن ذلك، ولها أثرها الواضح على منهج التصنيف فى علم الكلام.

ورغم هذا الاختلاط الذى ذكره العديد من الباحثين، فقد ظلت هناك فروق واضحة بين الفلسفة حتى فى صورها الإسلامية، وبين علم الكلام حتى فى صورته المتأخرة، فيختلف العلمان من حيث النشأة، فعلم الكلام علم إسلامى أصيل بمعنى أنه ذو نشأة إسلامية خالصة كما وضحنا سابقا، وأيضا يتفاوتان من حيث الموضوع على ما سيأتى الحديث عن موضوع علم الكلام، كما يتمايزان: - من حيث الغاية، فالفلسفة بحث عقلى طليق، وعلم الكلام غايته إثبات العقائد الدينية. - ومن حيث المنطلق أو نقطة البدء حيث يبدأ المتكلم من العقائد الدينية المتسلمة من الشرع بخلاف الفيلسوف. – ومن حيث المنهج، فمنهج الفلسفة البرهان العقلى، ومنهج علم الكلام الجدل(٥).

الدور الرابع: مرحلة الجمود، وهى التى سادت أكثر القرون التالية بين العاشر والثانى عشر الهجرى، وقد اقتصرت فى الغالب على اجترار الفكر الكلامى فى المراحل السابقة فى صورة الشروح والحواشى على المتون والمختصرات النثرية والمنظومة، مع زيادة الميل نحو التصوف، وعناية ملحوظة بالمذهب الأشعرى فى مصر والشام والمغرب العربى، والمذهب

(١) د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٨، ٦١٣، ٦٢٩).
(٢) الاقتصاد، (ص ١٠٥).
(٣) انظر هنا: (ص ٨٨).
(٤) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، (ص ٨٣ - ٨٥).
(٥) أ/د محمد الأنور السنهونى، مدخل نقدى إلى علم الكلام، (ص ٣٩ - ٤٤) باختصار.

الماتريدى فى تركيا، والمذهب الاثنا عشرى الشيعى فى إيران.

الدور الخامس: مرحلة النهضة الحديثة، وتبدأ من القرن الثالث عشر الهجرى وحتى يومنا هذا، وبرزت فيه الحركة السلفية على يد محمد بن عبد الوهاب ومدرسته، كما برزت عدة حركات تجديدية فى أنحاء العالم الإسلامى، وكان للتيار التقليدى – أشعريا وماتريديا – الغلبة فى عامة بلاد الإسلام، وظهر تجديد واضح فى أسلوب التأليف الكلامى، وإن ظل الأسلوب القديم غالبا، وشهد هذا الدور الصراع مع المذاهب المادية والعلمانية والفلسفات الغربية المعاصرة.

ويرى رينان أن علم الكلام الإسلامى – مثله مثل علم اللاهوت المسيحى – كان اعتقاديا فى البداءة، ولكن عندما حاق الخطر بالعقائد الإسلامية لما نالت الفلسفةُ من حظوة تغير دور علم الكلام، وقام على الدفاع عن العقائد بسلاح الجدل، فصار دفاعيا على الخصوص، وغاية المتكلمين الرئيسة هى أن يقام حيال الفلاسفة: خلق الهيولى، وحدوثُ العالم، ووجود إله مختار منفصل عن العالم مؤثر فى العالم...[1].

هـ - ما مدى أصالة علم الكلام[2]: لقد رأى كثير من كبار أئمة المسلمين أن علم الكلام ضرورة للدفاع عن الدين، وأنهم لا يسعهم السكوت عن إجابة المسائل المستحدثة حتى ولو لم يتعرض لها الصحابة رضى الله عنهم، وفى ذلك يقول الإمام أبو حنيفة لما قيل له: ((رأيت أقواما يقولون لا تدخلن هذه المداخل، فإن أصحاب نبى الله صلى الله عليه وسلم لم يدخلوا فى شىء من هذه الأمور، وقد يسعك ما وسعهم...)) فيجيب الإمام أبو حنيفة: ((... بلى يسعنى ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم، وليس بحضرتى مثل الذى كان بحضرتهم، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا، ويستحل الدماء منا، فلا يسعنا أن لا نعلن من المخطىء منا والمصيب... فمثل أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم، فلا يتكلفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا...))[3].

وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التى ينبغى الاهتمام بها إذا كنا نريد حقا قيام فلسفة قرآنية – على حد تعبير أ/د يحيى هويدى – إلى جانب الفلسفة الإسلامية؛ لأن المتكلمين (يعنى المتقدمين منهم) بدوا فيه أقل اعتمادا على التراث اليونانى من اعتماد فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعدهم، وبدوا فيه أكثر ترجيحا لأساليب القرآن على أساليب اليونان، أو على الأقل بدوا فى توفيقهم بين الحكمة والشريعة أكثر اعتمادا على روح القرآن من فلاسفة الإسلام الذين عولوا فى هذا السبيل على نظريات مقتبسة من الفلسفة اليونانية، جاءت بعضها بعيدة عن روح الإسلام، واضطروا بإزاء بعض هذه النظريات إلى أن يجروا فيها تعديلات كثيرة لتجىء متفقة مع الشريعة... أما جهود علماء الكلام فكانت أكثر دلالة على روحها الإسلامية حقا إن هذه الجهود عكست الثقافة اليونانية أيضا، وكانت ثمرة لالتقاء الثقافة الإسلامية بثقافات وديانات متعددة تأثرت بها وأثرت فيها لكن ما زال علم الكلام – بالرغم من هذا كله – أكثر تعبيرا عن روح الفلسفة القرآنية من الفلسفة الإسلامية[4].

وترجع أصالة علم الكلام – فيما يرى الدكتور فيصل عون – إلى أنه مدين بوجوده كله إلى الإسلام، فلو لم يوجد الدين الإسلامى ما وجد علم الكلام، ولهذا فإن المشاكل التى اهتم بها كانت فى أساسها مشاكل إسلامية خالصة[5].

فعلم الكلام – فيما ترى الدكتورة يمنى طريف محقة – هو نبتة إسلامية أصيلة، نشأ قبل عصر الترجمة، قبل التأثر

(1) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١١٩ - ١٢٠).

(2) بالإضافة إلى المصادر التالية التى رجعنا إليه بخصوص هذه القضية فقد اهتم الدكتور محمد صالح محمد السيد فى دراسته (أصالة علم الكلام)، بالوقوف معها فى دراسة مستقلة، عقد فصلها الأول كمدخل عام لبيان أصالة علم الكلام، وفصلها الثانى لبيان المصادر الإسلامية لمباحث علم الكلام، وفصلها الثالث للمصادر الأجنبية وأثرها فى تطور علم الكلام.

(3) الإمام أبو حنيفة، رسالة العالم والمتعلم، (ص ١١-١٢).

(4) أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ٧ - ٨) باختصار. وللمرحوم دكتور أبى ريدة عدة تعليقات ضافية ومهمة للغاية حول الفلسفة القرآنية - تعقب به على بعض كلام متسرع لدى بور كعادته عن القرآن الكريم - انظر فى: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، بالهامش (ص ٦٦ - ٩٣)، وهذه التعليقات تصلح أن تكون بحثا مستقلا.

(5) أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٧).

بالفلسفة اليونانية، كأول محاولة للتعبير عن النصوص الدينية وفهمها فهما عقليا خالصا، حيث يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلى للعقائد الإسلامية التى هى المخزون النفسى والبناء الشعورى للجماهير، فكان بحق أوسع وأهم المجالات لما أسماه محمد عابد الجابرى (العقلانية العربية الإسلامية) أو أنه – كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق – الفلسفة الإسلامية الشاملة، من ثم فقد أبدت اعتراضا شديدا على ما استقر فى وعينا كبديهة أولى فى درسنا للفلسفة الإسلامية أنها بدأت بالترجمة، وبالطبع – تقول الدكتور يمنى طريف – لا جدال فى أهمية وفاعلية حركة الترجمة، ولكن أن تكون هى نقطة البدء والمحرك الأول، فهذا يعنى أن الفلسفة الإسلامية محض نتاج للمؤثر الخارجى اليونانى، فنكون أصلا وامتدادا فى وضع المنفعل المتلقى، ويظل الغرب وتراثه ابتداء وأبدا فى وضع الفاعل الملقن، وتتأكد مركزيتهم وهامشيتنا، مؤكدة على نشأة علم الكلام فى التربة الإسلامية ونموه فى مناخها الموار الفائر، بفعل مكوناتها وصراعاتها حتى وصل بفضل عوامل عديدة منها حركة الترجمة إلى طور الفلسفة الإسلامية، ليطيح بذلك الوهم الذى يجعلنا منفعلين فحسب، وقد ذهبت الدكتورة يمنى - فى حماسة تحسب لها – إلى أن علم الكلام ليس مجرد كلام فى العقيدة بل أصبح التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية (والإيديولوجيا: منظومة فكرية تدعو إلى تفسير العالم وتغييره فى آن واحد) بما أنه يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلى للعقائد الإسلامية التى هى المخزون النفسى والبناء الشعورى للجماهير، والنسيج القيمى وملامح المجتمع وقسماته وأطر معاييره، والموجهات العامة للوعى وللسلوك، خاصة وأنه نشأ – دون غيره من العلوم الإسلامية – فى أتون الصراع السياسى والفكرى والاجتماعى والحضارى للأمة، مما يجعله يصلح إطارا وموجها أمثل للحضارة الإسلامية الحديثة، فهو وحده القادر على تأطير حضارتنا بكل خصوصيتها من أجل انبعاثه فى عصر التحديات الضروس المستجدة شريطة أن يكون بدوره مستجدا[١]، مؤكدة فى مواجهة المهاجمين لعلم الكلام على أن علم الكلام ليس وصمة والتبرؤ منه ليس زهوا، إلا إذا كان هذا تبتلا للنموذج الأوروبى، فعلم الكلام فلسفة خصبة زاخرة متميزة بحضارة ومميزة لها[٢].

وفى ذات المضمار يؤكد الدكتور هويدى على أن علم مقالات الفرق الإسلامية هو علم أدنى إلى أن يكون فرعا لتاريخ فلسفة الإسلام، أو علم الفلسفة القرآنية من أن يكون أحد فروع تاريخ الفلسفة الإسلامية، وذلك لأن مصدره هو القرآن الكريم، وليس مصدره التراث اليونانى[٣]، وإن كنا نرى أن العديد من مواقف الفلاسفة الإسلاميين أقرب إلى روح الإسلام من كثير من مواقف الفرق خاصة الغلاة كالإسماعيلية مثلا.

فعلم الكلام - من خلال هذا التصور – الذى نجده فى ربوع الفرق الإسلامية غير الغلاة هو علم أصيل ترعرع – أول ما ترعرع - فى بيئة إسلامية محضة والتمس فلسفته من مصادر الإسلام الأصيلة.

ومن جهة أخرى فإن أحد وجوه أصالة علم الكلام الإسلامى هو نجاحه فى تمثل أسس الدين الإسلامى، وصياغتها فى صورة نظريات ساهمت بشكل واضح فى بناء الفرد والمجتمع المسلمين، فلم يكن علم الكلام مجرد كلام نظرى أو تجريدى، أو مباحث بعيدة عن حياة الأمة، بل إنه بالإضافة إلى عنايته بالجانب العقدى من الإسلام، قدم إسهامات بارزة على مستوى تربية الفرد والمجتمع فى الإسلام[٤].

وسنجد هارى أ. ولفسون مع غرامه بالمنهج التاريخى فى دراسته للمشكلات الكلامية الست (مشكلة الصفات، والقرآن، وخلق العالم، والمذهب الذرى، والعلية، الجبر والاختيار) التى اختارها لكى يتناولها فى دراسته الثرية (فلسفة المتكلمين) مقارنا جذور هذه المشكلات بالكلام المسيحى أو اليهودى أو بالنظريات الفلسفية السابقة على الإسلام، إلا أنه

---

(١) أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ٢٢ - ٣٣) باختصار وتصرف واسعين وإضافة طفيفة.

(٢) أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ١٢٣).

(٣) أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص ٣).

(٤) للتوسع بخصوص هذا الجانب من جوانب أصالة الفكر الكلامى الإسلامى راجع: أحمد عرفات القاضى، الفكر التربوى عند المتكلمين المسلمين ودوره فى بناء الفرد والمجتمع. وقد أبرزت هذه الدراسةُ جوانب مهمةً من دور علم الكلام الإسلامى، لا يتم الالتفات لها عادة.

انتهى من دراسته إلى أن الكلام الإسلامى قدم جديدا فى علاج هذه المشكلات الكلامية، وقد رصد هذا الجديد فى الفصل التاسع والأخير من كتابه[1].

ومن أصالة علم الكلام القديم أنه ما زال قادرا على العطاء حتى عصرنا الحديث، ولم يتحول كلية إلى أن يصير تاريخا فحسب ففى كلام المتقدمين من المتكلمين - بحسب ما يرى أحد كبار العلماء المعاصرين - ما يجب أن يسترشد به القائمون بالدفاع عن الدين فى كل عصر، ومن البين أن طرق الدفاع عن عقائد الإسلام ووسائل الوقاية عن تسرب الفساد إلى الأخلاق والأحكام مما يتجدد فى كل عصر بتجدد أساليب الخصوم، وهى فى نفسها ثابتة عند ما حده الشرع لا تتبدل حقائقها، فيجب على المسلمين فى جميع أدوار بقائهم أن يتفرغ منهم جماعة لتتبع أنواع الآراء السائدة فى طوائف البشر والعلوم المنتشرة بينهم، وفحص كل ما يمكن أن يأتى من قبله ضر للمسلمين، فيدرسون هذه الآراء والعلوم دراسة أصحابها أو فوق دراستهم ليجدوا فيها ما يدفعون به الشكوك بوسائط عصرية[2].

و- <u>نظرية المعرفة عند المتكلمين</u>: فى موضع سابق من البحث[3] جرى تناول نظرية المعرفة كأساس من أسس منهج التصنيف، ونظرية المعرفة هى جزء رئيسى من أى مذهب كلامى، ولهذا يتناول المتكلمون أول ما يتناولون مسألة النظر والمعرفة، وتعريفهما وشروطهما... إلخ، ومن الطبيعى أن نجد نظرية معرفة عامة لكل مذهب كلامى، فهناك نظرية معرفة معتزلية، وأخرى أشعرية، وثالثة ماتريدية، وهكذا، وداخل هذه النظريات العامة سنجد كثيرا من الاتجاهات والاختلافات بحسب اجتهاد كل متكلم فى إطار مذهبه. وعند تناولنا بإذن الله لمناهج التصنيف الكلامى عند كل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة السابقة: المعتزلة - الأشعرية - الماتريدية، سنقف وقفة موجزة عند نظرية المعرفة لدى كل اتجاه.

لكن السؤال: ألا توجد نظرية معرفة كلامية عامة تشملهم جميعا ؟

لقد حاول الإجابة على هذا السؤال بعض كبار الباحثين، واستطاع بالفعل تقديم نظرية معرفة كلامية عامة، متناولا خلال عرضه لكثير من التفاصيل والخلافى الكلامى، وسنعرض للخطوط العريضة لهذه النظرية، وبقدر ما يحتاجه البحث:

١) تقوم نظرية المعرفة الكلامية العامة على النظر العقلى الذى هو طريق للعلم أو الظن، من ثم لا بد من تصحيح طريق هذا النظر، وينقسم العلم عندهم إلى ضرورى ونظرى، وقد اختلف المتكلمون حول طريقة إفادة النظر للعلم هل ذلك بالعادة كما تقول الأشعرية أو بالتوليد كما تقول المعتزلة أو بغير ذلك من الوجوه التى ذهب إليها المتكلمون. ثم اختلفوا بعد إفادته للعلم إلى أى درجة يفيده إلى درجة الظن أم اليقين.

٢) كما تناولوا فى بحثهم حكم النظر، وهل هو واجب أم لا، وما هو طريق وجوبه بالشرع أم بالعقل، لينتقلوا بعد ذلك إلى تناول أداة المعرفة (العقل وأنواعه)، وطرقها (المعرف طريق للتصور - والدليل طريق للتصديق)، وهذه هى الطرق الصحيحة عند المتأخرين، حيث ضعفوا طرق المعرفة الأخرى التى قال بها متقدمو المتكلمين (ما لا دليل عليه يجب نفيه - قياس الغائب على الشاهد - الإلزامات - التمسك بالأدلة النقلية فى المباحث العقلية التى يطلب فيها اليقين).

٣) أما ميدان المعرفة الكلامية عندهم فيضيق ويتسع بحسب مذاهبهم فى موضوع علم الكلام، هل هو إثبات العقائد، أم دفع الشبهات، أم الوجود... على ما تناولناه فى موضعه[4].

٤) وهم خلال تناولهم لنظرية المعرفة يتطرقون إلى الكلام عن إمكانها ومذاهب الناس فى ذلك، بين من ينكر إمكان المعرفة الحسية، أو ينكر إمكان المعرفة البدهية، ومن ينكرهما معا، كما أنكر آخرون إفادة النظر للعلم فى الإلهيات، كما يتطرقون إلى الكلام عن طبيعتها وأنواعها كالمعرفة الأولية البدهية، والمعرفة الحسية والعقلية.... إلى غير ذلك من المسائل التى

---

(١) هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (٨٩٣/٢-٩١٥).

(٢) الكوثرى، مقدمة تبيين كذب المفترى، (انظر: مقدمات الكوثرى، ص ٥٢ - ٥٣) باختصار.

(٣) انظر هنا: (ص ٨٨).

(٤) انظر هنا: (ص ٢٩٩).

تشكل فى مجموعها نظرية المعرفة الكلامية[1].

5) ومن البين أن نظرية المعرفة ستؤثر تأثيرا مباشرا فى منهج التصنيف الكلامى، وأول أثر لها هو تقديم عرضـها فى أول التصنيف الكلامى نظرا لأهميتها، وهو ما سنجده محل اتفاق عند المدارس الثلاثة (المعتزلة - الأشعرية - الماتريدية)، إذ تعتبر نظرية المعرفة الأساس الذى سينبنى عليه المذهب الكلامى كله. ثم تتعدد آثارها على مدى المذهب كله من حيث طريقة الاستدلال، ومجال البحث الكلامى... إلخ، ومع تنوع نظرية المعرفة تتنوع آثارها لتنتج لنا مناهج تصنيف متنوعة بتنوعها.

(1) اعتمدنا فى هذا العرض ا وز على أ/د يحيى هاشم حسن فرغل، فى دراسته الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، والذى قدم عرضا كاملا ومفـصلا ونقديا لنظرية المعرفة عند المتكلمين (ص ١٣٧-٢٨٨)، ثم خطا بالبحث خطوة أخرى - بعد أن نقد نظرية المعرفة الكلامية - باقتراح نظرية معرفـة أخرى تعتمد على القرآن الكريم والأصول الشرعية، وتسقط الموقف الكلامى العقلى المعتاد من حسبا ا (ص ٢٨٩ - ٤٠٩)، وهى محاولـة فريـدة وجديرة بالتشغيل والتفعيل والتواصل معها والبناء عليها.

الفصل الأول: رصد عام لمناهج التصنيف فى علم الكلام:

أ- بدايات التصنيف فى علم الكلام وأثر كبار الأئمة
ب- تطور منهج التصنيف فى علم الكلام فى رأى ابن خلدون
ج- تطور علم الكلام من المنهج الجدلى إلى المنهج البرهانى
د- المنهج التصنيف الكلامى العام منذ القرن الرابع الهجرى
هـ- تطور مناهج التصنيف فى علم الكلام المتأخر
و- المدارس الكلامية وأثرها فى تطور مناهج التصنيف الكلامية
ز- بعض أنواع مناهج التصنيف الكلامية

أ- بدايات التصنيف فى علم الكلام وأثر كبار الأئمة: يقول الإمام أبو المظفر الإسفراينى (ت ٤٧١ هـ): ((اعلم أن جميع ما ذكرناه من اعتقاد أهل السنة والجماعة فلا خلاف فى شىء منه بين الشافعى وأبى حنيفة رحمهما الله وجميع أهل الرأى والحديث مثل: مالك، والأوزاعي، وداود، والزهري، والليث بن سعد، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه، ومحمد بن إسحق الحنظلي، ومحمد بن أسلم الطوسي، ويحيى بن يحيى، والحسين بن الفضل البجلي، وأبى يوسف، ومحمد، وزفر، وأبى ثور، وغيرهم من أئمة الحجاز والشام والعراق وأئمة خراسان وما وراء النهر، ومن تقدمهم من الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين، ومن أراد أن يتحقق أن لا خلاف بين الفريقين فى هذه الجملة فلينظر فيما صنفه أبو حنيفة رحمه الله فى الكلام... ولينظر فيما صنفه الشافعى فى مصنفاته فلم يجد بين مذهبيهما تباينا بحال...))، ثم أخذ فى الكلام عن مصنفات أبى حنيفة بشىء من التفصيل وسنأتى عبارته قريبا، ثم قال: ((وكل ما حكى عنهم خلاف ما ذكرناه من مذاهبهم فإنما هو كذب يرتكبه مبتدع ترويجا لبدعته، ومن لا يبالى أن يتدين بما لا حقيقة له فى دينه لا يبالى نسبة الخرافات إلى أئمة الدين لأن من كذب على الله تعالى ورسوله لا يبالى أن يكذب على أئمة المسلمين وقد نبغ من أحداث أهل الرأى من تلبس بشيء من مقالات القدرية والروافض مقلدا فيها، وإذا خاف سيوف أهل السنة نسب ما هو فيه من عقائده الخبيثة إلى أبى حنيفة؛ تسترا به فلا يغرنك ما ادعوه من نسبتها إليه فإن أبا حنيفة برىء منهم ومما نسبوه إليه))[١].

((وهذا من الدليل على وحدة المعتقد بين الأئمة، ومع ذلك ما كانوا يرون خوض المرء فيما يعلو على مداركه، وكان مالك يكره ما ليس تحته عمل من العلم، وكان أحمد بن حنبل مثله فى ذلك، منعا للجمهور عن الخوض فيما لا قبل لهم به... وكان أبو حنيفة مرهف النظر حيث اشتغل بالجدل مدة طويلة قبل إقباله على الفقه...))[٢].

ويقال: إن أول كتاب فى العقائد فى الإسلام هو كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية (ت ١٠٠ هـ تقريبا)، كما أن لأخيه أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية أثره فى نشأة علم الكلام، ولكتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية أثر كبير فى علم الكلام بعده، حيث يعتبر الحسن بن محمد بن الحنفية واضع مذهب الإرجاء، وقد تأثر به الإمام أبو حنيفة فى الكتاب المشهور المنسوب إليه (الفقه الأكبر)[٣].

---

(١) أبو المظفر الإسفراينى، التبصير فى أصول الدين (ص ١٥٧-١٥٨).
(٢) الكوثرى، مقدمة إشارات المرام (ص ٥)، وانظر أيضا: (مقدمات الكوثرى، ص ١٧٦).
(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٣٠، ٢٤٢، ٣٢١). وانظر بخصوص ذلك أيضا: الإمام أبو حنيفة، رسالة العالم والمتعلم، (ص ٢٦-٣٣)، ورسالة الإمام أبى حنيفة إلى عثمان البتى (ص ٦٩ - ٧٣)، وفيها مذهبه واضح، والجدير بالذكر - على ما يؤكد الكوثرى فى هوامش تحقيق رسالة أبى حنيفة إلى البتى ص ٦٩ - أن الشيخ المقبلى عد من غلطات الخواص جعل المرجئ اسما لمن قال: إن صاحب الكبيرة إذا لم يتب تحت المشيئة، وصرف أحاديث ذم المرجئة إلى ذلك، وإنما المرجئة هم من قال لا وعيد لأهل الصلاة، فأخرهم عن الوعيد رأسا، أما الدخول تحت المشيئة فصريح الكتاب والسنة لفظا، ومعلوما بالتواتر، فيكون إرجاء أبى حنيفة محض السنة، ونبزه به على المعنى البدعى خطأ بالغ.
وللإمام أبى حنيفة عبارة واضحة فى رسالته إلى البتى تعبر عن مذهبه تماما حيث يقول (ص ٧٢): ((من أصاب الإيمان وضيع شيئا من الفرائض كان مؤمنا مذنبا، وكان لله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له)).

أما بخصوص أثر الإمام أبى حنيفة[١]: فلعله أن يكون أوسع الأئمة الأربعة[٢] أثرا فى مجال علم الكلام، حيث يرى العديد من الأئمة المتقدمين - كعبد القاهر البغدادى والبياضى على ما سيأتى نص كلامهم بعد قليل - أن الإمام أبا حنيفة أول متكلمى أهل السنة من الفقهاء، وأول من دون الأصول الدينية بقواطع البراهين اليقينية، وإلى هذا النحو ذهب بعض الباحثين المعاصرين حيث يعتبر الإمام أبو حنيفة – فى رأى الدكتور النشار - هو الفيلسوف الأول للإسلام، كما كان أول متكلم من الفقهاء[٣]، وقد تقدم أن لكتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية أثر كبير فى علم الكلام بعده، حيث يعتبر الحسن بن محمد بن الحنفية واضع مذهب الإرجاء، وقد تأثر به الإمام أبو حنيفة فى الكتاب المشهور المنسوب إليه (الفقه الأكبر). ورغم ما دار من شكوك خاصة عند الباحثين المعاصرين حول مدى صحة نسبة كتاب الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة فإن هذا الكتاب صار مشهورا ومعبرا عن آراء أبى حنيفة عند أصحابه، ولذلك فقد كان الكتاب محل عنايتهم وروايتهم وشروحهم[٤]، وللكتاب عندهم روايتان: رواية حماد بن أبى حنيفة عنه، ورواية الحكم بن عبد الله أبى مطيع البلخى صاحب أبى حنيفة عنه، وربما سموا الرواية الأولى بالفقه الأكبر، والثانية بالفقه الأبسط للتمييز بينهما، وربما نسب بعضهم الثانية لأبى المطيع نفسه، وهذا أمر كثير بالنسبة لرواة النسخ، خاصة إذا كان له ثمة دور فى جمع الكتاب أو زيادات عليه، وهو أمر يكاد يكون شائعا فى هذه الفترة المتقدمة من حركة التصنيف، ولا بد أن تؤخذ بعين العناية، حتى لا نثير شبهات حول صحة النسبة لا مبرر لها، وقد قدم البياضى الحنفى محاولة لجمع نصوص الإمام أبى حنيفة جميعها فى موضع واحد، مع قيامه بشرحها وذلك فى كتابه إشارات المرام، وبالإضافة إلى ذلك فقد جزم العديد من الأئمة بنسبته إلى الإمام أبى حنيفة[٥].

والرسائل المكتوبة فى هذه الفترة الأولى فى أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثانى الهجرى كالرسالة المنسوبة للحسن بن محمد بن الحنفية والرسالة المنسوبة للحسن البصرى التى سيأتى الحديث عنها عند الكلام على منهج التصنيف عند المعتزلة، أو رسالة عمر بن عبد العزيز، هى رسائل كتبت إلى بعض الأخوان، ولا يطلق عليه تأليف أو تدوين بالمعنى الاصطلاحى، من ثم لا نتفق فى الرأى مع على الربانى الكُلْبايكانى حيث ذهب فى كتابه (ما هو علم الكلام)، (ص ٧٩) إلى أن علم الكلام اجتاز المرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين والتأليف فى هذه الفترة المبكرة اعتمادا على تلك الرسائل الثلاثة، والتى كتبت جميعا فى أواخر القرن الأول الهجرى. فهذه الرسائل وإن صح إطلاق الكتابة عليها، فلا تدخل فى المعنى الفنى للتدوين والتأليف.

(١) اعتنى بعض الباحثين بدارسة الإمام أبى حنيفة من الناحية الكلامية، ومن هؤلاء: شمس الدين محمد عبد اللطيف، أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية، ماجستير، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ١٩٩٩م، تناول فى الفصل الأول منها حياة الإمام ومؤلفاته، وفى الفصل الثانى المنهج عند الإمام أبى حنيفة، وفى الفصول التالية تناول موقفه من القضايا الكلامية المختلفة، ودفاعه عن مذهب أهل السنة فيها، وتأثيره الواضح على مدارسهم الكلامية بعده. ومنهم أيضا وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م): - محمد بن عبد الرحمن الخميس، أصول الدين عند الإمام أبى حنيفة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٤١٢هـ. - أحمد مويو هوسيتش، دور الإمام أبى حنيفة النعمان بن ثابت فى علم الكلام، جامعة آل البيت بالأردن، ماجستير، ١٩٩٩م.

(٢) اعتنى عبد العزيز أحمد الحميدى فى أطروحته للدكتوراه - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م)- بدراسة (المسائل التى نسبها المتكلمون إلى الأئمة الأربعة فى أصول الدين)، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤١٨هـ.

(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٣٣/١ – ٢٣٤، ٢٤٢)، وموجز آرائه الكلامية (٢٣٥/١ – ٢٤٣).

(٤) ومن شروحه المشهورة: شرح ملا على القارى، وهو من مشاهير علماء الحنفية المتأخرين، إلا أنه اتخذ موقفا معارضا واضحا من علم الكلام العقلى كما فى مقدمة شرح الفقه الأكبر (ص ٣-٩)، وربما جرى فى كلامه على آراء الشيخ ابن تيمية كما فعل فى تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وهو ما لم يجر عليه أحد من الماتريدية. ولهذا فإننا نرى أن القارى يحتاج إلى دراسة مفصلة لآرائه الكلامية لمعرفة مدى علاقته بالمذهب الكلامى الماتريدى. وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فقد قام خميس سبع حسن الديلمي، بتقديم رسالته: الإمام أبوحنيفة ومنهجه فى الفقه الأكبر، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ماجستير، ١٩٩١م.

(٥) وراجع مثلا: قطع ابن النديم فى الفهرست (ص ٢٠٢) بنسبة الفقه الأكبر لأبى حنيفة، وكذلك رسالة العالم والمتعلم ورسالته إلى البتى ورسالة الرد على القدرية. وراجع أيضا: ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، (٢٦٣/٦، ٤٤١/٧)، ومجموع الفتاوى (٤٦/٥، ١٤٠، ١٨٣)، ومنهاج السنة النبوية (١٣٩/٣). ويلاحظ أنه فى هذه المواضع اعتمد على نصين أو ثلاثة أكثر من الاستشهاد ا من رواية أبى المطيع، وليست هذه النصوص موجودة فى ط القاهرة (١٣٢٤ هـ) والتى لم ينص ناشره على روايتها ولا سندها لكن يبدو أ ا رواية أخرى غير رواية أبى المطيع.

بينما لا يكتفى الذهبى بذلك بل يرى أن أبا المطيع نفسه هو صاحب الفقه الأكبر فيقول فى العبر (٣٣٠/١) وتبعه على العبارة نفسها الصفدى فى الوافى بالوفيات (٣٠٧/٤): ((وفيها (يعنى توفى فى سنة ١٩٩ هـ) أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخى الفقيه صاحب أبى حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر، وله أربع وثمانون سنة. ولى قضاء بلخ. وحدث عن ابن عون وجماعة)). أما أصحاب طبقات الحنفية كابن قطلوبغا والغزى فكلاهما فى ترجمة أبى المطيع من تاج التراجم (ص ٢٩) والطبقات السنية (ص ٢٦٣) يقول: ((وكان من كبار أصحابه، وهو راوى الفقه الأكبر)).

ومن جهة أخرى فإننا نجد عند الحافظ ابن حجر تأكيدا آخر على كون الكتاب كان مرويا بالأسانيد، حيث ذكر فى تبصير المنتبه (٢٩٨/١) أن أبا

ولكن يبدو أن علماء الأشعرية والحنفية من المتقدمين والمتأخرين - ولعل الصواب معهم - يرون صحة نسبة خمسة رسائل إلى أبى حنيفة وهى (الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، والعالم والمتعلم، ورسالته لأبى عثمان البتى، والوصية فى عقيدة أهل السنة) ويرون أن لأبى حنيفة أثرا أكبر حجما من هذا الذى اقتصر عليه الباحثون المعاصرون، فيقول الإمام عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) فى كتابه التبصرة البغدادية الذى نشر باسم أصول الدين: ((وأول متكلميهم (يعنى أهل السنة) من الفقهاء وأرباب المذاهب: أبو حنيفة والشافعى، فإن أبا حنيفة له كتاب فى الرد على القدرية سماه كتاب الفقه الأكبر، وله رسالة أملاها فى نصرة قول أهل السنة أن الاستطاعة مع الفعل، ولكنه قال إنها تصلح للضدين وعلى هذا قوم من أصحابنا... مضى فقهاء الصحابة رضى الله عنهم على مذهب أهل السنة والجماعة... ثم من بعد الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة... ومن بعدهم أئمة الأمة فى الفقه مثل الأوزاعى ومالك والثورى والشافعى وأبى ثور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود صاحب الظاهر وتلامذة هؤلاء فى الفقه على سمت الحديث، فأما الذين وافقوهم فى أصول الكلام وخالفوهم فى فروع الأحكام فأبو حنيفة وابن أبى ليلى ومن فى طبقتهما من أهل الرأى، وأصل أبى حنيفة فى الكلام كأصول أصحاب الحديث إلا فى مسألتين إحديهما أنه قال فى الإيمان إنه إقرار ومعرفة[1]، والثانية قوله بأن لله مائية لا يعرفها إلا هو[2]... وقد دمر أبو حنيفة فى كتابه الذى سماه بالفقه الأكبر على المعتزلة ونصر فيه قول أهل السنة فى خلق الأفعال وفى أن الاستطاعة مع الفعل...))[3].

وقال الإمام أبو المظفر الإسفرايينى (ت ٤٧١ هـ) بعد أن ذكر الكلام الماضى ذكره قريبا: ((... ومن أراد أن يتحقق أن لا خلاف بين الفريقين فى هذه الجملة فلينظر فيما صنفه أبو حنيفة رحمه الله فى الكلام وهو كتاب العالم، وفيه الحجج القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة، وقد تكلم فى شرح اعتقاد المتكلمين، وقرر أحسن طريقة فى الرد على المخالفين وكتاب الفقه الأكبر الذى أخبرنا به الثقة بطريق معتمد وإسناد صحيح عن نصير بن يحيى عن أبى مطيع عن أبى حنيفة، وما جمعه أبو حنيفة فى الوصية التى كتبها إلى أبى عمرو عثمان البتي، ورد فيها على المبتدعين))[4].

ولقد كان لأبى حنيفة تأثيره الواضح على الإمام الطحاوى والذى يقول فى مقدمة عقيدته المشهورة: ((هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى، وأبى يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى، وأبى عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى رضوان الله عليهم وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به لرب العالمين))[5]، كما كانت اختيارات الإمام أبى حنيفة الكلامية أحد المؤثرات المهمة فى تنوع الآراء الكلامية بين الأشعرى والماتريدى، حيث تبنى الشيخ الماتريدى آراء الإمام أبى حنيفة الكلامية، كالقول بقدم صفات الأفعال، وخالفهما الإمام الأشعرى[6]، وسيأتى المزيد من بيان أثر أبى حنيفة على الماتريدية عند الحديث عن مدرستهم، وخاصة عند الكلام على مراد

مالك نصران بن نصر الختلى روى الفقه الأكبر لأبى حنيفة عن على بن الحسن الغزال، وعنه أبو عبد الله الحسين الكاشغرى.

وقد اعتنى الشيخ زاهد الكوثرى بالحديث عن الكتابين (الفقه الأكبر والفقه الأبسط) أو روايتى الكتاب (رواية حماد ورواية أبى المطيع) وأسانيدهما بما يقطع بالشكوك حولهما، ونقل كثيرا من نصوص العلماء حول صحة النسبة، وذلك فى مقدمته لتحقيق كتاب العالم والمتعلم ورسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى والفقه الأبسط رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة، وفى تقديمه لتحقيق إشارات المرام، (انظر: مقدمات الكوثرى ص ١٦٣ - ١٨١).

وإنما اعتنينا هنا بذلك لأن نصوص أبى حنيفة الكلامية ستعتبر الأسس للمذهب الكلامى لأئمة أهل الرأى، والذين جرى التعبير عنهم بعد ذلك بمذهب الماتريدية. وانظر بخصوص الأعمال العلمية التى دارت حول كتاب الفقه الأكبر: كشف الظنون (١٢٨٧/٢).

(١) انظر بخصوص ذلك من نصوص الإمام أبى حنيفة نفسه: رسالة العالم والمتعلم، (ص ١٦-١٨)، رسالة الفقه الأبسط (ص ٤١-٤٣).

(٢) من المهم هنا الانتباه إلى أن هذه المسألة سنجدها بعينها عند ابن أبى زيد القيروانى المالكى فى الرسالة (ص ٦)، حيث يقول ابن أبى زيد: ((ولا يتفكرون فى مائية ذاته))، ونافش الشراح هل يجوز إطلاق المائية على الذات العلية أم لا.

(٣) عبد القاهر البغدادى، أصول الدين (ص ٣٠٨، ٣١١-٣١٢).

(٤) أبو المظفر الإسفرايينى، التبصير فى أصول الدين (ص ١٥٨).

(٥) الطحاوى، العقيدة، (ص ٣).

(٦) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٣٦/١، ٢٤٣). أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٢٠).

أبى المعين النسفى من قوله (أصحابنا) والذى انتهى الرأى فيه إلى أنه يريد بذلك أصحابه المتكلمين من أهل الرأى[1].

والصفات السبعة أول من حددها الإمام أبو حنيفة، ووافقه عليها أهل السنة أشعرية وماتريدية[2]، وقد كان لهذا التحديد أثره فى مصنفات علم العقيدة فيما بعد، حيث أصبح هو التقسيم السائد فيها.

على أنه لا بد من النقد الداخلى للنصوص المنسوب إلى الإمام أبى حنيفة حتى يكشف ذلك لنا على مدى أصالة النسبة إليه، ويتضح ذلك مثلا من قضية خلق القرآن، وقضية حدوث المادة. كما أن الإمام أبا حنيفة أول من وضع نظرية قضية الكسب عند أهل السنة[3].

وينتهى بعض الباحثين المعاصرين بعد عرض الآراء الكلامية فى الكتب المنسوبة للإمام أبى حنيفة مع إيضاحها من خلال ما كتبه الشراح من أتباعه إلى القول بأن أبا حنيفة كان له الفضل فى وضع اللمسات الأولى لمذهب كلامى سنى، لكنه لم يتوسع، ولا نستطيع من خلال النصوص المنسوبة إليه القول بأن لديه مذهبا متكاملا فى علم الكلام، لكننا نقول إنه قد وضع الخطوط العامة والرئيسية لهذا المذهب، الذى أقامه على أسس متكاملة من بعده: الإمام أبو منصور الماتريدى، وإن كانت هناك مؤثرات أخرى على الفكر الكلامى عند الماتريدى بسبب ظهور العديد من الفرق الكلامية بعد الإمام أبى حنيفة[4].

وإلى أبعد من هذا ذهب البياضى الحنفى (ت ١٠٩٨ هـ) فى بيان دور الإمام أبى حنيفة الكلامى فيقول: ((... حامدا لمن شيد أصول الدين بمحكمات كتابه المبين، ومصليا على من سدد قواعد اليقين ببينات خطابه المتين، وعلى آله وصحبه الهادين... والأئمة التابعين... لا سيما سابقهم فى إظهارها بالتدوين، إمام الأئمة أبى حنيفة الكوفى أكرمه الله تعالى فى عليين حيث أملاها على أصحابه المتقين فى الفقه الأكبر والأبسط والرسالة وكتاب العالم والوصية المروية فى كتب المحققين... وهى طوالع مسائل يشرق ببهجتها وجه اليقين، ومطالع دلائل يهتدى بلمعا ا إلى دقائق أصول الدين، سلك فيها منهاجا بديعا فى إشارات التحقيق... لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق (لاحظ مشكلة منهج التصنيف)... فجمعت بينها بترتيب أنيق، ضاما إليها نبذا مما روى عنه أئمة التحقيق فى تنقيح تنبلج به أصول الدين صباحا... وهو أول ما دونَ الأصول الدينية وأتقنها بقواطع البراهين اليقينية فى مبادئ أمره بعيد رأس المائة الأولى، وإنما كانت رسائل من تقدمه فى رد الخوارج والقدرية، ففى التبصرة البغدادية - ثم نقل طرفا من كلام الإمام عبد القاهر البغدادى السابق -... وقد ناظر فرق الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية، وكان دعا م بالبصرة فسافر إليها نيفا وعشرين مرة وفصمهم بالأدلة الباهرة، وبلغ فى الكلام إلى أن كان المشار إليه بين الأنام، واقتفى به تلامذته الأعلام... وعن الإمام أبى عبد الله الصيمرى أن الإمام كان متكلم هذه الأمة فى زمانه، وفقيههم فى الحلال والحرام...))، ثم يؤكد على مصادر أبى حنيفة فى أصول الدين فيقول: ((جمعتها من نصوص كتبه التى أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر والرسالة والفقه الأبسط وكتاب العالم، والوصية برواية الإمام حماد بن أبى حنيفة وأبى يوسف الأنصارى وأبى مطيع الحكم بن عبد الله البلخى وأبى مقاتل حفصة بن سلم السمرقندى))، ثم أخذ البياضى فى بيان العديد من المصادر التى اعتنت بنقل رسائل أبى حنيفة هذه أو بعضها، ليخلص بنتيجة وهى القطع بصحة نسبتها لأبى حنيفة ونفى المزاعم بغير ذلك فيقول: ((فقد ذكر جمل من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها فى ثلاثين كتابا من كتب الأئمة رحمهم الله، وإنما أنكرها المعتزلة ونسبوها إلى محمد بن يوسف البخارى المعروف بأبى حنيفة لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة))، ثم أخذ فى بيان أسانيد أبى منصور الماتريدى ذه الكتب، وأن الماتريدى إنما هو مفصل لمذهب الإمام وأصحابه، ثم يبين البياضى بعد ذلك أثر أصحاب أبى حنيفة فى بناء مذهبهم الكلامى فيقول: ((والحقت ا عشرين مسألة كلامية عن روايات الأئمة: أبى يوسف، ومحمد، والحسن بن زياد، وأسد بن عمرو، ويوسف بن خالد السمتى،

(١) انظر هنا: (ص ٤٦٩ - ٤٧٠، ٤٨٣).

(٢) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٥٣٦/١).

(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٣٧/١ – ٢٤٠).

(٤) أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٣٣٤-٣٦٥)، ودراسته الأخرى: إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٢٠- ٢١).

وعبد الكريم الجرجانى، وأبى عصمة المروزى وجدها فى كتب المشايخ المذكورين...))[1].

وإلى هذا النحو يمضى الشيخ الكوثرى حيث يقول: ((... إما بعد فإن العالم والمتعلم رواية أبى مقاتل حفص بن سلم السمرقندى عن الإمام الأعظم أبى حنيفة، والرسالة التى بعث بها أبو حنيفة إلى عالم البصرة عثمان بن مسلم البتى المتوفى سنة ١٤٣ هـ رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة، والفقه الأكبر رواية أبى مطيع عن أبى حنيفة المعروف عند أصحابنا بالفقه الأبسط، والفقه الأكبر رواية حماد بن أبى حنيفة عن أبيه، والوصية فى عقيدة أهل السنة رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة، فتلك الرسائل هى العمد عند أصحابنا فى معرفة العقيدة الصحيحة التى كان عليها النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه الغر الميامين ومن بعدهم من أهل السنة على توالى السنين، وإمام الهدى أبو منصور الماتريدى رضى الله عنه وعن سائر الأئمة بنى توضيح الدلائل على مسائل تلك الرسائل، كما جرى على ذلك الإمام المجتهد أبو جعفر الطحاوى فى كتابه بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد بن الحسن رضى الله عنهم، المعروف بعقيدة الطحاوى...))[2].

من خلال الصورة الماضية التى اتضحت لنا يتبين صحة ما تم الوصول إليه عند تناول مقصود أبى المعين النسفى بقوله (أصحابنا) أنهم: متكلمو أصحاب الرأى، ليقابلوا متكلمى أصحاب الحديث، وليس مقصوده بأصحابنا الماتريدية فحسب أصحاب أبى منصور الماتريدى ليقابلوا الأشعرية[3]، وسنجد الحرص على الانتساب إلى الحنفية واستخدام هذا المصطلح موجودا عند متكلميهم عبر القرون حتى القرن الحادى عشر، كما سيأتى بيانه عند حديثنا عن الكمال ابن الهمام والبياضى، وهذا يؤكد على فكرة أن هذه المدرسة أكثر انتسابا لأبى حنيفة منها لأبى منصور الماتريدى، وأن أبا حنيفة هو أساسها ورائدها، وأن أبا منصور الماتريدى مقرر له، وأن الحنفية أنفسهم جروا على الانتساب إليه فرعا وأصلا واعتقادا، ولعل شيوع اسم الماتريدية إنما كان من أهل المذاهب الأخرى ليفرقوا بين متكلمى الحنفية وفقهائهم، ثم شاع ذلك عند المعاصرين تماما.

ومن جهة أخرى فهناك عدة أمور منهجية نجدها عند الإمام أبى حنيفة وكان لها أثرها عند متكلمى أهل الرأى من بعده وعلى رأسهم الماتريدية ومن هذه الأمور:

١- أن هناك صبغة سنية وعملية واضحة تصبغ مناهج التصنيف عند متكلمى أهل الرأى أو متكلمى الماتريدية، وتجد عندهم الوقوف عند الغرض دون تجاوزه، وهو ما لم نكن نتوقعه منهم خاصة مع منهجهم الفقهى القائم على الافتراض والتقدير، بينما منهجهم الكلامى ليس كذلك، وأن الغرض من علم الكلام هو دفع الشبه ورد البدع، وسنجد هذه الصبغة واضحة عن الشيخ أبى منصور الماتريدى، كما سنجدها واضحة عند أبى المعين النسفى، وما تلاهما من الماتريدية كما سيأتى إيضاحه عند تناول مناهج التصنيف فى المدرسة الماتريدية بالبحث، وكما تعود هذه المدرسة الكلامية بأصولها إلى الإمام أبى حنيفة، فإنها أيضا تعود فى هذه الصبغة العملية التى صبغت مناهجها التصنيفية إليه أيضا، وهو الذى يقول لعثمان البتى: ((واعلم أن أفضل ما علمتم وما تعلمون الناس السنة... ثم إنه لولا كراهية التطويل وأن يكثر التفسير لشرحت لك الأمور التى أجبتك بها فيما كتبت به، ثم إن أشكل عليك أهل البدع شيئا فأعلمنى أجبك فيه إن شاء الله تعالى...))[4].

٢- ويؤكد الإمام أبى حنيفة على أمر منهجى مهم وهو أن العبرة بالمسميات لا بالأسماء عند تحقيق المذهب الكلامى، ولهذا يقول فى كلامه بالإرجاء الذى أرسل به إليه عثمان البتى يسأل هل صح ذلك عنه: ((وأما ما ذكرت من اسم المرجئة فما ذنب قوم تكلموا بعدل، وسماهم أهل البدع بهذا الاسم، ولكنهم أهل العدل وأهل السنة، وإنما هذا اسم سماهم به أهل شنآن،...))[5]، فالعبرة دائما بالمسميات والمعانى وليس بالألفاظ.

٣- ومن الأمور المنهجية الأخرى التى نجدها عند الإمام أبى حنيفة وتأثر بها الماتريدية من بعده، هو الاستدلال الفقهى

---

(١) البياضى، إشارات المرام (ص ١٨ - ٢٥ باختصار).

(٢) انظر الشيخ الكوثرى، مقدمة تحقيقه لرسالة العالم والمتعلم، ورسالة أبى حنيفة إلى البتى والفقه الأبسط (مقدمات الكوثرى، ص ١٦٥).

(٣) انظر هنا: (ص ٤٨٣).

(٤) الإمام أبو حنيفة، رسالة إلى عثمان البتى (ص ٧٢-٧٣).

(٥) الإمام أبو حنيفة، رسالة إلى عثمان البتى (ص ٧٢).

فى أثناء البحث الكلامى، ومن نماذج ذلك قول الإمام رحمه الله تعالى: ((العمل غير الإيمان بدليل أن كثيرا من الأوقات يرتفع العمل عن المؤمن ولا يجوز أن يقال ارتفع عنه الإيمان، فإن الحائض يرفع الله تعالى عنها الصلاة ولا يجوز أن يقال: ارتفع عنها الإيمان أو أمرها بترك الإيمان، وقد قال الشارع: دعى الصوم، ولا يجوز أن يقال دعى الإيمان، ويجوز أن يقال: ليس على الفقير الزكاة، ولا يجوز أن يقال: ليس على الفقير الإيمان...)) [١].

٤- الطريقة الحوارية فى التصنيف، والتى ترجع فى الحقيقة إلى تقدم الإمام أبى حنيفة زمانيا، وهذه الطريقة مع الطبيعة الجدلية لعلم الكلام ستترك أثرها واضحة على مناهج التصنيف الكلامية.

٥- وعلى منهج أهل السنة يأتى مذهب أبى حنيفة الكلامى والذى يؤكد على الأخذ بالسنة النبوية الشريفة فى مجالات الاعتقاد والسمعيات، فيقول مثلا: ((ونقر بأن عذاب القبر كائن لا محالة وسؤال منكر ونكير حق لورود الأحاديث)) [٢].

وهكذا إذا مضينا قدما فى تحليل رسائل الإمام أبى حنيفة سنجد عنده العديد من الأسس التى قام عليها علم الكلام السنى من بعده، وسنجد أنه ساهم فى إرساء مناهج التصنيف الكلامية بكل قوة خاصة فى مدرسة الماتريدية.

أما الإمام مالك بن أنس[٣]: فقد كانت للكلمات التى رويت عن الإمام مالك أثرها القوى فى تدعيم مذهب أهل السنة والجماعة، مثل كلامه فى الاستواء، وفيما عدا هذه الكلمات والأحاديث المتعلقة ببعض مسائل العقيدة التى رواها الإمام مالك فى موطئه، فإنه ينسب إليه رسالة أرسلها إلى ابن وهب فى القدر والرد على القدرية، وقد ذكر القاضى عياض أنه قد حدثه بها غير واحد من شيوخه بأسانيدهم الموصوفة بالصحة والثقة، وقد وصفت هذه الرسالة بأنها ((من خيار الكتب الدالة على سعة علمه بهذا الفن))، وإن كانت لم تصل إلينا فى زماننا هذا[٤]. ويرى بعض الباحثين أنه يمكننا أن ((نرى أيضا مذهبا كلاميا ينبثق عنه، حقا إنه حارب التكلم فى الصفات عامة، ومنع رواية أحاديث الصفات، وكانت المشبهة تغلو فى تشبيه الله بالمخلوقات، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ينكرون الاستواء المادى... ووقف مالك بن أنس يقرر: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. فمالك بن أنس ينأى عن النقاش فى الاستواء، ولكن قوله هو إنكار للمشبهة، وإنكار أيضا للمعتزلة... كان مالك يضع أساس العقيدة العملية، ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل، ولكنه كان يمهد أيضا لظهور أبى الحسن الأشعرى، وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعرى، ودافعوا عنه أشد دفاع، وبرغم ذلك، فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية هى السالمية، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك، وما أبعدها عنه)) [٥].

أما الإمام الشافعى[٦]: فذكر البغدادى فى الفرق بين الفرق أنه المتكلم الثانى بعد أبى حنيفة، وقد نسبت للإمام الشافعى بعض الكتب فى هذا العلم منها: تصحيح النبوة والرد على البراهمة، ورسالة فى الرد على أهل الأهواء[٧]، على أن الفقه الأكبر المنسوب للإمام الشافعى فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازى، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء

---

(١) الإمام أبو حنيفة، الوصية (ص ٧٦).

(٢) الإمام أبو حنيفة، الوصية (ص ٧٨).

(٣) اعتنى بعض الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة الإمام مالك من الناحية الكلامية حيث قام سعود بن عبد العزيز بن سالم الدعجان فى أطروحته للدكتوراه بدراسة (منهج الإمام مالك فى إثبات العقيدة)، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤١٣هـ.

(٤) راجع: أمين الخولى، مالك بن أنس (ص ٤٦٩ - ٤٧٠).

(٥) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٢٤٣/١ - ٢٤٤).

(٦) اعتنى بعض الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة الإمام الشافعى من الناحية الكلامية حيث قام د/ محمد بن عبد الوهاب العقيل فى أطروحته للدكتوراه بدراسة (منهج الإمام الشافعى فى إثبات العقيدة)، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤١٣هـ.

(٧) الفرق بين الفرق (ص ٣٢١)، أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٤/١).

الشافعى فى أصوله[١]. ويعد الشافعى فيلسوف الإسلام الأكبر فى الأصول، وهو أصدق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا، وقد قام تلامذته بالعمل الأكبر فى إنشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية[٢].

وإذا كان البحث قد أفضى إلى دفع الشكوك حول نسبة الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة، فإن البحث حول مدى صحة نسبة سميه (الفقه الأكبر) إلى الإمام الشافعى سيفضى إلى تأكيد تلك الشكوك، فالنقد الداخلى لا يدع مجالا للشك فى عدم صحة هذه النسبة، فليس على الكتاب رونق أسلوب الشافعى، وقد زخر بالعديد من الاصطلاحات والتعبيرات التى لم تظهر إلا بعد الشافعى بقرون، ولهذا قال حاجى خليفة عنه: ((وهو جيد جدا مشتمل على فصول قرأه بعض أهل حلب على الشيخ زين الدين الشماع، لكن فى نسبته الى الشافعى شك، والظن الغالب أنه من تأليف بعض أكابر العلماء))[٣].

أما الإمام أحمد بن حنبل[٤]: فبالإضافة إلى ما له من مواقف مشهورة فقد نسبت له رسالة الرد على الزنادقة والجهمية، على أن النقد الداخلى والخارجى لنصها يثبت أنها ليست من نفَس الإمام[٥].

لقد كان للإمام أحمد بن حنبل أثره المباشر وغير المباشر فى علم الكلام رغم كراهيته الشديدة له، ورغم ما أصابه من آثار عنيفة نتيجة الصدام الكلامى بين الفرق أبان فتنة خلق القرآن. ويظهر الأثر غير المباشر له فى كلام الإمام أبى الحسن الأشعرى الشهير فى الإبانة عن أن معتقده هو معتقد الإمام أحمد حيث يقول: ((قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل)). وقد اقتضى ذلك من د/ فوقية حسين أن تتكلم بالتفصيل عن الموقف الكلامى للسلف وخاصة الإمام أحمد لتقارن بينه وبين الموقف الكلامى للإمام الأشعرى لتتبين صدق هذه الدعوى التى ذكرها الأشعرى وأنكرها عليه بعض الحنابلة[٦].

ومن الإشارات المهمة فى مجال نقد مناهج التصنيف، ما قام به النشار فى نقد رسالة الرد على الزنادقة والجهمية المنسوبة للإمام أحمد حيث استخدم طريقة التصنيف كأداة فى النقد الداخلى لهذه الرسالة، وسمى طريقة التصنيف منهجا، وتوصل من خلال استعمالها إلى أن هذه الرسالة لا يصح نسبتها للإمام أحمد[٧].وقد أشار الدكتور النشار فى نقده هذا إلى أنه لا بد من دراسة نقدية بناء على منهج التصنيف لكتابات مثل ابن كُلاب والقلانسى والحارث المحاسبى[٨].

وبالإضافة إلى الأئمة الأربعة سنجد جهودا كثيرة لا تحصى شارك فيها أئمة أهل السنة فى خدمة العقيدة، فألف الإمام البخارى كتابه فى الرد على الزنادقة والجهمية[٩]. وقد نشرت عدة نصوص لذلك، من أهمها: كتاب عقائد للسلف، والذى ضم نصوص للإمام أحمد والبخارى وابن قتيبة[١٠].

---

(١)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٦/١).

(٢)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٧/١).

(٣) حاجى خليفة، كشف الظنون، (١٢٨٧/٢).

(٤) اعتنى العديد من الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدارسة الإمام أحمد من الناحية الكلامية، ومن هؤلاء: - شركاتو عبد الله بكر سلبار، عقيدة الحنابلة وصلتها بالإمام أحمد بن حنبل، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٧٢ م. - سيد عبد العزيز محمد، العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية: دراسة مقارنة، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٨١ م. - السيد محمد عبده غريب، الجانب الميتافيزيقى ما بعد الطبيعه عند ابن حنبل، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٩٨٢م.- عبد الله بن سليمان بن حمد الجاسر، أصول الدين عند إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رضى الله عنه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٤٠٨هـ. - عبد الإله بن سلمان بن سالم الأحمدي، الرسائل والمسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل فى العقيدة، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤٠٩هـ.

(٥)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٧/١).

(٦) أبو الحسن الأشعرى، الإبانة (ص ٢٠). وانظر بخصوص وقفتى السلف والأشعرى الكلامية: مقدمة الدكتور فوقية (ص ٩٣ - ١٣٢).

(٧)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٨/١).

(٨)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٩/١ - ٢٦٤).

(٩)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٨/١).

(١٠)تحقيق الدكتورين على سامى النشار، وعمار الطالبى، ط مصر: منشأة المعارف. وانظر: أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٥٠/١).
والجدير بالذكر أن د/ كاظم حطيط قدم دراسة له بعنوان (مع ابن قتيبة فى العقيدة الإسلامية - تقديم ودراسة وتحقيق كتاب الاختلاف فى اللفظ

كما أن هناك رسائل لكبار الأئمة تسبق هذا العهد، فقد نسبت للخليفة عمر بن عبد العزيز رسالة فى الرد على القدرية، ونسب للإمام الحسن البصرى رسالة إلى عمر بن عبد العزيز فى ذم القدرية، وكذلك للإمام زين العابدين رسالة فى الرد على القدرية، ونسب لجعفر الصادق: الرد على القدرية والرد على الخوارج والرد على غلاة الرافضة[1].

ويغلب على كتابات هذه الفترة أنها تأخذ طابع الرسائل المطولة التى ترسل إلى التلاميذ أو الأتباع، وليس المقصود بها التصنيف أصالة.

ويمكن القول بأن من أوائل المصنفين فى علم الكلام على معناه الاصطلاحى بعد أبى حنيفة: ابن كُلاب والقلانسى والمحاسبى، وجميعهم من أهل السنة[2]، وإن كان أصحاب ابن كُلاب (الكُلابية) اندمجوا فى الأشاعرة بعد ذلك[3]، بينما يرى البياضى الحنفى أن ابن كلاب (وهو الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان) له قواعد وكتب وأصحاب، ومخالفاته للحنفية لا تبلغ عشر مسائل[4].

ومن الممكن من خلال استعراض آراء ابن كُلاب الكلامية، والذى يعد بحق شيخ السنة الأول أن ندرك مدى تأثير ابن كُلاب[5] وأصحابه فى الأشعرية، حيث يظهر أثره فى الإمام الأشعرى وابن فورك والباقلانى وإمام الحرمين، وغيرهم من الأشعرية[6]، كما أن المحاسبى قد تأثر بابن كُلاب، وظهر ذلك فى كتبه، وخاصة فهم القرآن[7].

يقول التاج ابن السبكى: ((عبد الله بن سعيد أبو محمد ابن كُلاب - بضم الكاف وتشديد اللام - أحد أئمة المتكلمين، وكلاب مثل خطاف لفظا ومعنى، لقب به لأنه كان لقوته فى المناظرة يجتذب من يناظره، ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل، وابن كلاب على كل حال من أهل السنة))، ثم ذكر بعض آرائه الكلامية[8].

أما القلانسى فإنه أحد أئمة أهل السنة الذين اعتنوا بالتصنيف فى موضوعات علم الكلام، فقد ذكروا أن له حوالى (١٥٠) كتابا فيه[9].

والرد على الجهمية والمشبهة)، وأشار إلى أنه درس ابن قتيبة أيضا فى أطروحته للدكتوراه بعنوان (ابن قتيبة، آثاره، وأثره فى الفكر العربى...))، مؤكدا على أنه واحد من رواد الكتابة فى العقيدة الإسلامية.

(١) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٥/١، ٣١٦ - ٣١٧).

(٢) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٦٥/١). هناك ثلاثة متكلمين من أهل السنة اشتهروا بالقلانسى: أولهم وأقدمهم وهو المقصود هنا فى أوائل من صنف فى الكلام: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى، وهو متقدم على الأشعرى طبقة، وهو مقصود ابن فورك بكتابه (اختلاف الشيخين القلانسى والأشعرى). وثانيهم: أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسى، وهو من طبقة الأشعرى. وثالثهم: أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسى ولد الثانى، وهو من طبقة ابن فورك، وهو أشهر الثلاثة وأوسعهم تصنيفا فى الكلام له (١٥٠) كتابا فيه، وقد ذكره البياضى وذكر أنه كانت له قواعد وكتب وأصحاب، وقد خلط بعض العلماء بين هؤلاء الثلاثة على ما نبه عليه محقق إشارات المرام. راجع: إشارات المرام للبياضى (ص ٢٤) مع تعليق المحقق بالهامش رقم (١).

(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٦٩/١).

(٤) البياضى، إشارات المرام (ص ٢٣-٢٤).

(٥) للتوسع بخصوص ابن كُلاب وحياته وآرائه راجع: الأشعرى، مقالات الإسلاميين (١٦٩-١٧٣، ٢٩٨-٢٩٩)، وغير ذلك من مواضع يمكن الوقوف عليها من خلال فهرس الأعلام بالكتاب. - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٢/٢). - أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٦٥/١ - ٢٨٤). - أ/د محمد محمود أبو قحف، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياه، (ص ٩٢-٢١٤)، وقد قدم فيه باستفاضة وتفرد تحليلا ونقدا الأصول الكلامية لابن كُلاب، مع بيان أثرها فى المدارس الكلامية التالية له كالأشعرية والماتريدية. - كما اهتم هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، بالتأريخ لآراء ابن كُلاب وبيان أصولها وتأثيرها فيمن بعده من المتكلمين، انظر مثلا (٧٩/١-٨٦، ٣٥٣-٣٧٤، ٤٠٢-٤٠٨)، ويمكن من خلال تتبع مواضع الوقوف على أهميته ابن كُلاب ومدى تأثيره فى المجال الكلامى الإسلامى.

(٦) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٧٧/١، ٢٨٣ - ٢٨٤).

(٧) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٨٤/١). وللتوسع بخصوص المحاسبى ومذهبه الكلامى راجع: - أ/د محمد محمود أبو قحف، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياه، (ص ٢١٥- ٢٨٧)، وقد توسع فى الفكرة التى قدمها الدكتور النشار، وانتهى إلى نفس النتيجة، عارضا - فى سبق علمى يحسب له - لمذهب المحاسبى الكلامى، فى الوقت الذى اعتنى الباحثون دائما بالجانب الصوفى عنده.

(٨) التاج ابن السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، (٢٩٩/٢ - ٣٠٠).

(٩) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٧٩/١).

وسنجد أثر هؤلاء الأئمة المتقدمين واضحا، فالعراقيون من أهل السنة أقرب إلى الإثبات بتأثير الإمام أحمد بن حنبل، أما الخراسانيون فأكثر منهم إعمالا للعقل بتأثير ابن كُلاب وأتباعه(١)، ولا شك أن لهذا أثره فى آراء كل من الفريقين سنجد له انعكاسه على مصنفاتهم.

وإذا تركنا جانب أهل السنة، وانتقلنا إلى جانب آخر: فسنجد أن معبد بن خالد الجهنى أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة، ممن عرفوا بالقدرية أو نفاة القدر، وكانت له نظريته فى العدل والمال، وقد أثر أثرا كبيرا فى الحركات الفكرية بعده، وقد نشأ مذهب الإرادة الحرة (نفى القدر) فى مقابل الجبرية المطلقة تلك النظرية التى ساندها الأمويون ليعضدوا من مركزهم السياسى، ومن هنا ثارت لدى خصومهم السياسيين الدوافع لرفض هذه الجبرية المطلقة مما أوقع بعضهم فى نفى القدر(٢).

ومن جانب ثالث سنجد أن أصول العقلانية الإسلامية ترجع إلى فرقة المعتزلة الذين يعدون أصحاب العقلانية المطلقة فى الإسلام، وتعد المعتزلة امتدادا لفرقتين متضادتين: القدرية، والجهمية، وإن كانت هناك فروق جوهرية بين الفرق الثلاث، كما أن هناك بعض الصعوبة فى تحديد عقائد أوائل المعتزلة فى بعض المسائل(٣). ومن أعظم شخصيات المعتزلة: غيلان بن مسلم، وكان مرجئا، وهو أول من وضع مذهب العدل، وقد خلت رسائله وكتبه من المؤثرات الخارجية، ومن المنطق اليونانى(٤).

كما سنجد الجعد بن درهم، وهو أول من نادى بتعطيل الصفات، ويعد من أوائل رواد التفسير العقلى فى الإسلام(٥)، والجهم بن صفوان، والذى تنسب إليه الجهمية(٦)، وله آراء كلامية أثرت فى المعتزلة وفى الأشعرية، وإن كان منهج الأشعرية فى التنـزيه مخالف لمنهج الجهم، حيث وصلوا إلى معتقدهم فى تنـزيه الله عن طريق غير طريق الجهم والذى كان له منهج عقلى بحت(٧)، ومع كون الجهم رائدا من رواد العقلانية، فإنه يختلف عن المعتزلة فى مسألة الجبر، كما أن له مذهبا خاصا فى الإيمان، كما أن إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع هى القاعدة المشهورة التى وضعها جهم(٨).

وقد تناول ابن النديم فى الفهرست المتكلمين من فرق شتى(٩)، وللأسف فإن أقل القليل من هذه الكتب وصلنا بالفعل، ولكن يمكن من تأمل أسماء الكتب التى أوردها استنتاج أهم الموضوعات التى كانت محل الاهتمام، وأهم اتجاهات التصنيف فى هذه الفترة الزمنية.

على أنه ما كاد ينتهى القرن الخامس حتى بدأ المسلمون يمزجون الفلسفة بالكلام فلم يعد كلاما دينيا محضا، بل أصبح كلاما دينيا وفلسفيا(١٠).

وقد ظهر التدوين وألفت الكتب فى علم الكلام كما ألفت فى غيره من العلوم الإسلامية فى صدر القرن الثانى الهجرى، فألف فى علم الكلام أهل الفرق مثل واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ)، وعمرو بن عبيد المعتزلى (ت ١٤٢ هـ)، وألف فى هذا العهد كتب فى العقائد لأهل السنة، مثل: الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبى حنيفة (ت ١٥٠ هـ)، وراج فى هذا العهد مذهب الاعتزال(١١)، يقول الشيخ طاش كبرى زاده: ((مبدأ شيوع الكلام كان بأيدى المعتزلة والقدرية، فى حدود

---

(١) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٢٧٩ – ٢٨٠).
(٢) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٣١٤ – ٣٢٠).
(٣) من الضرورى التأكيد على الفرق بين الجهمية والقدرية والمعتزلة، وإن لم تخل هذه الفرق من صلات فكرية بينها، راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٢٧- ٢٩)، أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٣١٣، ٣٥٩ - ٣٦٠).
(٤) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٣٢١ – ٣٢٧).
(٥) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٣٢٩ – ٣٣٢).
(٦) راجع نبذة عنهما: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٢٧ – ٢٩).
(٧) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٣٤٨ – ٣٥٠).
(٨) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (١/٣٣٣، ٣٣٦ – ٣٧٢).
(٩) ابن النديم، الفهرست، (ص ٣٣١ – ٣٨٨).
(١٠) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١/١٦٧).
(١١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد، (ص ٢٨٨).

المائة من الهجرة، وقد ثبت فى التواريخ الصحاح أن إحياء طريقة السنة والجماعة كان فى حدود الثلثمائة من الهجرة بالسعى الجميل والإقدام المشهور من جهة أبى الحسن الأشعرى، إذ كانت ولادته سنة (٢٦٠ هـ)، ودام على الاعتزال أربعين سنة، فيكون علم الكلام بأيدى المعتزلة مائتى سنة ما بين المائة والثلاثمائة))[١].

ومن جهة أخرى فإن الخطة التقليدية فى علم الكلام – خاصة المتأخر منه - تتناول ما يلى:

١) مقدمات علم الكلام. ٢) الوجود وما يتعلق به من مباحث ومفاهيم.

٣) الإلهيات. ٤) النبوات. ٥) السمعيات.

وهناك عدة اتجاهات عامة لمناهج التصنيف فى علم الكلام:

أ) أهل السنة: الأشاعرة – الماتريدية. ب) المعتزلة.

فهذه أهم ثلاثة اتجاهات فى مناهج التصنيف الكلامى، وسوف نتناول كل اتجاه بالتفصيل فى الفصل الثانى من هذا الباب إن شاء الله[٢].

ب- تطور منهج التصنيف فى علم الكلام فى رأى ابن خلدون[٣]: استطاع ابن خلدون بفضل حسه التاريخى المرهف أن ينفذ إلى ما وراء الظاهرات، وأسهم مساهمة عميقة فى فهم طبيعة التحولات الأساسية فى حركة علم الكلام، وقد استطاع رغم حزبيته الأشعرية أن يدرك قيمة الظروف التاريخية التى ساعدت على انتشار الفكر المعتزلى، وهو يرى أن تطور العلوم كان عاملا مهما فى انتشار العلوم الفلسفية ولا بد من الاعتراف لابن خلدون بقدرته على النفوذ إلى سر العلاقة بين تطور علم الكلام وتطور النظر الفلسفى، فملاحظات ابن خلدون قدمت الإطار العام لتطور علم الكلام، ولوضع الإمام الفخر الرازى المميز[٤]، ومن هنا تأتى أهمية عرض آرائه ومن خلال نصوصه نفسها، فيقول ابن خلدون رحمه الله تعالى: ((... علم الإلهيات وهو علم ينظر فى الوجود المطلق، فأولا فى الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر فى مبادئ الموجودات، وأنها روحانيات، ثم كيفية صدور الموجودات عنها، ومراتبها، ثم فى أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام، وعودها إلى المبدأ، وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عين السعادة فى زعمهم، وسيأتى الرد عليهم، وهو تال للطبيعيات فى ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة، وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدى الناس، ولخصه ابن

---

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (٣٧/٢)، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد، (ص ٢٨٩)، باختصار وتصرف.

(٢) انظر هنا: (ص ٣٦٢).

(٣) للتوسع بخصوص منهج التصنيف فى علم الكلام عند ابن خلدون انظر: - أ/د محمد على أبو ريان، (علم الكلام الخلدونى بين لباب المحصل والمقدمة – دراسة مقارنة)، وقد قدم بها لكتاب لباب المحصل (ط الإسكندرية)، (ص ٧ - ٣٤). - د/ منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامى عند ابن خلدون. - د/ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، (ص ١٤٩ - ٢١٢) حيث خص الباب الثالث من الدراسة للكلام عن الصلة بين علم الكلام والفلسفة عند ابن خلدون، من خلال تحليل كتابه لباب المحصل فى أصول الدين. – د/ رفيق العجم مقدمته لتحقيقه كتاب لباب المحصل (ط بيروت).

ولتقويم موقف ابن خلدون (٧٣٢ هـ - ٨٠٨ هـ) الكلامى لا بد أن نضع فى الاعتبار أنه فرغ من كتابه لباب المحصل سنة (٧٥٢ هـ) فقد كان فى العشرين من العمر، وهى سن مبكرة من حياة أى إنسان لا يكون قد كون مواقفه الفكرية الخاصة بها والتى نراها عند ابن خلدون مثلا فى مقدمته الشهيرة، ومن هنا فمن الطبيعى أن يكون فى لباب المحصل مقلدا وتابعا للأصل فى الأسلوب العقلى والفلسفى، ولن نجد فيه نقدا حاسما وواضحا لعلم الكلام الفلسفى كما نراه فى المقدمة، ومن هنا فلا نتفق فى الرأى مع أ/د أبو ريان فى مقدمته المقارنة السابق الإشارة إليها، حيث شكك (ص ١٨) فى صحة نسبة لباب المحصل نظرا لاختلاف الأسلوب إلى حد كبير عن أسلوبه السهل فى المقدمة، ثم يعرض باختصار لموقف ابن خلدون الكلامى فى المقدمة وفى اللباب، ثم يقارن بينهما (ص ٣٢- ٣٣)، لينتهى فى ذلك إلى نتيجة الدراسة (ص ٣٤) التى عبر عنها بقوله: ((ولهذا فإننا نرجح كثيرا ما يلى: إما أن هذه الرسالة مشكوك فى أمر نسبتها إلى ابن خلدون، أو أن ابن خلدون قد استمع إلى ملخصها من شيخه الآبلى)).

والحقيقة أننا رغم اتفاقنا مع أ/د أبو ريان على اختلاف موقف ابن خلدون الكلامى وأسلوبه بين الكتابين، فإننا لا نتفق معه فى النتيجة التى وصل إليها، ونرى أنه يمكن تفسير هذا الاختلاف فى ضوء السن الصغيرة التى ألف فيها ابن خلدون لباب المحصل - وهى الملاحظة التى لم يتوقف عندها أ/د أبو ريان – مما يجعل الاعتماد على اختلاف الأسلوب والموقف غير كاف للشك فى صحة نسبة لباب المحصل له.

(٤) د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٣٢- ٣٣).

سينا فى كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصه ابن رشد من حكماء الأندلس، ولما وضع المتأخرون فى علوم القوم ودونوا فيها، ورد عليهم الغزالى ما رد منها.

ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها فى مباحثهم، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء فى مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا، فقدموا الكلام فى الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم كما فعله الإمام ابن الخطيب فى المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة، وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب لأن مسائل علم الكلام إنما هى عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل، ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد إن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد إن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها.

وكثير ما بين المقامين، وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهى فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف، والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغى أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر فى تصحيحه بمدارك العقل، ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع، ونعزل العقل عنه.

والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد فى معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية، ومحاذاة العقائد السلفية بها.

وأما النظر فى مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين فإنهما مختلطان عند المتأخرين فى الوضع والتأليف، والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الإعداد بالدليل، وليس كذلك بل إنما هو رد على الملحدين، والمطلوب مفروض الصدق معلومه، وكذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفية المتكلمين بالمواجد أيضا فخلطوا مسائل الفنين بفنهم، وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم فى النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك، والمدارك فى هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم والله أعلم بالصواب))(١).

ويرى ابن خلدون أن علم الكلام ((هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وكل ما يقع فى النفس – على ما يذكر ابن خلدون فى نقده للمنهج الكلامى العقلى – من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علما فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة، ويقع فى مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس، لأنها للعقل الذى هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة، فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس، ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله،

(١) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٦٦-٤٦٧).

وسفه رأيه، واعلم أن الوجود عند كل مدرك فى بادئ رأيه منحصر فى مدراكه لا يعدوها، والأمر فى نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه، فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقا من ذلك، {والله من ورائهم محيط}، فاتهم إدراكك ومدركاتك فى الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك، واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من عقلك، وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره (يعنى طور العقل) فإن ذلك طمع فى محال، لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، وتفطن فى هذا لغلط من يقدم العقل على السمع فى أمثال هذه القضايا وقصور فهمه،... فالمطلوب فى التكاليف كلها حصول ملكة راسخة فى النفس يحصل عنها علم اضطرارى للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذى تحصل به السعادة، وذلك سواء فى التكاليف القلبية والبدنية، ويتفهم منه أن الإيمان الذى هو أصل التكاليف ذو مراتب: أولها التصديق القلبى الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبى وما يتبعه من العمل مسئولية على القلب فيستتبع الجوارح، إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف قال صلى الله عليه وسلم: لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ومعناه أن ملكة إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها، وبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت فى الإيمان)).

ثم قال بعد أن ذكر أمهات العقائد الإيمانية: ((إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام... فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل... ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث فى الأنحاء، وألف المتكلمون فى التنزيه حدثت بدعة المعتزلة فى تعميم هذا التنزيه فى آى السلوب فقضوا بنفى صفات المعانى من العلم والقدرة... إلخ وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعرى إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلانى فتصدر للإمامة فى طريقتهم، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية إلا أن صور الأدلة فيها جاءت بعض الأحيان على غير الوجه الصناعى لسذاجة القوم، ولأن صناعة المنطق التى تسبر بها الأدلة لم تكن حينئذ ظاهرة فى الملة، ولو ظهر منها بعض الشىء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة، ثم جاء بعد القاضى أبى بكر الباقلانى: إمام الحرمين أبو المعالى، فأملى فى الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخصه فى كتاب الإرشاد، واتخذه الناس إماما لعقائدهم، ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق فى الملة، وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، ثم نظروا فى تلك القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التى أدت بهم إلى ذلك، وربما أن كثيرا منها مقتبس من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والإلهيات فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضى، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم، وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالى رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة، ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحدا من

اشتباه المسائل فيهما... والجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف فى الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيهـا مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر فى الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكـذا نظر الفيلسوف فى الإلهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث إنه يدل على الموجد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد... ولقد اختلطت الطريقتان عند هـؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوى فى الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم فى جميع تآليفهم. إلا أن هذه الطريقة قد يعنى ا بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق فى معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هـو للطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه. ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة فى عقائده فعليـه بكتب الغزالى والإمام ابن الخطيب، فإ ا وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها مـن الاخـتلاط فى المـسائل والالتباس فى الموضوع ما فى طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم. وعلى الجملة فينبغى أن يعلم أن الذى هو علم الكلام غـير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا... لكن فائدته فى آحاد الناس وطلبة العلـم فائـدة معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجاج النظرية على عقائدها...)).

ثم انتقل ابن خلدون إلى كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف الـسنية والمبتدعة فى الاعتقادات، ومما قاله بعد أن عرف المتشابه وذكر أصنافه، وبين التحقيق فيها، وعلام نحمل عامة أصنافه، أبقـى صنفا واحدا منه وقال فيه: ((ولم يبق من المتشابه إلا الصفات التى وصف الله ا نفسه فى كتابه وعلى لسان نبيه، مما يـوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً. وقد اختلف الناس فى هذه الظواهر من بعد السلف الذين قررنا مذهبهم. وتنازعوا وتطرقت البدع إلى العقائد... فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص سـاكتين عن مدلوله. ثم اختلف الناس من بعدهم، وجاء المعتزلة فأثبتوا هذه الصفات أحكاماً ذهنية مجردة، ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيداً، وجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، ولا تتعلق ا قدرة الله تعالى، سيما الشرور والمعاصى منها، إذ يمتنع على الحكيم فعلها. وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه. وسموا ذلك عدلاً، بعد أن كانوا أولاً يقولون بنفـى القـدر، وأن الأمر كله مستأنف بعلم حادث وقدرة وإرادة كذلك، كما ورد فى الصحيح. وإن عبد الله بن عمر تبرأ من معبد الجهـنى وأصحابه القائلين بذلك. وانتهى نفى القدر إلى واصل بن عطاء المعتزلى منهم تلميذ الحسن البصري، لعهد عبد الملـك بـن مروان. ثم آخراً إلى معمر السلمي، ورجعوا عن القول به. وكان منهم أبو الهذيل العلاف، وهو شيخ المعتزلة. أخذ الطريقـة عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل. وكان من نفاة القدر، واتبع رأى الفلاسفة فى نفى الـصفات الوجوديـة لظهـور مذاهبهم يومئذ. ثم جاء إبراهيم النظام، وقال بالقدر، واتبعوه. وطالع كتب الفلاسفة وشدد فى نفى الصفات وقرر قواعـد الاعتزال. ثم جاء الجاحظ والكعبى والجبائي، وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام: إما لما فيها من الحجاج والجدال، وهـو الذى يسمى كلاماً، وإما أن أصل طريقتهم نفى صفة الكلام. فلهذا كان الشافعى يقول: حقهم أن يضربوا بالجريد ويطاف م. وقرر هؤلاء طريقتهم وأثبتوا منها وردوا. إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعرى وناظر بعض مشيختهم فى مـسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأى عبد الله بن سعيد بن كُلاب وأبى العباس القلانسى والحارث بن أسد المحاسبى من أتباع السلف وعلى طريقة السنة، فأيد مقالا م بالحجج الكلامية وأثبت الصفات القائمة بذات الله تعالى، مـن العلم والقدرة والإرادة التى يتم ا دليل التمانع وتصح المعجزات للأنبياء... وصار القرآن اسماً مشتركاً بين القديم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفسى والمحدث الذى هو الحروف المؤلفة المقروءة بالأصوات... وأما لفظ الاستواء وا يء والنـزول والوجه واليدين والعينين وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازا ا، على طريقـة العرب، حيث تتعذر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى ا از. كما فى قوله تعالى: { يريد أن ينقض } وأمثاله، طريقة معروفة لهم غير منكرة ولا مبتدعة. وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفاً لمذهب السلف فى التفويض أن جماعة من أتباع الـسلف

وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة ارتكبوا فى محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى، مجهولة الكيفية. فيقولون في: { استوى على العرش } نثبت له استواء، بحسب مدلول اللفظة، فراراً من تعطيله. ولا نقول بكيفيته فراراً من القول بالتشبيه الذى تنفيه آيات السلوب، من قوله: {ليس كمثله شيء}... ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه فى قولهم بإثبات استواء، والاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار والتمكن، وهو جسماني. وأما التعطيل الذى يشنعون بإلزامه، وهو تعطيل اللفظ، فلا محذور فيه. وإنما المحذور فى تعطيل الإله. وكذلك يشنعون بإلزام التكليف بما لا يطاق، وهو تمويه؛ لأن المتشابه لم يقع فى التكاليف. ثم يدعون أن هذا مذهب السلف، وحاشا لله من ذلك. وإنما مذهب السلف ما قررناه أولاً من تفويض المراد بها إلى الله، والسكوت عن فهمها.... ثم طردوا (يعنى المحدثين والمتأخرين من الحنابلة) ذلك المحمل الذى ابتدعوه فى ظواهر الوجه والعينين واليدين، والنزول والكلام بالحرف والصوت يجعلون لها مدلولات أعم من الجسمانية وينزهونه عن مدلول الجسمانى منها. وهذا شيء لا يعرف فى اللغة. وقد درج على ذلك الأول والآخر منهم. ونافرهم أهل السنة من المتكلمين الأشعرية والحنفية. ورفضوا عقائدهم فى ذلك، ووقع بين متكلمى الحنفية ببخارى وبين الإمام محمد بن إسماعيل البخارى ما هو معروف.

وأما المجسمة ففعلوا مثل ذلك فى إثبات الجسمية، وأنها لا كالأجسام. ولفظ الجسم لم يثبت فى منقول الشرعيات. وإنما جرأهم عليه إثبات هذه الظواهر، فلم يقتصروا عليه، بل توغلوا وأثبتوا الجسمية، يزعمون فيها مثل ذلك وينزهونه بقول متناقض سفساف، وهو قولهم: جسم لا كالأجسام. والجسم فى لغة العرب هو العميق المحدود، وأما غير هذا التفسير من أنه القائم بالذات أو المركب من الجواهر وغير ذلك فاصطلاحات للمتكلمين يريدون بها غير المدلول اللغوي. فلهذا كان المجسمة أوغل فى البدعة بل والكفر. حيث أثبتوا لله وصفاً موهماً يوهم النقص لم يرد فى كلامه، ولا كلام نبيه. فقد تبين لك الفرق بين مذاهب السلف والمتكلمين السنية والمحدثين والمبتدعة من المعتزلة والمجسمة بما أطلعناك عليه. وفى المحدثين غلاة يسمون المشبهة لتصريحهم بالتشبيه، حتى إنه يحكى عن بعضهم أنه قال: اعفونى من اللحية والفرج وسلوا عما بدا لكم من سواهما. وإن لم يتأول ذلك لهم، بأنهم يريدون حصر ما ورد من هذه الظواهر الموهمة، وحملها على ذلك المحمل الذى لأئمتهم، وإلا فهو كفر صريح والعياذ بالله. وكتب أهل السنة مشحونة بالحجاج على هذه البدع، وبسط الرد عليهم بالأدلة الصحيحة. وإنما أومأنا إلى ذلك إيماء يتميز به فصول المقالات وجملها. والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله))(١).

وهذا النص النفيس من ابن خلدون يضع أيدينا على العديد من النقاط المهمة بخصوص مناهج التصنيف فى علم الكلام، والتى يمكن أن نلخصها فيما يلى:

١) إن هذا المنهج الكلامى عند ابن خلدون يمزج مزجا فريدا بين المقبول من المعقولات وبين المقبول من الرياضات النفسية التى بها يتحقق كمال الإيمان.

٢) اهتم ابن خلدون فى تعريفه لعلم الكلام بالجانب السلبى له، وهو الحجاج عن العقائد.

٣) فائدة علم الكلام: إقامة الأدلة العقلية على مذاهب السلف، بعد تسليم ثبوت العقائد عن الشارع.

٤) مع التسليم بأن العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا بد من التسليم أيضا بأن هناك مدارك أخرى فوق طور العقل لا بد من التسليم فيها للشارع الحكيم.

٥) وفى هذا الطور الذى هو فوق طور العقل من الغلط أن يقدم العقل على السمع فى قضاياه.

٦) التوحيد فيما يراه ابن خلدون: هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره.

٧) التوحيد عند ابن خلدون ليس نظريا فحسب، بل عمليا أيضا فالكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس.

---

(١)ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٢٣ – ٤٣٦) باختصار وتصرف.

٨) يرجع سبب الخلاف الكلامى فى أكثره إلى الآى المتشا ة.

٩) مع تكاثر العلوم والصنائع العلمية وشيوع التدوين بدأ كثير من الفرق فى الظهور خاصة المعتزلة.

١٠) مر التطور الكلامى عند أهل السنة بعدة أطوار: طور التأسيس: ويمثله ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى ويختتم بالشيخ أبى الحسن الأشعرى والذى انتهض لنصرة عقائد السلف بالأدلة العقلية.

١١) طور التهذيب ووضع المقدمات العقلية مع رفض الأخذ بالمنطق الأرسطى بصورة كاملة: وتتمثـل فى طريقـة الباقلانى فى التصنيف الكلامى وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية، إلا أن صور الأدلة فيها جـاءت بعـض الأحيان على غير الوجه الصناعى.

١٢) طور التوسع والتلخيص مع رفض الأخذ بالمنطق الأرسطى بصورة كاملة أيضا: ويمثل هذا الطور إمام الحرمين أبو المعالى، الذى أملى فى الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخصه فى كتاب الإرشاد، فاتخذه الناس إماما لعقائدهم. وهذان الطوران يسميان بطريقة الأولين، حيث يجمعهما رفض المنطق الأرسطى، وتمتاز هذه الطريقة القديمـة للمـتكلمين بمحاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه.

١٣) طور تخليص المنطق من الفلسفة، حيث رفض المتكلمون المنطق فى بادئ الأمر لاختلاطه بالفلسفة، ثم قبلوه بعد التفريق بينه وبين الفلسفة، وتخليصه من المقولات الفلسفية بحيث صار قانونا ومعيارا للأدلة فقط. فصارت هذه الطريقة مـن مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم، وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالى رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة. وتمتاز هذه الطريق بأ ا وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط فى المسائل والالتباس فى الموضوع ما فى طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.

١٤) طور التوغل فى الفلسفة إلى درجة التباس موضوعى العلمين، واختلط النظر الفلسفى بالنظر الكلامى، ويمثلـه البيضاوى فى الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم فى جميع تآليفهم.

١٥) أكد ابن خلدون على حقيقة مذهب السلف من الإثبات والتفويض، منتقدا طريقة المعتزلة فى إثبات الـصفات أحكاما ذهنية مجردة فحسب، مثنيا على طريقة متكلمى أهل السنة من العدول عن الحقائق اللغوية الموهمة للنقص إلى مجازا ا على طريقة العرب حيث تتعذر حقائق الألفاظ، منتقدا على المحدثين ومتأخرى الحنابلة ما ارتكبوه من الولـوج فى البـاب التشبيه فرارا من التعطيل، مقررا أن تعطيل اللفظ لا محذور فيه، وإنما المحذور تعطيل الإله، ومنتقدا ادعـائهم أن تفـويض المتشابه يفضى إلى التكليف بما لا يطاق، لأن المتشابه لم يقع أصلا فى التكاليف، منكرا عليهم ادعائهم بعد ذلك الانتساب إلى السلف. وقد شدد ابن خلدون فى النكير على ا سمة والمشبهة من غلاة المحدثين.

ج - <u>تطور علم الكلام من المنهج الجدلى إلى المنهج البرهانى:</u> علم المناظرة علم يقتدر به على معرفة الصواب، فغرض المناظرة إظهار الصواب، وعلم الجدل علم يقتدر به على حفظ أى وضع كان، وهدم أى وضع كان، فالجدلى إمـا مجيب يحفظ وضعا، أو معترض يهدم وضعا[1].

والبرهان عبارة عن قياس يقينى المادة، بخلاف القياس الجدلى فمادته من المسلمات والمشهورات[2].

ورغم هذه التفرقة الفنية بين المناظرة والجدل والبرهان، فقد صار يوصف علم الكلام دائما بأنه جدلى، لأن الظـاهر أن كل أطراف الحوار أو أغلبها أنه إنما يريد أن يحفظ مذهبه ويهدم مذهب خصمه، ولم يشرع المتكلمون فى نقل علمهم من الجدل إلى البرهان إلا فى وقت متأخر نوعا ونتاج الحوار العلمى المتواصل مع الفرقاء من الفلاسفة وأهل الملل الأخرى، وبعد تكوين الوعى العميق بالفرق بين المنهجين: المنهج الجدلى فى مقابل المنهج البرهانى شرع المتكلمون - فى القرن الخامس تقريبا

(١) ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص١٤١ - ١٤٢) باختصار وتصرف.

(٢) الآمدى، المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب (ص ٣٤٠، ٣٤١).

وكل بحسب مذهبه – فى خوض تجربة كلامية جديدة بنقل مذهبهم من الجدل إلى برهان.

يمكن القول بنوع من التعميم والمقاربة - المقصودين اللذين يتعمدان غض الطرف عن بعض المنغصات على الفكرة حتى يمكن فقط إمساكها – أننا يمكن تصنيف كل نتاج المتكلمين الأوائل فى المنهج الجدلى، خاصة مؤسسى المذاهب والفرق الكلامية الكبرى والجيل الأول من أصحابهم، سواء فى الأشعرية أو الماتريدية. ثم يأتى الجيل الثانى من الأشعرية والماتريدية والذى يعاصر ما بعد الجيل الثانى عشر والأخير من المعتزلة (بحسب تقسيم ابن المرتضى)[1]، لينتقلوا بالكلام من طور الجدل إلى طور البرهان وهذا هو الدور الحقيقى الذى قام به أمثال الباقلانى وابن فورك وإمام الحرمين والغزالى ثم من بعدهم فخر الرازى فمن صار على نهجه من الأشعرية، ومثل أبى المعين النسفى ونجم الدين النسفى من الماتريدية ولهذا سنجدهم فى عامة كتبهم - خاصة مقدماتها - يؤكدون على هذا المعنى، ومن هنا أتت شهرتهم الواسعة وقيمتهم العلمية التى حفظها لهم التاريخ، ولم ينتبه لها بعض الدارسين المعاصرين، فانتقدوا عدم أصالتهم أو عدم أصالة بعضهم، كما فعل مثلا أ/د عبد الرحمن بدوى فى تقويمه لدور إمام الحرمين كما سيأتى بالتفصيل عند الكلام على منهج التصنيف الكلامى عند إمام الحرمين[2]، متعجبا مما حققه هؤلاء الأئمة من شهرة ومكانة علمية.

ويمكن الجزم بأن المثير الأساسى للانتقال من المنهج الجدلى إلى المنهج البرهانى هو الحوار مع الفلاسفة على وجه التحديد، ومن خلال إدراك المشكلات التى يطرحونها، والاعتراضات التى يوجهونها دائما على المتكلمين، والمطالبة التى لا تنتهى – والتى وصلت فى بعض الأحيان لحد السخرية والاستهزاء - من الفلاسفة للمتكلمين بأن يصححوا استدلالاتهم هى التى دفعت المتكلمين رويدا رويدا تجاه المنهج البرهانى[3].

ومن اللطيف ملاحظة علاقة التأثير والتأثر السريعة التى تمت بين المتكلمين والفلاسفة، فما أسرع ما تبنى الفلاسفة - ومنذ الأجيال الأولى كالكندى (ت٢٥٢ هـ) ثم الفارابى (ت ٣٣٩ هـ) – الكثير من الآراء الكلامية الإسلامية ودعموها بحججهم الفلسفية، وما أسرع ما تأثر المتكلمون بالمنهج الفلسفى ونظرية المعرفة من منظورها الفلسفى وأدوات البحث الفلسفية والعقلية.

<u>أما الأشعرية:</u> فيبدأ طور المنهج البرهانى الأشعرى على يد الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) متأثرا بحركة الجدل الكلامى مع فلاسفة ما قبل ابن سينا وربما أيضا مع ابن سينا (ت ٤٣٨ هـ) أيضا نظرا لتعاصرهما ولسعة شهرة ابن سينا، ولكن ما إن يضع ابن سينا (ت ٤٣٨ هـ) المذهب الفلسفى الإسلامى المشائى فى صورته النهائية - إن صح التعبير - حتى يشرع فى الحال المتكلمون الأشعرية فى التأثر بذلك ويبدأ عملهم فى إنضاج طور المنهج البرهانى الكلامى ومنهج التصنيف البرهانى القائم عليه على يد إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)، والغزالى (٥٠٥ هـ)، والذى انتقى وهذب ورفض (لاحظ: لم يرفض فقط)، وليأخذ هذا المنهج صيغته النهائية على يد فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ)، ويتم تنقيحه وتدقيقه وتعميقه وتحريره على يد المتأخرين من بعده كالبيضاوى (ت ٦٨٥ هـ) ومرورا بالإيجى والسعد التفتازانى والشريف الجرجانى وانتهاء بالسنوسى (ت ٨٩٥ هـ) والذى وضع المتن الأشعرى البرهانى التعليمى المدرسى – متجوزين فى التعبير على سبيل المقاربة لاعتراضنا عليه أيضا[4] - فى صياغته الأخيرة.

<u>أما الماتريدية:</u> فنظرا لطبيعة منهجهم العملى فقد اقتصر انتقالهم من الطور الجدلى إلى الطور البرهانى على بعض آثاره

---

(١) ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، (ص ٦٩).

(٢) انظر هنا: (ص ٤١٢).

(٣) يذكر الفخر الرازى فى المناظرات (ص ١٥٧) أن ((إبطال شبهات الملحدين بالأجوبة الخسيسة الضعيفة سعى فى تقوية شبهاتهم)) مضعفا بذلك كلام للغزالى فى نقض كلام الحسن بن الصباح فى الفصول الأربعة، ويقول أيضا (ص ١٨٥) منكرا المنهج الجدلى على خصمه فى أثناء مناظرة له ((فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا، وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معين على قول معين))، وفى هذا إشارة إلى الاتجاه الكلامى عند الرازى الآخذ فى الحركة من الجدل إلى البرهان.

(٤) تم توجيه النقد لتصنيف المتون الإسلامية على أنه مدرسية (تشبيها بالمدرسية الغربية) انظر هنا: (ص ٣٥٠).

ولم يبلغوا بالشوط مداه، فصححوا فقط المناظرة وتركوا التشغيب والطرق التى سلكت لإلزام الخصم فحسب، ولجأوا إلى البرهان، ووقفوا عند هذا الحد كما سيأتى الحديث عنهم بالتفصيل عند تناول منهجهم فى التصنيف الكلامى، ولم يتوغلوا توغل الأشعرية فى الانتخاب والتوفيق بين المواقف الثلاثة السنية والمعتزلية والمشائية.

أما المعتزلة والمشائية: فقد طال الطور الجدلى عند المعتزلة كثيرا حيث لا مؤثر حقيقى يدعو للانتقال إلى غيره، ريثما تؤتى حركة الترجمة وما أثارته من حركة فلسفية – بعد أن جاهدت طويلا لتجد لنفسها موطئ قدم فى أرض الشرق تنتقل منه هى الأخرى من طور الدفاع لطور الاعتراض والهجوم - أُكُلَها(١)، فتتأثر الحركة الكلامية وتنتقل من الطور الجدلى – وهنا تبدأ المعتزلة تقريبا فى الاختفاء والاندثار – إلى الطور البرهانى – وهنا أيضا تبدأ الفلسفة المشائية الإسلامية فى الاندثار أيضا – ليتم وضع علم الكلام الإسلامى السنى فى صورته (الجدلية / البرهانية / النقلية) الأخيرة على أيدى الأشاعرة خاصة. وكأن المعتزلة ظهرت لتصطنع المنهج الجدلى فى المحيط الإسلامى وتنشأ به علم الكلام وبظهوره واكتماله وبلوغه غايته مما يؤذن بالانتقال إلى طور آخر انتهى دور المعتزلة فاندثرت، ثم أتت المشائية لتصحح الحركة الكلامية بما طرحته من أدوات ووسائل معرفية برهانية وما إن قامت بدورها هى الأخرى حتى اندثرت، فلو لم يكن للمعتزلة إلا فضل إنشاء المنهج الجدلى الكلامى الإسلامى، وللمشائية الإسلامية إلا فضل تصحيح وجهة الحركة الكلامية من الجدلية إلى البرهانية لكفاهما فخرا وأثرا فى مجال الفكر الإسلامى، وبقيامهما بدورهما العلمى والتاريخى الذى قُدر لهما آل أمرهما إلى الاندثار بطبيعة الحال وقد حققا المراد.

أو بتعبير أدق – من التعبير بالاندثار – انضم الجميع تحت لواء واحد هو علم الكلام الأشعرى فى صياغته النهائية التى قدمها الفخر الرازى ونقحها المتأخرون عنه، وأكبر دليل على هذا اتفاق عامة الباحثين والمؤرخين على تأثر – بل تغير - علم الكلام الأشعرى المتأخر بالمعتزلة من جهة، واتفاقهم من جهة أخرى على وصفهم لهذا الطور بأنه طور اختلاط الكلام بالفلسفة، فمع هذا التوحد القائم على الانتخاب والتوفيق – السمة الأساسية للفكر الإسلامى – تم انتقاء (بحسب توجهه المنتقِى بطبيعة الحال) أفضل العناصر والوسائل والأدوات من كل من الحركة الاعتزالية والمشائية وامتصاصها ودمجها مع أفضل عناصر الحركة الكلامية السنية لتصير كيانا واحدا، تتلاشى معه الحاجة إلى استمرار المعتزلة أو المشائية للبقاء منفردة كمذهب كلامى أو فلسفى.

إن هذا التحليل السابق – والذى يعتمد كما قلنا على المقارنة – يقدم طرحا مغايرا لبعض الأفكار الشائعة حول تاريخ الفكر الإسلامى والتى ترى أن الفلسفة الإسلامية قضى عليها فى الشرق على يد الغزالى، وأنه باندثار المعتزلة انتهى الاتجاه العقلى فى الفكر الإسلامى، فتتباكى هذه الأفكار الشائعة على موت العقلانية الإسلامية، على يد الغزالى، ولكن ما إن تلتفت تلك الأفكار الشائعة إلى علم الكلام المتأخر حتى تنتقده انتقادا لاذعا لكونه عقلانيا، وفى تناقض مدهش للمواقف بين الموقف ونقيضه، ولا يجمع بين الموقفين إلا أنهما نقديان فحسب.

والرأى أنه لا هذا ولا ذاك مات ولا انقضى بل امتد بعد تنقيحه وبلورته وتهذيبه فى صورة عقلية وفلسفية تقبلها أسس العقيدة الإسلامية السنية وإن لم تأتها فى الأساس، فقط تم نفى العناصر المخالفة لها، وأقرت العناصر الموافقة أو التى يمكن تمريرها من خلال مبدأ الجواز العقلى أو الشرعى، وإن لم يكن إسلامى النشأة فى أصله، ومن هنا استمدت كل العناصر التى يجيزها الشرع ولا يعارضها – مع وجود خلاف بلا شك فى مساحته – واستبعدت العناصر التى يحرمها ويقف ضدها(٢).

---

(١) تخصص بعض الباحثين الغربيين فى دراسة تاريخ الأفكار، وكيفية انتقالها، والمدى الزمانى الذى تحتاجه أى فكرة للانتقال والانتشار والتأثير، وهذا مهم فى السياق الذى نحن فيه، لملاحظة المدى الزمانى الضرورى لكى تؤتى آثار المشائية الإسلامية أكلها فى نقل علم الكلام من طور إلى آخر، من بدء حركة الترجمة فتأسيس الحركة المشائية نفسها وبدء استقرارها، فاقتناع المتكلمين – بعد رفض مبدئى لفلسفة - بأن ثمة جديد تطرحه عليهم، راجع مثلا: أفريت م. روجرز، الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر، حيث تناول مناهج البحث فى مجال انتشار الجديد من الأفكار، ثم ناقش عملية الأفكار المستحدثة وصفا لها وتبنيها وانتشارها والموقف من محدثيها....

(٢) فعلى سبيل المثال يرى د/ حسين آتاى فى مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازى (المحصل)، (ص ٦ -٧)، وهو يؤرخ لموقف الفخر الكلامى، وأثر منهجه أن هذا ((المنهج الذى اختلطت فيه الفلسفة بعلم الكلام أدى إلى عدم دراسة الفلسفة كعلم مستقل، وبالتالى إلى خمود التفكير الحر فى العالم الإسلامى... لأن محبى الفلسفة اكتفوا منها بالقدر الذى دخل فى علم الكلام والتصوف، وبسبب ذلك لم ينم التفكير الفلسفى الحر المحايد التام...

وفى ضوء هذا فإنه لا يبعد عن الحقيقة كثيرا إطلاق القول بأن كل المصنفات الكلامية لا تخرج عن هذا الإطار الذى قدمناه فإما أنها مصنفة بناء على منهج تصنيف قائم على المنهج الجدلى، أو منهج تصنيف قائم على المنهج البرهانى، ومع ملاحظة أن كتب المنهج البرهانى لا تخلو من حكاية ما فى كتب المنهج الجدلى من طرق فى الاستدلال والمناظرة والرد والاعتراض يتم تنقيحها وبيان عدم الرضا عنها، وأنها غير كافية فى كثير من الأحوال.

ومن جهة أخرى: فإذا كانت كتب الكلام الواسعة لا تخلو من جدل ومناظرة، فإنه قد ظهرت بعض المصنفات التى تعنى بهذا المنهج فحسب، ففى تاريخ الفكر العربى الإسلامى الزاخر بكل طريف وجديد – كما يقول بعض الباحثين - ظهرت مناظرات كثيرة بين علماء وفلاسفة إسلاميين، يمثلون اتجاهات مختلفة، ويتبنون أفكارا وعقائد ودعوات تتعارض مع بعضها البعض، كما برزت مراسلات عديدة عبر الكتب والمصنفات أعرب فيها هؤلاء العلماء عن آرائهم وعقائدهم ودعواتهم، ومن الجدير بالذكر أن الحرية الفكرية قد ظهرت واضحة جلية فى التعبير عن الآراء والمعتقدات وعن دور الفلسفة فى وجودها ومواقفها وخاصة بالنسبة للدين، ومن المناظرات والردود والمراسلات المشهورة:

١) رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى إلى ابن القارح. ٢) رسالة عمر الخيام إلى القاضى أبى النصر عبد الرحيم النسوى تلميذ ابن سينا. ٣) رسالة ابن عربى إلى فخر الدين الرازى. ٤) رسالة نصير الدين الطوسى إلى صدر الدين القونوى، أما المناظرات التى ظهرت فى كتب خاصة فأهمها مناظرة أبو حاتم الرازى الإسماعيلى مع أبى بكر الرازى الطبيب، وقد دون وقائعها وتفاصيلها أبو حاتم فى كتابه أعلام النبوة، وهناك منافشة بديع الزمان الهمدانى مع الخوارزمى، ومناظرة ابن سينا وأبى ريحان البيرونى التى نشرت فى مجموعة كتاب جامع البدائع المنشورفى مصر سنة ١٩١٧ م، وكان البيرونى قد سأل ابن سينا عن قضايا فلسفية فاعترض البيرونى على الأجوبة[١].

وتحت هذا يمكن إدراج كتاب المناظرات للفخر الرازى، والذى احتوى على ستة عشر مناظرة جرت بينه وبين بعض العلماء والفقهاء، وتدور فى نطاق علم الكلام والفقه والمنطق.

د- منهج التصنيف الكلامى العام منذ القرن الرابع الهجرى: إن فحص طريقة عرض المسائل الكلامية التى استقرت فى كتب الباقلانى، ثم أبى منصور عبد القاهر البغدادى، من الأشاعرة، وكما تتجلى فى الشامل والإرشاد لإمام الحرمين ومصنفات القاضى عبد الجبار من المعتزلة، يوضح أنها صارت هناك خطة عامة لدى المتكلمين على اختلاف مشاربهم، استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى على أنها تمثل رؤوس المسائل فى كل بحث شامل فى علم الكلام، وهذه الخطة هى [٢]:

١- البدء بالكلام على النظر والعلم وطرقه	٢- البحث فى الجواهر والأعراض	٣- إثبات حدوث العالم عن صانع والرد على المخالفين
٤- صفات الله	٥- الأحوال	٦- معانى أسماء الله
٧- رؤية الله	٨ - خلق الأفعال	٩- التعديل والتجوير
١٠- الصلاح والأصلح	١١- النبوات	١٢- السمعيات
١٣- الآجال	١٤- الرزق	١٥- الأسعار
١٦- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر	١٧-الثواب والعقاب	١٨-الأسماء والأحكام
١٩-التوبة	٢٠- الإمامة	

والفلسفة إنما تنتج وتثمر إذا درست لذاتها، لا من أجل غيرها، ولهذا يجب أن تدرس من أجل التفلسف فقط، ولكن فخر الدين الرازى خالفذلك عندما دمج الفلسفة بالكلام)).

(١) د/ عارف تامر تقديمه لتحقيق كتاب فخر الدين الرازى، المناظرات، (ص ١١-١٢).

(٢) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٧٠٤-٧٠٦) باختصار وتصرف.

وعن هذه الخطة المفصلة نوعا ما ظهرت الخطة الأخرى الرئيسية: المقدمات - الإلهيات - النبوات - السمعيات - الخاتمة فى الإمامة وبقية المسائل المذكورة (من ١٣ - ٢٠)، وهذه الخطة الأخيرة تستوعب كل رؤوس المسائل العشرين أيضا، ولكنها حاولت ضم بعضها إلى بعض فى أقسام أعم. ثم اتسعت المقدمات عند المتأخرين لتشمل ما أصبح يسمى بالأمور العامة والتى تبحث فى الوجود وكل ما يتعلق به من مباحث.

هـ - تطور مناهج التصنيف فى علم الكلام المتأخر: بالإضافة إلى التحليل الرائع السابق عرضه والذى قدمه ابن خلدون عن تطور علم الكلام عند المتأخرين، فسنجد هناك العديد من نصوص العلماء التى تؤيد الاتجاه الذى ذهب إليه ابن خلدون، فيقول الإمام المحقق السعد التفتازانى: ((لما نقلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد (يعنى علم الكلام) لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين))[1].

ولهذا النص أهميته، فقائله هو أحد أهم علماء الكلام المتأخرين، الذين اصطبغت مصنفاتهم بالفعل بما انتقده هو نفسه، خاصة فى كتبه الشهيرة: المقاصد، وشرحها، و تهذيب المنطق والكلام.

ويرجع الإمام الذهبى السبب فى ذلك إلى كثرة البدع مما ألجأ العلماء المتأخرين إلى الاحتجاج بالمعقول أيضا، بعد أن كان المتقدمون يقتصرون على الاحتجاج بالمنقول فقط فيقول رحمه الله: ((كانت الأهواء والبدع خاملة فى زمن الليث ومالك والأوزاعى، والسنن ظاهرة عزيزة، فأما فى زمن أحمد وإسحاق وأبى عبيد فظهرت البدعة... بدخول الدولة (يعنى تأييدها للمعتزلة)... ثم كثر ذلك واحتج عليهم العلماء أيضا بالمعقول فطال الجدل واشتد النزاع...))[2].

أما الإمام السيوطى فبموقفه الصارم من علم الكلام العقلى المحض الذى تنصب فيه الأدلة العقلية وتنقل فيه أقوال الفلاسفة يرى أنه حرام بإجماع السلف على ما نص عليه الإمام الشافعى[3].

ويرى آخرون أن ((السلف الصالح قد تذرع لفهم القرآن الكريم والعلوم التى انبثقت عنه بالذوق العربى الفصيح وبالسنة النبوية الصحيحة، وساروا فى فهمه على أنه كل لا يتجزأ، ويفسر بعضه بعضا... وجاء المتأخرون الذين فقدوا الذوق العربى الفصيح والاسترشاد الواعى من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، فصبوا التوحيد فى قواعد جافة، ومن ثم ضعف الإيمان...))[4]، ((... فقد مضى على المسلمين زمن غير قليل ومرجعهم فى عقائدهم كتاب ربهم، ثم جاء دور التدوين والتأليف فأضافوا إلى آيات العقائد شيئا من الآثار، إلى أن اختلطت الفلسفة بالعقائد، فأكثر المتكلمون من كتب الجدل ليطهروا العقائد مما لوثها، فمنهم من وفق ومنهم من قارب، وكتاب الله تعالى الذى هو عصمة للعقول لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يزال قائما، فوجب أن نأخذ منه العقائد، ونعول عليه فى أصول الدين {فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى} الآيات إلى قوله {قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى}. وقد رأيت أن أتكلم على أمهات العقائد وأصول الدين بأسلوب سهل لا يكلف الناظر نظم دليل على أسلوب المناطقة، ولا بحث مقدمات على نمط علماء الكلام، بل ألفته إلى النظر فيما حوله من الآيات، وما يقع بصره عليه من عبر... فإن فى ذلك وأمثاله ما يكفى لتثبيت يقينه وتقوية إيمانه أسلوب يسهل على العامة فهم دينهم، وينقذ الخاصة من تكلفهم فى استدلالهم، وتشددهم فى طريق الوصول إلى عقائدهم))[5].

وعلى جانب آخر يرى الدكتور التفتازانى ((أن متكلمى الإسلام خصوصا المتأخرين منهم لم يقفوا عند حد تقرير العقائد، وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض فى مسائل هى أقرب ما تكون إلى الفلسفة الخالصة، وفى مسائل طبيعية اعتبروها

---

(١) السعد التفتازانى، شرح العقائد النسفية، (ص ١٤).
(٢) الذهبى، سير أعلام النبلاء، (١٤٤/٨).
(٣) السيوطى، إتمام الدراية، (ص ٣).
(٤) أ/د عبد الحليم محمود، تصديره لكتاب الشيخ محمد أبو زهرة، العقيدة الإسلامية كما جاء ا القرآن الكريم، (ص ٣ - ٤).
(٥) الشيخ محمد أحمد العدوى، التوحيد، أو العقائد الإسلامية، (ص ٢-٣).

مقدمات للعلم، كالبحث فى الجواهر والأعراض والجزء الذى لا يتجزأ، أو الذرة، وطبائع الموجودات بوجه عام، وهى مسائل وإن كان بينها وبين تقرير العقائد على وجه عقلى بعض الصلات إلا أنهم عالجوها أحيانا معالجة تدعو إلى الإعجاب))[1].

ويؤكد الدكتور إبراهيم مدكور على مدى تأثير الشفاء لابن سينا فى كتب الكلام المتأخرة فيقول: ((وهناك كتب ثلاثة قدر لها أن تسود الدراسات العقلية الإسلامية فى العصور الأخيرة، ونعنى بها العقائد للنسفى، والمواقف للإيجى، والمقاصد للتفتازانى، والمتأمل فى شروحها وحواشيها يتبين مدى تعويلها على الشفاء وأخذها عنه))[2].

و- المدارس الكلامية وأثرها فى تطور مناهج التصنيف الكلامية: تأتى على رأس المدارس الكلامية مدرستا الأشعرية والماتريدية واللتين تمثلان عقيدة أهل السنة والجماعة، ((ويبدو أن تسمية أهل السنة والجماعة تطلق عند علماء المسلمين على كل من يلتزم السنة وهى طريقة النبى صلى الله عليه وسلم ويتبع الجماعة وهم الصحابة، ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التى اعتبرت فى بعض آرائها حائدة عن طريق السنة، وما مضى عليه الجماعة، وقد سمى أهل السنة أحيانا باسم السلف، لاتباعهم طريقة السلف فى العقائد، وذلك منذ وقت مبكر فى تاريخ الإسلام، ولعل هذه التسمية – أعنى أهل السنة والجماعة – ظهرت منذ ظهور الفرق، وعلى الأخص المعتزلة، فقد أظهرنا الشهرستانى على أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام فيها سوقا واحدا، إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية، ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتونها، سمى السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة، وكان من أولئك السلف أيضا من تأول الصفات، ومنهم من وقف فى تأويلها. وكان من السلف الذين لم يتعرضوا لتأويل الصفات، ولم يقعوا فى التشبيه: مالك بن أنس، وقد بين موقفه من مسألة الصفات حينما سئل عن استواء الله على عرشه، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ومنهم أيضا: أحمد بن حنبل، وسفيان الثورى، وداود بن على الأصفهانى، ومن تابعهم.

ثم لما جاء عبد الله بن سعيد الكُلابى، وأبو العباس القلانسى، والحارث بن أسد المحاسبى، وكان هؤلاء من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، ودرسوا وصنفوا فى عقائد السلف.

ثم لما جاء الإمام أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) وجرت بينه وبين أستاذه الجبائى وكان معتزليا مناظرة فى مسألة الصلاح والأصلح تخاصما وكان من نتائج ذلك أن انحاز الأشعرى إلى طائفة السلف، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار مذهب الأشعرى بهذا مذهبا لأهل السنة والجماعة، هذا هو ما يظهرنا عليه الشهرستانى متعلقا بتاريخ نشأة أهل السنة والجماعة، ومنه يتبين أنهم ليسوا فرق بالمعنى الدقيق لكلمة فرقة، ولكنهم جماعة المسلمين كلها، التى ترسمت سنة النبى صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه فى العقائد.

وكل ما فعله الأشعرى هو أنه صاغ مذاهب تلك الجماعة صياغة كلامية، ودلل عليها بالبراهين العقلية وإن كان قد سبقه إلى ذلك آخرون كالكُلابى والقلانسى والمحاسبى.

ومن هنا أمكن القول بأن مذهب الأشعرى ليس إلا عقائد أهل السنة والجماعة فى صورة عقلية منهجية.

ولكن يبدو أن الأشعرى لم يكن هو وحده فى عصره الذى لجأ إلى الدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية، وإنما كان يعاصره متكلم آخر توخى تحقيق نفس الهدف هو: أبو منصور الماتريدى (ت ٣٣٣ هـ)[3]، والذى كان بينه وبين الأشعرى خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد))[4].

---

(١) علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص: ب).

(٢) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ٣٠)، وقد ذكر بعض الأمثلة لذلك.

(٣) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٦١).

(٤) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٦٠ – ٦١) باختصار.

ومن خلال دراسة مذهب الأشعرية يتبين أنه منبثق عن الكتاب والسنة، ومتناسق تناسقا منهجيا مع العقل[1]، وبعد كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر أوسع وأدق كتاب عن حياة الأشعرى وعصره وفكره الجدلى[2]. ورغم ذكر ابن تيمية أن هناك ثمة علاقة بينهم وبين بشر المريسى وفرقته المريسية المرجئة، إلا أنها فكرة بحاجة إلى نقد[3].

فمذهب الأشعرية واختيارتهم له أثره على مصنفاتهم، على أن هناك فروقا عديدة بين المتقدمين منهم كالبيهقى والشيرازى والمتولى الذين كانوا أقرب إلى المنهج النقلى، من المتأخرين كالفخر الرازى والبيضاوى والإيجى والتفتازانى الذين كانوا أقرب إلى المنهج العقلى. وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما بعد[4].

ويقدم أبو منصور البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) خمسة عشر ركنا يذكر أن جمهور أهل السنة والجماعة اتفقوا على أنها من أركان الدين يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقتها، وفى كل ركن مسائل وفروع، وأهل السنة مجمعون على أصول هذه الأركان وإن اختلفوا فى بعض فروعها، وهذه الأركان باختصار هى: ١) إثبات الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم. ٢) العلم بحدوث العالم. ٣) معرفة صانع العالم وصفات ذاته. ٤) معرفة صفاته الأزلية. ٥) معرفة أسمائه وصفاته. ٦) معرفة عدله وحكمته. ٧) معرفة رسله وأنبيائه. ٨) معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. ٩) معرفة ما أجمعت الأمة عليه من أركان الشريعة. ١٠) معرفة أحكام الأمر والنهى والتكليف. ١١) فناء العباد وأحكامهم فى المعاد. ١٢) الخلافة والإمامة. ١٣) أحكام الإيمان والإسلام فى الجملة. ١٤) معرفة أحكام الأولياء ومراتب الأئمة. ١٥) معرفة أحكام أهل الكفر وأهل الأهواء[5].

إن هذه الأركان التى قدمها البغدادى الأشعرى تتراءى من خلالها خطة التصنيف المعتادة التى جرت عليها كتب الأشعرية وحتى وقت متأخر، فمتن جوهرة التوحيد مثلا المدرس إلى وقتنا هذا فى المعاهد الدينية جرى على هذه الخطة، والتى من الممكن ردها أيضا إلى الخطة الإجمالية السابقة فالركن الأول هو المقدمات، والأركان (٢ - ٦) تمثل الإلهيات، والركنان (٧، ٨) يمثلان النبوات، والأركان (٩ - ١٠) تمثل السمعيات، والبقية (١٢-١٥) تمثل الخاتمة.

وبالإضافة إلى الأصول الخمسة هناك نظريات واضحة يختلف فيها المذهب الأشعرى عن المذهب المعتزلى كنظرية خلق القرآن، التى تؤثر تأثيرا واضحا على منهج التصنيف المعتزلى ويوسع لها المعتزلة مساحة واسعة من مصنفاتهم، بينما هى عند الأشعرية ترجع إلى صفة الكلام، من ثم يندرج الكلام عليها فى منهج التصنيف الأشعرى تحت صفة الكلام من باب الصفات، ولا تستقل بنفسها كما عند المعتزلة.

وقد جرى الماتريدية على نحو منهج الأشعرية، ويصير الفارق الأساسى بينهما هو فى العشرين مسألة التى اختلف فيها المذهبان - على ما سيأتى الإشارة إليه عند الكلام على منهج الماتريدية[6] - كصفة التكوين مثلا، فمتى قال متكلم بصفة التكوين صار ماتريديا، ومن هنا تصير هذه المسائل العشرين معيارا تصنيفيا واضحا للفرق بين الأشعرية والماتريدية.

وفى مقابل هاتين المدرستين نجد مدرسة المعتزلة، على إننا بصفة عامة يمكن استخدام نظرية (الأصول الخمسة) أو بعضها للحكم على مصنف ما بأنه معتزلى المذهب، كما أن هذه الأصول كلها أو بعضها ظلت هى الإطار الحاكم لمنهج التصنيف المعتزلى سواء فى رسائلهم أو جوامعهم أو متونهم، لتظل هذه النظرية هى المسيطرة عليه وحتى النهاية كما سنراه عند متأخريهم كابن الملاحمى ثم تقى الدين النجرانى وأخيرا عند ابن المرتضى، مما يمكن اعتبار هذه النظرية هى المحور الذى

---

(١) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٣٣٣/١)، وقد قدم نماذج مختلفة لمذهب الأشعرية من خلال ردهم على الجهمية، والوقوف على حقيقة مذهبهم فى الكسب، نظرية العادة، إنكارهم للتشبيه، وعلاقته بنظريتهم فى المحبة، مذهبهم فى رؤية البارى، وأن اللذة الحاصلة هى لذة التأمل، وغير ذلك: راجع المصدر، (٣٦٦/١ –٣٧٢).

(٢) أ/د عبد القادر محمود، دراسات فى الفلسفة، (ص ٣١).

(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٣٦٥/١ - ٣٦٦).

(٤) انظر هنا: (ص ٤٢٥-٤٦٨).

(٥) البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ١٩٤).

(٦) انظر هنا: (ص ٤٦٨).

ارتكز حول منهج التصنيف المعتزلى، بينما افتقدت المدرسة السنية لمثل هذا المحور منذ البداية فتعددت مناهجهم فى التصنيف بين أهل الحديث والمتكلمين، حتى أتت الأشعرية واستطاعوا بلورة منهج تصنيف سنى أشعرى يقوم على نظرية (المقدمات - الإلهيات - النبوات - السمعيات - الخاتمة فى الإمامة وما ألحق بها).

ومن الممكن أن نأخذ من مسائل الخلاف الكلامى بين المدارس الثلاثة معيارا جيدا لمناهج التصنيف عندهم[1].

وإلى جانب هذه المدارس الكبرى هناك بعض المدارس الأخرى: فعلى هذا النسق السابق يمكن بالتماس الفروق المذهبية المؤثرة فى مناهج التصنيف أن نفرق بين منهج وغيره، فالزيدية مثلا معتزلة فى العقيدة إلا فى باب الإمامة، ومن هنا يمكن الفرق بين منهج التصنيف المعتزلى الصرف، والمعتزلى الزيدى من خلال نظرية الإمامة، وإن كانت هذه النظرية قد احتلت مكانا متكافئا من المنهجين، وليس كما هو الحال فى نظرية خلق القرآن مثلا بين المعتزلة والأشعرية كما سبق. وليس كما هو الحال بخصوص نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية حيث تحتل فى فكرهم الكلامى مساحة أكبر مما هو عند الشيعة الزيدية مثلا.

كما سنجد من الفرق الإسلامية فرقة الكرامية، والتى كان لها أثرها فى علم الكلام[2]، وتنتسب هذه الفرقة إلى ابن كرام الذى يعد كتاب عذاب القبر من أهم كتبه، ولهذه الفرقة أثرها فى العقائد إلى يومنا هذا من خلال ابن تيمية الذى تبنى كثيرا من آراء هذه الفرقة، ثم امتدت آراء ابن تيمية ذات الجذور الكرامية إلى العصر الحديث عن طريق أتباعه الذين أحيوا آراؤه وعلى رأسهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب والذى امتدت آراء ابن تيمية من خلاله إلى يومنا هذا، كما أنه لا يمكن فهم آراء الهروى الأنصارى دون مقارنة له مع الكرامية.

وقد فرق الكرامية بين الرسول والمرسل، ولهم مفهوم خاص فى النبوة بنوا عليه عدم استحبابهم زيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم، كما أن لهم آراؤهم فى نظرية الإمامة حيث ذهبوا إلى أن الإمامة بالإجماع لا نص ولا تعيين، وجوزوا تعدد الأئمة فى الأقطار، كما تأثروا بنظرية الهيولى لأفلاطون، وتأثروا بالأفلاطونية المحدثة، ومن هنا ثار التسؤال عن مدى أصالة هذا المذهب، وهل استند إلى النصوص الإسلامية من القرآن والسنة، أم إلى الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة[3].

وقد كان فى الكرامية قدر من الإرجاء، ولهذا عدهم الإمام الأشعرى فرقة من فرقهم، حيث يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان، دون القلب، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شىء غير التصديق باللسان إيمانا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان[4].

ويعتبر ابن كرام – فى رأى بعض الباحثين - أول من وضع مذهب أحادية المادة فى الإسلام، وهو المقدمات الأولى لمذهب وحدة الوجود، فالكرامية كانت تسير فى طريق وحدة الوجود، والله عندهم هو الجسم الوحيد فى الحقيقة، والموجودات ما هى إلا أعراض حادثة[5].

ومن الفرق المؤثرة أيضا فرقة (السالمية) وامتد أثرها إلى علم الكلام والتصوف، حيث كان لفرقة السالمية أثر كبير فى العالم الإسلامى، فكان منهم أبو طالب المكى، ونجد عقائدهم محفوظة فى قوت القلوب، واللمع، والغنية للشيخ عبد القادر الجيلانى، كما أثرت نوعا ما فى عقائد الشاذلية، وكان من متكلمى السالمية بالبصرة من قبل الحسين بن منصور الحلاج وتعصبوا له، كما كان لها أثرها على الإمام الغزالى، والشيخ ابن عربى، ومن أخطر القضايا التى نجدها عند السالمية هو التجسيم وعلاقته بالاتحاد والحلول، كما قال السالمية بتجلى الله فى الصور، وتعذير إبليس[6].

(1) انظر بخصوص أهم مظاهر الخلاف بين المدارس الثلاثة: أ/د على عبد الفتاح المغربى، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، (ص ٥٧-١٠٢).
(2)وللاستزادة بخصوص الكرامية ونشأتهم وأهم آراؤهم: الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ١٤١). الشهرستانى، الملل والنحل (١٠٨/١ - ١١٣). أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ١٥٣ - ١٨١).
(3)أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٩٨/١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٨ – ٣١٠، ٣١١ - ٣١٢).
(4) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ١٤١).
(5) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٩٩/١، ٣٠٣ – ٣٠٤). أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ١٦٦ - ١٧٥).
(6) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٩٣/١ – ٢٩٦).

ز- بعض أنواع مناهج التصنيف الكلامية:

أولا- منهج التصنيف الكلامى عند السلف[1]: يراد بالسلف الصدر الأول من الإسلام من الصحابة والتابعين، والسلفى نسبة إليهم وهم – فى رأى بعض كبار الباحثين - ((من يأخذون بالمأثور ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل، ويسمون أهل السنة والجماعة، لأنهم يرون مسلكهم الأصل، وما عداه خروج عنه، وكان المسلمون فى الصدر الأول سلفيين جميعا، لا يأخذون فى الأصول والفروع إلا بما ورد فى الكتاب والسنة، آمنوا بالله من غير بحث ولا جدال، وفهموا الآيات القرآنية فهما مجملا على حسب ظاهرها، فهم لا يؤولون ولا يشبهون، بل ينزهون ويفوضون... وفى هذا الطور كان العلم الذى يتناول أصول الإيمان على مذهب السلف يسمى بعلم العقيدة[2]، حيث كانوا لا يرحبون بعلم الكلام على طريقة الفلاسفة، ويوم أن ظهرت الفرق وتعددت الآراء سلك هذا المسلك (مسلك السلف) عدد كبير من المسلمين، وعدوا سلفيين، وإن باعدت بينهم وبين الصدر الأول قرون طويلة... وبين السلفيين الأول: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم، وعمر بن عبد العزيز والزهرى، والأئمة الأربعة من السلف ولا شك، وتعزى إليهم كتب وآراء كلامية ينبغى أن تؤخذ فى شىء من التحفظ، فالإمام أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) يعد الجد الأعلى للماتريدية، والثلاثة الآخرون يكرهون علم الكلام وينفرون من الاشتغال به، ومع هذا ينسب إلى الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) رسالة فى الرد على القدرية، وإلى الإمام الشافعى (ت ٢٠٤ هـ) آراء تتصل بمشكلة الألوهية، وللإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) رسالة فى الرد على الجهمية))[3].

ويؤكد الإمام الحسن البصرى فى الرسالة المنسوبة إليه فى القدر أن ((السلف الذين عملوا بأمر الله ورووا حكمته واستنوا بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فكانوا لا ينكرون حقا، ولا يحقون باطلا، ولا يلحقون بالرب تبارك وتعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه فى كتابه))[4].

وهذه العبارة مع اختصارها كاشفة للغاية عن خلاصة منهج السلف، والتى يمكن تلخيص خصائص عقيدتهم فيما يلى:

١) أنها تمثل ما كان عليه الصدر الأول من الصحابة والتابعين.

٢) تتلخص فى أن الله واحد فرد صمد، لا إله غيره، ولا معبود سواه، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، هو حى عالم قادر سميع بصير مريد متكلم، والقرآن كلام الله، وهو غير مخلوق، ولله وجه لا كالأوجه، ويد لا كالأيدى، ويرى بالأبصار يوم القيامة.

٣) أن السلف صفاتية، يثبتون صفات الله تعالى وأسماءه الحسنى كما وردت، وينكرون التعطيل.

٤) أنها عقيدة تأخذ الأمور على ظواهرها، وتصورها بصورة مألوفة للبشر، مع الاستمساك بالتنزيه ومخالفة الحوادث، فلا فلسفة ولا تعقيد.

٥) أنها دون نزاع تلائم العامة، وتقدم لهم صورة سهلة للإيمان والاعتقاد، أما تلك الصورة الفلسفية التى ظهرت فى المدارس الأخرى فهى أنسب للخاصة، وهى التى دفعت الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى القول بـ ((إلجام العوام عن الكلام)).

٦) ولكن وقع بعض من انتسب إلى هذه العقيدة – ونظرا لنزعتها الظاهرية – فى شىء من التشبيه والحشو والتجسيم، ومن هنا صارت هناك عدة فرق كالمشبهة والحشوية والكرامية القائلة بالتجسيم، تنسب نفسها إلى عقيدة السلف[5].

هذه أهم خصائص العقيدة السلفية[6] التى لها تأثير على مناهج التصنيف الكلامية بحسب منهج السلف، ونرى أنه مع

---

(١) وللاستزادة بخصوص السلف، وعقيدتهم، وأهم آرائهم الكلامية: الإمام الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٩٠ – ٢٩٧)، الإمام عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق (ص ١٨٨ – ٢٢٣)، الإمام الشهرستانى، الملل والنحل، (٩٢/١ - ٩٣).

(٢) للتوسع حول مصطلح العقيدة لغة واصطلاحا، وأسباب ظهور هذا المصطلح، وما جرى له من توسع فى مدلوله، وعلاقته ببعض المصطلحات الأخرى ذات الصلة، ومكانة العقيدة فى الإسلام، وخصائص هذه العقيدة: انظر: أ/د عبد الحميد مدكور، دراسات فى العقيدة الإسلامية، (٧- ١٢٣).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٠/٢ – ٣١) باختصار.

(٤) ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (٨٣/١).

(٥) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٣١).

(٦) للتوسع بخصوص الفكر السنى وعقيدة السلف وأهم أفكارهم وآرائهم: أ/د عبد اللطيف محمد العبد، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٦ - ٨٥).

الجدل الفكرى والعقائدى اتجه المؤمنون بعقيدة السلف اتجاهين فى مناهج التصنيف:

الأول: اتجاه اتجه وجهة عقلية فى إثبات العقيدة النقلية، بحيث يتناول هذه العقيدة النقلية بأساليب عقلية، ويرد عنها ما ورد عليها من اعتراضات، ويجيب على أهم الشبه بمنهج نقلى وعقلى، وأول من اتجه هذه الوجهة: ابن كُلاب (ت ٢٤٠ هـ)، ثم يمتد هذا المنهج عند: أبى الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ)، وأبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٣ هـ) والذى أضحى مذهبهما هو المعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة فى عرف المذاهب الثلاثة المتبعة: الشافعية والمالكية والحنفية وكثير من الحنابلة كابن الجوزى والقاضى أبى يعلى الفراء والبهوتى، كما نجد امتداد هذا المنهج عند: ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦ هـ)[١]، وابن تيمية (٧٢٩ هـ) والذى أضحى مذهبه هو المعبر عن مذهب أهل والسنة والجماعة عند عامة الحنابلة خاصة المتأخرين منهم[٢]. وسيأتى فى الفصل التالى وقفة خاصة وطويلة أمام منهج التصنيف الكلامى عند كل من الأشعرية والماتريدية[٣].

الثانى: اتجاه استمر على المنهج الأثرى فى التصنيف، يقتصر على المنقول فحسب، ويحرص على إيراد الأحاديث والآثار فى موضوعات العقيدة بالأسانيد، وهو منهج أهل الحديث. وتعبر عنه ما عرف فى علم العقيدة بكتب السنة، مثل السنة لابن أبى عاصم، والسنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل، وغيرها من الكتب. فللمحدثين طريقتهم فى التأليف فى الموضوعات الكلامية، كالبخارى والإمام أحمد بن حنبل[٤]. وكان الحافظان الكبيران أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان ينكران وضع الكتب بالرأى بغير آثار ويأمران بهجران من يفعل ذلك[٥]. وتقتصر أغلب الكتب المصنفة فى هذا المنهج على إيراد الأحاديث الواردة بأسانيدها مصنفة على أبواب وفصول بطريقة مباشرة، ربما أوقعت فى التشبيه والتجسيم، وهو ما كان مثار انتقاد علماء الكلام على ذكر بيانه فى محله[٦].

<u>ثانيا - منهج التصنيف اعتمادا على العناية بالمقدمات العقلية والأمور العامة:</u> اعتنى المتأخرون من أئمة المتكلمين كالسعد والبيضاوى والعضد بالكلام عن مقدمات عقلية بين يدى علم العقيدة، يقدمون من خلالها تصورهم للوجود كله، من خلال مباحث ومسائل دقيقة استخلصوا فيها مذهب أهل الحق فيما طرحه الحكماء والفلاسفة حول تصورهم للوجود، فطارحهم متكلمو الإسلام هذه المباحث لكن على أصول العقيدة الإسلامية، فالاشتراك بينهم إنما هو فى استخدام اصطلاحات واحدة، مع الاختلاف الواسع بينهم فى المعانى والأصول، فبينما يجرى الفلاسفة على مقتضى التفكير العقلى المحض فيضطربون ويتخبطون فيما لا مجال للعقل فيه كالإلهيات، يلتزم متكلمو الإسلام بالقواعد الدينية، والأصول النقلية.

ومن هنا أتت الأهمية البالغة لمعرفة هذه المقدمات، ليتمكن المرء من فهم كلام العلماء فى هذا العلم فهما صحيحا. وسنذكر رؤوس موضوعاتها ليتبين ما يتناوله العلماء فيها من مباحث:

فتشمل هذه المقدمات - فيما طرحه السعد فى تهذيبه -: ١- مبحث العلم وتعريفه وأقسامه وكيفية حصوله.

٢- الأمور العامة وتكلم فيها عن الوجود، والماهية، والتعين، والوجوب والامتناع والإمكان، والقدم، والتقدم

---

(١) لابن صاعد موقف معارض لآراء ابن حزم المنطقية، يميل فيه للتعصب لأرسطو ضد ابن حزم فيقول: ((عنى (يعنى ابن حزم) بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه التقريب لحدود المنطق، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض فى كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط))، ابن صاعد، طبقات الأمم (ص ٩٨).

وإذا كان الموضع لا يسمح بتفصيل القول، فيكفى ابن حزم شرفا – فى ظل هذه الأجواء المفعمة بتقديس أرسطو عن النقد والتى تظهر بوضوح عند ابن صاعد – الجراءة على النقد ومحاولة التفكير ومغايرة المنهج، ولا بأس بعد ذلك أن يصيب ويخطىء فى انتقاداته لأرسطو.

(٢) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٢/٢ – ٣٥).

(٣) انظر هنا على التوالى : الأشعرية (ص ٣٨٩ - ٤٦٨)، الماتريدية (ص ٤٦٨ - ٤٩٩) .

(٤) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٤٨/١).

(٥) السيوطى، صون المنطق، (ص ٧٣).

(٦) انظر هنا: (ص ١٠٧، ٤٣٨).

والتأخر، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والأفعال، والدور والتسلسل.

٣- الأعراض، ويتناولون فيها ما يعرف بالمقولات العشر: الكم (ويتكلمون فيه عن الكم المتصل والمنفصل، والعدد، والمقدار، والزمان، والمكان)، والكيف (ويتكلمون فيه عن: المحسوسات - والكيفيات النفسية من الملكة، والإدراك، والإرادة، والقدرة، واللذة والألم، والصحة والمرض – والكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء... – والكيفيات الاستعدادية لأن ينفعل أو لا ينفعل)، والأين (وهو الكون فى الحيز، ويتكلمون فيه عن مفهوم الكون والاجتماع والافتراق والسكون والحركة)، والإضافة (أى النسبة، ويتكلمون فيها عن مفهوم التوافق والتخالف والانعكاس)، والمتى (الكون فى الزمان)، والوضع (نسبة الجسم لأجزائه أو للخارج عنه)، والملك، وأن يفعل (التأثير فى الشىء)، وأن ينفعل (التأثر بالشىء)، والشىء أثناء عملية التأثر يكون واقعا تحتهما أما أن يفعل أو ينفعل، فإذا حصل الاستقرار فيكون واقعا تحت غيرهما من المقولات إما كيفا أو وضعا أو غير ذلك. ومن المسائل التى يتناولها المتكلمون تحت باب العرض: أنه يستحيل انتقاله من محله، لأن وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله، فتشخص العرض ليس إلا بمحله، ولا يتوهم من حدوث مثل العرض فى محل مجاور آخر أنه انتقال للعرض الأول. وأنه لا يقوم بعرض بل يقوم بجوهر على معنى أن القيام هو التبعية فى التحيز، وأنه لا يبقى زمانين.

٤- الجوهر، ويتكلمون فيه عن الجسم (الجوهر القابل للانقسام)، والجوهر الفرد، ومفهوم البسيط والمركب، والانقسام، والتلاقى، والتفكيك، والاتصال والانفصال، والجزئية، والنفس، والقوى النفسانية المدركة والمحركة، والعقل.

ومن المسائل المهمة: بيان أن اختلاف الأجسام عند أهل الحق إنما هو بالأعراض المختلفة بإرادة الخالق المختار، وليس باختلاف الأشكال كما قال الفلاسفة.

وهذه المباحث كما يظهر للمطلع عليها تضبط تصور الإنسان للوجود سواء الخارج المشاهد (الواقع) أو المجرد (الذهنى)، وينبنى على فهمها فهم كثير من براهين المتكلمين العقلية فى الإلهيات والنبوات، وهم فى بحثهم لها إنما يؤكدون على الفارق بين المخلوق والخالق، جارين فيها على القواعد الدينية، والأصول النقلية، الضابطة لنظر العقل وحركته فى المعقولات(١).

ثالثا - منهج التصنيف الكلامى عند الفارابى الفيلسوف: سبق(٢) فى أثناء عرض منهج التصنيف الفلسفى عند الفارابى الحديث عما قدمه الفارابى من مناهج تصنيف لعدة علوم فلسفية وغير فلسفية فى كتابه إحصاء العلوم، ومن تلك العلوم التى وقف عندها الفارابى وهى داخلة فى إطار بحثنا هذا: علم الكلام، ويمكن عرض ذلك من خلال ما يلى:

علم الكلام عند الفارابى: ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة (بمعنى المشروعة التى حددها الشارع، وفى نسخة: المحمودة) التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل. وينقسم علم الكلام عنده إلى جزئين: جزء فى الآراء، وجزء فى الأفعال. والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا، من غير أن يستنبط المتكلم منها أشياء أخرى، فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه.

وقد استعرض الفارابى بطريقة نقدية مناهج المتكلمين ومناحيهم، دون أن يقدم بصورة مباشرة منهجه الذى يراه صحيحا، لكن يمكن أن نستخلص من نقده للمناهج التى استعرضها المنهج الذى يرومه ويميل إليه: فالاتجاه الأول من المتكلمين: الاتجاه النقلى: يرى أن آراء الملل ليس سبيلها أن تمتحن بالعقول الإنسية لأنها أرفع رتبة إذ كانت مأخوذة من وحى إلهى، والإنسان تفيده الملل بالوحى ما لا يدركه بعقله، وما تستنكره العقول مما تأتى به الملل ليست هى فى الحقيقة منكرة بل هى صحيحة فى العقول الإلهية، والإنسان وإن بلغ الكمال فمنزلته عند ذوى العقول الإلهية منزلة الصبى، فمتى صحت الملل بالمعجزات وبشهادة الصادقين المقبولى الأقاويل فليس ينبغى أن يبقى بعد ذلك فى الأشياء التى يقولها صاحب الملة مجال للعقول ولا تأمل ولا روية ولا نظر. الاتجاه الثانى: الاتجاه العقلى: وهم قوم نصروا الملة بأن تتبعوا من

---

(١) انظر: التهذيب (ص ٣٥ - ٧٧).
(٢) انظر هنا: (ص ٢٢٨).

المحسوسات والمشهورات والمعقولات ما يكون شاهدا – وإن بعد – لما صرح به واضع الملة، وإن وجدوا شيئا مناقضا لشىء مما فى الملة وأمكنهم أن يتأولوا اللفظ الذى به عبر واضع الملة على وجه موافق لذلك المناقض ولو تأويلا بعيدا تأولوه عليـه، وإن لم يمكنهم وأمكن تزييف المناقض أو حمله على وجه يوافق الملة فعلوه، وإن لم يمكنهم شىء من ذلك قالوا بمثل ما قـال الأولون. **الاتجاه الثالث:** الاتجاه الجدلى: قوم رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء التى يخيل فيها أنها شـنعة بـأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنعة التى فيها، فيدفعوا به خصومهم من أهل تلك الملل. ثم ذكر الفارابى اتجاهين آخرين يستعمل أصحابهما إما قهر الخصوم، وإما الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة[1].

ومن الضرورى عند تناول منهج التصنيف الكلامى عند الفارابى من الوقوف على مفهوم الملة الوضعية عنده، وذلك فى إطار تصوره لتطور الفكر البشرى الذى بدأ يتطور فى أساليب الجدل والإقناع حتى وصل إلى اكتـشاف البرهـان، وأن واضعى الملل إنما يستعملون الإقناع والتخييل المناسبين لمخاطبة جمهور الناس، إذ يرى الفارابى فى كتاب الحروف أن ((الملة إذا جعلت إنسانية (= وضعية وليست إلهية) فهى متأخرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجملة، إذ كانت إنما يلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التى استنبطت فى الفلسفة بالوجوه التى يتأتى لهم فهم ذلك بإقناع أو تخييل أو بهما جميعا، وصـناعة الكلام والفقه متأخرتان بالزمان عنها، وتابعتان لها... والملة متأخرة عن الفلسفة، وأن القوة الجدلية والسوفسطائية تتقـدمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدمان الفلسفة البرهانية، فالفلسفة بالجملة تتقدم الملة... والملة إذ كانت إنما تعلّم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع، ولم يكن يعرف التابعون لها من طرق التعليم غير هذين، فظاهر أن صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة، ولا تصحح شيئا منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية، ولا سيما إذا قصد إلى تـصحيح مثالات الحق على أنها هى الحق))[2].

ثم يحاول الفارابى بعد ذلك أن يوضح دور المتكلم وينقده، فيقول: ((فالمتكلم إذن يقتصر فى الأشياء النظريـة الـتى يصححها على ما هو فى بادئ الرأى المشترك، فهو يشارك الجمهور فى هذا، لكنه ربما يتعقب بادئ الرأى أيضا، لكنه إنمـا يتعقب بادئ الرأى بشىء آخر هو أيضا بادئ الرأى، وأقصى ما يبلغ من التوثيق أن يجعل الرأى فى نقضه جدليا، فهو بهـذا يفارق الجمهور بعض المفارقة... وأيضا فإنه لما كان خادما للملة، وكانت الملة منـزلتها من الفلسفة تلك المنـزلة، صـار الكلام نسبته إلى الفلسفة أيضا على أنها بوجه ما خادمة لها أيضا بتوسط الملة إذ كانت إنما تنصر وتلتمس تصحيح مـا قـد صحح أولا فى الفلسفة بالبراهين بما هو مشهور فى بادئ الرأى عند الجميع ليحصل التعليم مشتركا للجميع، ففارق الجمهور بهذا أيضا، فلذلك ظن به أنه من الخاصة لا من الجمهور، وينبغى أن يعلم أنه أيضا من الخاصة، لكن بالإضافة إلى أهل تلـك الملة فقط، والفيلسوف خاصيته بالإضافة إلى جميع الناس وإلى الأمم))[3]، ربما يلقى كلام الفارابى شيئا من الضوء على التطور الذى حصل فى علم الكلام، ودفع المتكلمين إلى أحضان الفلسفة، التماسا للبراهين، وتصحيح طرق الاستدلال بناء علـى هذا التصور، وأملا فى مخاطبة الآخر من خلال تقديم العقيدة الإسلامية بطريقة تتفق مع الأساليب الفلسفية فى ذلك العصر.

ويؤكد على هذا فى معرض حديثه عن تطور الفلسفة بداية من الأساليب الخطابية والـشعرية وانتـهاء إلى كمـال الفلسفة بالوصول إلى البراهين اليقينية، ثم يقول: ((ومن بعد هذه كلها يحتاج إلى وضع النواميس، وتعليم الجمهور مـا قـد استنبط وفُرغ منه وصحح بالبراهين من الأمور النظرية، وما استنبط بقوة التعقل من الأمور العملية، وصناعة وضع النواميس (= لاحظ قوله إنها صناعة) فهى بالاقتدار على جودة تخييل ما عسر على الجمهور تصوره من المعقولات النظريـة، وعلـى جودة استنباط شىء شىء من الأفعال المدنية النافعة فى بلوغ السعادة، وعلى جودة الإقناع فى الأمور النظرية والعملية الـتى سبيلها أن يعلمها الجمهور بجميع طرق الإقناع، فإذا وضعت النواميس فى هذين الصنفين وانضاف إليها الطرق التى بها يقنع

(١) انظر هذه النقاط فى: الفارابى، إحصاء العلوم، (ص ١٣١ - ١٣٧) بتصرف واختصار واسعين.
(٢) الفارابى، الحروف، (ص ١٣١ - ١٣٢).
(٣) الفارابى، الحروف، (ص ١٣٢ - ١٣٣).

ويعلم، ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التى بها علّم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة... فإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة أو غير ما صرح به منها محتذين فيها حذوه فيما صرح به حدثت من ذلك صناعة ما أخرى وتلك صناعة الكلام، وإن اتفق أن يكون هناك قوم يرومون إبطال ما فى هذه الملة احتاج أهل الكلام إلى قوة ينصرون بها تلك الملة ويناقضون الذين يخالفونها، ويناقضون الأغاليط التى التمس بها إبطال ما صرح به فى الملة، فتكمل بذلك صناعة الكلام...))(١)، ثم أفاض بعد ذلك فى بيان العلاقة بين الملة والفلسفة، وأن الفلسفة متى كانت ناقصة غير برهانية كانت الملة التابعة لها كذلك، ومتى كانت الفلسفة كاملة وصلت إلى صناعة البراهين اليقينية كانت الملة التابعة لها كذلك، وأنه متى تعاندت ملة وفلسفة فلا بد أن يكون لفساد فى أحدهما، ليختم كلامه بقوله: ((وظاهر فى كل ملة كانت معاندة للفلسفة فإن صناعة الكلام فيها تكون معاندة للفلسفة، وأهلها يكونون معاندين لأهلها على مقدار معاندة تلك الملة للفلسفة))(٢).

ورغم أن كلام الفارابى السابق فى الملل الوضعية، والتأريخ لكيفية حدوثها وتطورها، والحاجة لنشأة صناعة الكلام فيها، إلا أن حديثه بخصوص نشأة الصناعة الكلامية والحاجة إليها وكيفية تطورها يمكن استصحابه أيضا بخصوص علم الكلام الإسلامى، لأن الإسلام إذا كان ملة إلهية وليست إنسانية، وأتى بها الوحى الصحيح، فإن علم الكلام الإسلامى – وإن دافع عن دين وعقيدة إلهية صحيحة – فإنه صناعة إنسانية تلتمس من قواعد الفكر الإنسانى ما يساعدها على غرضها فى ضوء ما قررته العقيدة من أصول وضوابط. وربما استطاع موقف الفارابى الكلامى هذا أن يفسر لنا شيئا مما حدث بخصوص علم الكلام واتجاهه نحو الفلسفة شيئا فشيئا.

<u>رابعا - منهج التصنيف فى المعتقدات (المتون الأولية) / المتوسطات / المبسوطات:</u> فى نص كاشف لإمام الحرمين يحدد لنا مفهوم هذه المناهج وخصائصها، فيقول: ((... هذا ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد، ورباطا لأسباب التأييد، وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصادعة، لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات، منحطا عن جِلّة المصنفات...))(٣). ويضع إمام الحرمين يده على مشكلة منهج التصنيف فى كلامه هذا ويقدم حله لها على ما سيأتى بالتفصيل عند الكلام على منهجه فى التصنيف(٤).

والذى يعنينا هنا أن المعتقدات من خصائصها: مخاطبة عامة الناس - تخلو من الأدلة القطعية بصفة عامة. ومنهج التصنيف هذا يقابل منهج التصنيف فى المبسوطات العالية (جلة المصنفات) الذى تذكر فيها الأدلة البرهانية وتقررها بتوسع.

ومنهج التصنيف فى المعتقدات هذا سنجد فيه الكثير من المصنفات المشهورة كعقيدة الطحاوى، وعقيدة الشيبانى، والاعتقاد القادرى، والاعتقاد للبيهقى، العقائد النسفية، وغيرها كثير(٥)، وتخلو من الأدلة التفصيلية عادة، وربما تقتصر على الأدلة القريبة الفهم، والأدلة النقلية فحسب، والمقصود منها هو الوقوف على ما ينبغى للإنسان أن يعتقده من أقرب طريق.

ومن الممكن اعتبار المعتقدات على اصطلاح إمام الحرمين هى المتون الأولية على مصطلح المتأخرين، التى يخاطب بها الطالب المبتدئ، على ما بينا فى منهج التصنيف فى المتون.

أما المبسوطات فهى تلك الكتب الكلامية الواسعة التى تستوعب وجوه الأدلة العقلية والنقلية، كالمغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى، وكالمطالب العالية للفخر الرازى، وشرح المقاصد للسعد التفتازانى.

<u>خامسا - منهج التصنيف بالاقتصار على المقدمات:</u> وهو منهج يقصد به الاقتصار فى التصنيف على ذكر المقدمات المهمة فى العلم، دون الدخول فى مسائله وموضوعاته، ومن نماذج هذا المنهج: المقدمات السنوسية للإمام السنوسى

---

(١) الفارابى، الحروف، (ص ١٥٢ - ١٥٣).
(٢) الفارابى، الحروف، (ص ١٥٤ - ١٥٧).
(٣) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ١).
(٤) انظر هنا: (ص ٤١٢).
(٥) انظر طرفا منها فى: كشف الظنون (١١٥٧/٢-١١٥٨).

(ت ٨٩٠ هـ)، وهى رسالة لطيفة ونافعة للغاية للدخول فى علم الكلام، ذكر فيها ثمانية مقدمات:

الأولى: مقدمة الأحكام. الثانية: مقدمة المذاهب.
الثالثة: مقدمة أنواع الشرك. الرابعة: مقدمة أصول الكفر والبدع.
الخامسة: مقدمة الموجودات. السادسة: مقدمة الممكنات.
السابعة: مقدمة الصفات الأزلية. الثامنة: مقدمة الأمانة فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وقد ذكر الشارح الحكمة من وراء هذا الترتيب مما يعد من صميم منهج التصنيف(١).

سادسا - منهج تصنيف (المتون / الشروح): إن منهج التصنيف (المتون/ الشروح) - بالمعنى الحرفى والفنى لهذا المنهج، والذى ترتب عليه حركة علمية واسعة عرفت بحركة الشروح والحواشى والتقريرات، والتى مهما وجه لها من نقد فإنه يبقى لها أنها حفظت لهذه العلوم التى تناولتها شيئا من الحياة ولم تدعها للاندثار التام - يشيع فى علم الكلام أكثر منه فى العلمين الآخرين الفلسفة المشائية وعلم التصوف، نعم يوجد فيهما مختصرات ومطولات، وشروح، لكن الأمر لم يتسع فيهما لما اتسع له علم الكلام، ولا أخذ معناه الفنى الدقيق فيهما، إلا فى القليل النادر - إذا قورن بعلم الكلام - كالإشارات وعيون الحكمة لابن سينا فى الفلسفة(٢)، وكشروح الحكم العطائية فى التصوف.

لكن فى غير الفلسفة المشائية والتصوف يستوى فيه علم الكلام مع سائر العلوم الإسلامية والعربية الأخرى، إذ يمكن القول أن منهج التصنيف (المتون) مع ما ارتبط به من منهج التصنيف (الشروح/ الحواشى) أصبح هو النشاط العلمى الأساسى فى القرون المتأخرة بداية من القرن العاشر، كما استوعب جزءا لا يستهان به من النشاط العلمى قبلها، وفى شتى فروع العلوم الإسلامية والعربية.

ومن الممكن التأريخ لنهاية عصر المتون بالشيخ الباجورى شيخ الأزهر (ت ١٢٧٧ هـ)(٣) ورسالته علم التوحيد، فإن عصر الشروح يستمر بعده قليلا لينتهى تماما هذا العصر بمعناه الفنى الدقيق غير المختلط بالنتاج العلمى لما عرف بعصر النهضة الإسلامية فى حدود سنة (١٣١٣ هـ) بوفاة الشيخ شمس الدين الأمبابى شيخ الأزهر(٤)، ومن فى طبقته(٥)، والذى كانت كل مؤلفاتهم داخل منهج تصنيف (الشروح / الحواشى) ، وتستمر بقايا منهج التصنيف هذا - دون عصره - شيئا يسيرا مع الجمع بينه وبين التجديد نوعا ما فى التأليف - تأثرا بالعصر الحديث - لينتهى بوفاة الشيخ محمد بخيت المطيعى (١٣٥٤ هـ)(٦) والذى ألف بعض الحواشى بالطريقة الأزهرية القديمة، كما كتب العديد من الرسائل الفقهية بطريقة معاصرة نوعا ما.

ويمكن تقسيم المتون العلمية إلى ثلاثة مراحل:

١) المتن الأولى أو الابتدائى، ويخاطب به الطالب المبتدئ، وتذكر فيه المسائل الأساسية فى العلم على القول الراجح أو على المذهب مع أصح الأدلة دون توسع، وربما ذكر دليل واحد فقط على كل مسألة، ويدخل فى هذا النوع بعض الكتب التى سماها إمام الحرمين بالمعتقدات، ومن أشهر المتون فى مجال العقيدة وعلم الكلام: عقيدة الطحاوى، والعقائد

(١) انظر : شرح السرفسطى على المقدمات السنوسية (ص ٥) .
(٢) انظر بخصوصهما: كشف الظنون (٩٤/١، ١١٨٦/٢).
(٣) انظر بخصوص الشيخ الباجورى ومصنفاته: هدية العارفين (٢٢/١)، معجم المطبوعات (٥٠٧/١)، الأعلام للزركلى (٧١/١)، معجم المؤلفين (٨٤/١).
(٤) انظر بخصوص الشيخ الأمبابى أو الأنبابى بالهمزة المفتوحة ومصنفاته: القول الإيجابى فى ترجمة الشمس الإمبابى للشيخ أحمد رافع الحسينى القاسمى الطهطاوى، معجم المطبوعات (٤٧٨/١)، الأعلام للزركلى (٧٥/٧)، معجم المؤلفين (٦٧/٩).
(٥) ومن هذه الطبقة أيضا الشيخ الحامدى (ت ١٣١٦ هـ)، وكل مصنفاته وعددها (٢٣) مصنفا على منهج الشروح والحواشى، راجع بخصوصها: ترجمته المثبتة فى أول حاشيته على شرح الكبرى للسنوسى.
(٦) انظر بخصوص الشيخ المطيعى ومصنفاته: معجم المطبوعات (٥٣٨/١)، الأعلام للزركلى (٥٠/٦)، معجم المؤلفين (٩٨/٩).

النسفية[1]، ومن أشهر من قدم المتونَ الكلاميةَ فى هذا النوع من المتأخرين هو الإمام السنوسى (ت ٨٩٥ هـ) والتى سيطر عليها فكرة الأدلة العقلية البرهانية، وهو يقدم الصياغة النهائية لأقوى هذه الأدلة على قاعدة الأشعرية فى صور الفنية المنطقية الأخيرة بعد مناقشات القرون السابقة، ومن مؤلفاته فى منهج التصنيف هذا : أم البراهين وهى المعروفة بالصغرى، وبالسنوسية[2] وهو أشهرها، وله متن أخرى شهير يعرف بصغرى الصغرى[3]، وله (المقدمات)[4]. ومن متون منهج التصنيف هذا الشهيرة أيضا: جوهرة التوحيد للشيخ اللقانى (ت ١٠٤١ هـ) وهو منظومة[5]، والخريدة البهية للشيخ الدردير (ت ١٢٠١ هـ) وهو منظومة أيضا[6]، رسالة علم التوحيد للباجورى (ت ١٢٧٧ هـ)[7] وبه ينتهى عصر المتون بمعناه الفنى الدقيق، كعصر كامل له خصائصه ومميزاته وأعلامه.

٢) المتن المتوسط، ويخاطب به الطالب المتوسط، ويزيد على الأولى بذكر دليل المذهب، وربما يتوسع إلى بعض الفروع، كما قد يضاف إلى ذلك أيضا الإشارة إلى الخلاف، ومن المتون المصنفة فى منهج التصنيف هذا: مصباح الأرواح للبيضاوى، و تذيب المنطق والكلام للسعد التفتازانى، والكبرى للسنوسى المسمى: (عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات

(١) سيأتى الحديث عنهما بتفصيل أكثر ضمن المدرسة الماتريدية.

(٢) جمع الشيخ السنوسى فيها بين منهج المتن الأولى، ومنهج المتن المتوسط، فذكر أولا المعتقد فى صفات الله سردا، ثم عاد وذكر برهانا لكل صفة، على طريقة اللف والنشر والمرتبين، وهكذا فى الرسل، واقتصر على هذين الموضوعين فحسب، وهذه الخطة ستسيطر على بعض المتون بعد ذلك والتى جرت على الاقتصار على هذين كالخريدة البهية ورسالة الباجورى. وأم البراهين متن دقيق، يعتمد على البرهان العقلى، وقد لاقى قبولا واسعا عند علماء الأزهر الشريف وظل مدرسا إلى يومنا هذا، وله شروح كثيرة مخطوطة ومطبوعة، ومن الشروح المطبوعة عليه: شرح السنوسى نفسه وطبع معه حاشية الدسوقى عليه - شرح الباجورى - شرح الهدهدى وعليه حاشية للشرقاوى - شرح الأنصارى، ومن شروح العلماء المعاصرين: شرح سيد على حيدرة، وشرح الهاشمى. وانظر بخصوص بعض شروحه: حاجى خليفة، كشف الظنون، (١٧٠/١).

(٣) صغرى الصغرى هكذا اشتهر بين العلماء ليتميز عن الصغرى أو أم البراهين. وقد طبع صغرى الصغرى مع شرح لمؤلفه نفسه الإمام السنوسى، لا يذكر فيها أيضا إلا ما يتعلق بصفات الله تعالى ورسله، وهو يصف ذلك بقوله فى صدر الشرح (ص ٢): ((وبعد فقد وضعت جملة مختصرة فيما يجب على المكلف اعتقاده فى حق الله تعالى، وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام على وجه يخرج به المكلف من ظلمات الجهل والتقليد)).

(٤) يشمل على ثمانية مقدمات: ١) مقدمة الأحكام. ٢) مقدمة المذاهب. ٣) مقدمة أنواع الشرك. ٤) مقدمة أصول الكفر والبدع. ٥) مقدمة الموجودات. ٦) مقدمة الممكنات. ٧) مقدمة الصفات الأزلية. ٨) مقدمة الأمانة. راجع: شرح البنانى على المقدمات (ص ٤)، المطبوع امش شرح صغرى الصغرى للسنوسى.

(٥) متن جوهرة التوحيد اشتمل على خطة علم الكلام كلها تقريبا من الإلهيات والنبوات والسمعيات والإمامة والملحقات، وهو من أكثر متون العقيدة شهرة إلى يومنا بالأزهر الشريف وعليه شروح وحواش كثيرة، وما زال مقررا إلى العصر الحديث بالأزهر الشريف، ويدرس فيه على عدة مستويات، فيدرس بمرحلة الثانوى الأزهرى مع شرح الشيخ الباجورى، ويدرس فى مرحلة الجامعة مع شرح الشيخ عبد السلام اللقانى ابن الناظم، ومن شروحه المطبوعة: شرح عبد السلام بحاشية العلامة الشيخ الأمير، وشرح الصاوى، وشرح الباجورى. ومن شروح العلماء المحدثين عليه: شرح الشيخ محمد أحمد العدوى المسمى الشرح الجديد وتظهر فيه آثار التأثر بالحركة الوهابية، ولهذا يخالف فى تقرير المسائل المتن كثيرا. وشرح الشيخ حسين محمد المصرى من علماء الأزهر بالأسكندرية، والشيخ حسن السيد متولى، ولأغلب أساتذة التوحيد بجامعة الأزهر مؤلفات حولها حيث يتم تدريسها بشرح عبد السلام فى السنتين الأولتين من كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

وللتوسع بخصوص الشيخ إبراهيم اللقانى وابن عبد السلام انظر: كشف الظنون (٦٢٠/١)، هدية العارفين (١٦/١، ٣٠١) معجم المطبوعات (١٥٩٢/٢)، الأعلام للزركلى (٢٨/١، ٣٥٥/٣)، معجم المؤلفين (٢/١، ٢٢٢/٥). - د/ نشأت عبد الجواد ضيف، المنهج الجديد فى شرح جوهرة التوحيد (ص ١٣-٣٢). - د/فتحى أحمد عبد الرازق، شرح إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، القسم الثانى (ص ٧-٢٩)، وفيه أيضا تعريف بالشيخ عبد السلام ابن الناظم وشارح الكتاب أيضا.

(٦) الخريدة البهية اقتصر فيها مؤلفها على ما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حق الله تعالى ورسله كما هى خطة أم البراهين، وهو من المتون الشهيرة أيضا بالأزهر، وقد شرحه الشيخ الدردير بنفسه، وطبع عليه عدة حواش للشيخ الصاوى والسباعى والعقباوى، وظل مقررا تدريسه إلى العصر الحديث حيث كان يدرس بالمرحلة الإعدادية الأزهرية (بالسنتين الثانية والثالثة) من خلال كتاب (توضيح العقيدة المفيد فى علم التوحيد لشرح الخريدة)، للشيخ حسين عبد الرحيم مكى. وللتوسع بخصوص الشيخ الدردير راجع: هدية العارفين (٩٧/١)، معجم المطبوعات (٨٦٩/١)، الأعلام للزركلى (٢٤٤/١)، معجم المؤلفين (٦٧/٢).

(٧) رسالة التوحيد اقتصر فيها أيضا على ما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حق الله تعالى ورسله كما هى خطة أم البراهين، ولهذه الرسالة شرح للشيخ محمد نووى الجاوى، وللشيخ أبو بكر بن عبد الرحمن الشافعى الحسينى الشهير بابن شهاب (ت ١٣٤١ هـ) شرح عليه طبع بالهند كما فى معجم المطبوعات (١٤٠/١).

الجهل وربقة التقليد)[1].

٣) المتن المنتهى، ويخاطب به الطالب المنتهى، ويذكر جميع المسائل بأدلتها والخلاف فيها سواء الخلاف المذهبى (داخل المذهب) أو الخلاف مع المذاهب، ومن المتون المنتهية الكلامية: المحصل للفخر الرازى، والطوالـع للبيـضاوى، والمواقـف للإيجى، والمقاصد للسعد، وسيأتى الكلام عليها بشىء من التفصيل عند الحديث عن منهج التصنيف الكلامى عند الأشعرية، لكن من المهم ذكر الإطار العام لهذا المستوى من المتون، والذى ينص عليه الإمام الرازى فى المحصل حيث يقول: ((... أمـا بعد فقد التمس منى جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصرا فى علم الكلام مشتملا علـى أحكـام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فصنفت لهم هذا المختصر... وجمعت فيه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين مـن الحكماء والمتكلمين))[2]. وهو نص واضح فى الفرق بين المتون والمبسوطات، فالمتون تقتصر علـى الأصـول والقواعـد، والمبسوطات تذكر معها التفاريع والزوائد.

وبصفة عامة فقد راعى الشراح عادة نوع المتن ومرتبته فى شروحهم، بحيث يشرحون لكل من المبتـدئ والمتوسـط والمنتهى الشرح الذى يناسبه، ويهيئه للمرحلة التالية، ولهذا يمكن اعتبار الحركة العلمية للشروح هى التجلى المباشر للحركة العلمية للمتون.

والحقيقة أن لكل منهج من مناهج التصنيف ميزاته، ولا بد أن يجمع العالم والمتعلم بينها. فالطريقة الأولى (قبل المتون) توصلك إلى المعانى التى هى المقصود أصالة، وتجعلك تنجز العلم الذى أنت فيه سريعا، لخلوها عادة من التعقيد، وامتيازهـا بالسلاسة فى الغالب، كما تمتاز بصفة عامة بالأصالة وظهور المنهج العلمى والروح العلمية والمنافشات والجدل بين المذاهب، مما يجعل فيها حيوية كبيرة.

لكن تصبح المسائل متكاثرة فى الذهن، مما يجعل الوقوف على رؤوس المسائل، أو الهيكل العلمى للمذهب صعبا، وهنا تأتى أهمية المتون، التى الغرض منها تعليمى فى الأساس، وتحديدا: تقديم وسيلة علمية دقيقة لسرعة استدعاء المسائل عن طريق حفظها أو سرعة الاطلاع عليها، وليس مناقشة المذهب ولا المذاهب الأخرى.

أما الشروح فهى الباب الدقيق لفهم كلام العلماء فهما صحيحا لا تردد فيه، ولذلك من المهـم التمـرس فيهـا، والتدرب عليها، ومن دونها لا يمكن الوصول إلى معانى الكلام، ومن هنا تأتى أهميتها، فهى أيضا باب للوصول إلى المعانى التى هى المقصودة أصالة، وكيفية فهم تراكيب الكلام، وقيوده واحترازاته، وهى تساعد تماما أهل العلم على التمرس فى الصياغة العلمية الفنية الدقيقة، مما يعوز بلا شك الكثيرون ممن لا يتمرسون على ذلك من خلالها.

وفى الحقيقة فإن منهج التصنيف هذا بوجهيه (المتون/ الشروح) بحاجة إلى إعادة تقويم منصف وعادل له، فعادة مـا ينظر إليه كثير من الدارسين والباحثين بنظرة استهانة وزراية واستهجان وتعالى، حاكمين عليه حكما عاما بأنه يخلـو مـن الأصالة والإبداع، وهم فى ذلك متأثرون - بوعى أو بدون وعى - بمفاهيم النهضة الغربية التى نظرت النظـرة ذاتها إلى الجهود العلمية المدرسية (الاسكولائية - Scholastic) التى كانت موجودة فى العصور المظلمة الوسطى الأوربية، تلك الفتـرة التى عادة ما توصم عند مؤرخى العلم والحضارة الغربيين بالجمود والتقليد وخدمة الكنيسة والنص الدينى واللاهوت، ونظرا لارتباطها بالكنيسة كانت من العوامل المناهضة لأى اتجاه علمى جديد يخالفها، ويكاد لا يخلو كتاب يؤرخ لتلك الفتـرة أو لفلسفتها من هذه النظرة المزرية، خاصة مع التأثير الواسع المدى لول ديورانت وكتابه الشهير قصة الحضارة حيـث جعـل عصر الإيمان والتى تمثل المدرسيةُ نشاطَه العلمى يقابل عصر العقل والذى يمثل الخروج على المدرسية نشاطَه العلمى، وسرت هذه المعانى والمضامين إلى ما صار يعرف أيضا بالنهضة الإسلامية - لتقابل النهضة الأوربية - وصارت الزرايـة بالـشروح

(١) وهو من الكتب التى كانت تقرأ بالأزهر الشريف، وقام السنوسى نفسه بشرحه أيضا وبتوسع فيه بذكر الأدلة والخلاف وبيان اختياره ووجهه، وكتـب عليه بعض مشايخ الأزهر حواش، ومما طبع منها: حاشية الحامدى. وانظر: كشف الظنون، (١١٥٧/٢).

(٢) انظر : فخر الدين الرازى، المحصل ، (ص ٨٠) .

والحواشى تقليدا علميا يناظر زراية الغربيين بالمدرسية(١).

إن المقارنة التاريخية المبدئية - التى لا يتسع البحث هنا لأكثر منها وبعيدا عن التأثر بمفاهيم النهضة الغربية - بين طور (المتون/ الشروح) الإسلامى وبين طور المدرسية الغربية، يؤكد على وجود ثمة فروق حاسمة بين الاثنين توجب حكما حاسما أيضا بالفرق بينهما، فلم تدر (المتون/ الشروح) الإسلامية فى فلك مؤسسة كهنوتية متسلطة تفرض إيمانا واعتقادا محددا لا يمكن مخالفته، ولم تصبِ (المتون/ الشروح) الإسلامية بحالة جمود كامل، فلا يخلو متن من اختيارات علمية مخالفة لأصوله التى اختصر منها ونقد لها من طرف خفى، كما لا يخلو شرح أيضا من اختيارات مخالفة لمتنه ومن نقد له ومناقشة، وإذا كان الاتجاه النقدى دائما يمثل وجها من وجوه الأصالة عند أى عالم، فينبغى ألا نغفل هذه الاتجاهات النقدية فى (المتون/ الشروح) الإسلامية.

وفى إطار جهودهم نحو التجديد فى مناهج التصنيف فقد جرى كثير من علماء القرن الماضى الذين كانوا رواد حركة التجديد فى التصنيف، على طريقة لطيفة فى التصنيف الكلامى بحيث يجرون فى تصنيفهم بناء على متن معتمد كقاعدة علمية وليس كنص مشروح، وممن جرى على هذه الطريقة: الشيخ حسين الجسر الطرابلسى فى الحصون الحميدية، والشيخ أحمد الحملاوى فى قواعد التأييد فى عقائد التوحيد، والشيخ محمد أمين الكردى فى قسم العقيدة من كتابه تنوير القلوب، حيث جعلوا متن أم البراهين للإمام السنوسى وما اعتمده الشراح عليه هو القاعدة التى ينطلقون منها فى كتابيهم، دون أن يكون كلامهم شرح نصى له، لكن اعتمدوه فى المخطط العام للكتاب، وفى التعريفات والتقسيمات، والآراء العلمية، وقد جرى على هذه الطريقة بعض أساتذة الجامعات التى تقرر كتابا تراثيا يصعب على الطلبة فيقدم الأساتذة أعمالا علمية تتغيا عرض وتقديم مباحث الكتاب الأصلى بصورة معاصرة، وقد قدمت من خلال هذه الطريقة العديد من الأعمال التى خدمت كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى، والمواقف للعضد الإيجى، والمقاصد للسعد التفتازانى وغير ذلك مما هو مقرر بجامعة الأزهر مثلا.

وهذه الطريقة لها العديد من المميزات:

١) مساعدة القارئ على التواصل مع تراثه العلمى.

٢) التخلص من المباحث اللفظية، التى تصعب على القارئ غير المتخصص.

٣) الحفاظ على دقة التعاريف والضوابط التى استقر العلماء عليها.

سابعا - منهج تصنيف (الجوامع / الرسائل): سبق الحديث عن منهج التصنيف هذا والمراد به(٢)، ولكن الملاحظة الجديرة بالذكر هنا ومن خلال متابعة مناهج التصنيف عند المعتزلة والأشعرية، ومن خلال ما أورده من مصنفات الفريقين ابن النديم(٣)، وغيره كابن المرتضى فى طبقات المعتزلة، سنجد أن منهج التصنيف الاعتزالى مال - بطبيعة الحال - فى

---

(١) انظر للتوسع حول المدرسية: ول ديورانت، قصة الحضارة، (مج ٩/ ج ١٧) والذى خصه للحديث عن هذه الفترة. بينما فى كتابه الآخر الشهير أيضا قصة الفلسفة، تخطى التأريخ أصلا لهذه الفترة كلها فالفصل الثانى أرسطو، والثالث فرنسيس بيكون، وفقط فى صدر هذا الفصل الثالث (ص ١٢٦ - ١٣٥) جعل أول عنوان فيه: من أرسطو إلى عصر النهضة العلمية، ليؤرخ فيها للفلسفة المدرسية التى يصفها بالجمود، وفى عبارة كاشفة يقول (ص ١٣٣): ((لقد دعم الأباطرة الكنسية فى القرون الأولى من قيامها، وامتصت تدريجيا سلطة الملوك والأباطرة، ونمت نموا كبيرا وفى نحو القرن الثالث عشر أصبحت الكنيسة تملك ثلث الأرض فى أوروبا، وامتلأت خزائنها بتبرعات وهبات الأغنياء والفقراء... لقد ألقت الكنيسة بعقيدة محدودة ومحددة طوقت العقل الأوروبى اليافع فى العصور الوسطى وأحاطت هذه العقيدة العقلَ الأوربى كما تحيط الصدفة بالحيوان البحرى الصغير فى داخلها، لقد تحركت الفلسفة المدرسية من داخل هذه الصدفة الضيقة من العقيدة والإيمان إلى العقل، وعادت ثانية إلى الوراء فى دائرة مخيبة للأمل، ومثبطة للعزيمة من فرضيات مسلم ا ولا يمكن نقدها، واستنتاجات تم فرضها وتنظيمها مقدما...))، وفى ضوء هذه العبارة يمكن الجزم باختلاف الدور التاريخ للمدرسية فى أوروبا عنه عند المسلمين. - ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، (ص ٢٣٦- ٢٣٨). - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، والكتاب كله هو تأريخ وشرح للفلسفة المدرسية. - روبير بلانشى، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، وهو ينتقد هذه النظرة المزرية للمنطق المدرسى أو الوسيط، ويدعو إلى إعادة تأريخ هذه الفترة بروح منصفة وهو ما حاوله بالفعل فى الفصل الذى خصه لتأريخ هذه الفترة (ص ١٧٩ - ٢٢٧). - المعجم الفلسفى مجمع اللغة العربية، مصطلح (المدرسية) ويشير إلى أن الوصف بالمدرسى لا يخلو من الزراية، (ص ١٧٣). - نيقولا ريشر، تطور المنطق العربى، والذى يصف هذا المنهج بالتحجر (ص ٢١٢)، ويقدم نماذج لإيضاح صورة هذا المنهج، من خلال بعض المتون المنطقية وسلاسل الشروح وشروح الشروح التى قامت حولها (ص ٢١١- ٢٢٤).

(٢) انظر هنا: (ص ١٢٧).

(٣) تكلم ابن النديم عن المعتزلة (١٧٢/١-١٧٥) فحسب، أما الأشعرى فنجد عنده (١٨١/١) خمسة أسطر عنه، ثم سطرين عن أصحابه؟!

أول الأمر إلى منهج تصنيف (الرسائل)، ومع التطور الفكرى والمنهجى اتجه ناحية منهج تصنيف (الجوامع)، فيغلب على متقدمى المعتزلة منهج تصنيف (الرسائل) ، ويغلب على متأخريهم منهج تصنيف (الجوامع) .

أما الأشعرية ففيما عدا الأشعرى - كما سيأتى الحديث عنه بالتفصيل[1] عند تناول منهجه فى التصنيف - والذى جمع فى مصنفاته بين منهجى التصنيف (الجوامع / الرسائل) ، وكان يميل إلى الرسائل أكثر، فسنجد أن الأشعرية يغلب عليهم منهج تصنيف (الجوامع) الكلامية، وربما يعود ذلك إلى تأخر تأسيس المذهب مقارنة بالمعتزلة الذين تأسس مذهبهم قبل ذلك بنحو قرنين، من ثم ومع تأخرهم فى الزمن فقد انتقلوا ومن الجيل الثانى مباشرة إلى منهج تصنيف (الجوامع) ، بينما استمر منهج تصنيف (الرسائل) هو الغالب على المعتزلة لأكثر من جيل حتى بدأ يشيع منهج تصنيف (الجوامع) .

وهذه الملاحظة نجد عند بعض الباحثين المعاصرين ما يؤكدها حيث يقول: ((كان منهج الاعتزال منذ أسس هذا المذهب واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) أن يخصص لكل مسألة فى أصول العقائد كتاب أو رسالة صغيرة... وسار كثير من المعتزلة على نهج واصل فى تأليف الرسائل، والكتب المفردة لبعض المسائل... حتى تم نضجها عند أبى على الجبائى وولده أبى هاشم، فلما جاء القاضى عبد الجبار وأخذ من كتبهما كل ما عندهما أودعه كتابه المغنى، فكان يقرر آراء شيوخه فى كل مسألة، وخصوصا الجبائى وولده أبا هاشم، ولعل أكبر حافز له على جمع آراء المعتزلة فى هذا الديوان الضخم ما أحسه وعاينه بنفسه من اشتداد المنافسة بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال منذ استقل أبو الحسن الأشعرى...))[2].

ثامنا - منهج التصنيف فى الأسماء والصفات: وهو منهج يعتمد على جمع أسماء الله الحسنى وصفاته التى وصفها فى القرآن الكريم أو السنة النبوية، ومن أهم ما ألف فيها: الأسماء والصفات للبيهقى. ونلاحظ هنا أن منهج التصنيف هذا عند المتكلمين يبحث فى أمور اعتقادية، بخلاف منهج التصنيف فى الأسماء والصفات فى علم التصوف، فهو يبحث فى أمور عملية، حيث الغرض منه كيفية التخلق بهذه الأسماء والعمل بها، بعد الإيمان والاعتقاد فيها.

تاسعا - منهج التصنيف فى شعب الإيمان: وهذا المنهج انبنى فى التصنيف من خلال أساس نقلى محض، يبتغى الوقوف على شعب الإيمان التى ذكرها النبى صلى الله عليه وسلم فى حديثه: ((الإيمان بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى من الطريق والحياء شعبة من الإيمان))[3]. وفى ضوء هذا الحديث قدم بعض الأئمة جهودهم لبيان هذه الشعاب، التى وردت مجملة فى الحديث الشريف، والكلام عليها من الناحية العقدية، ومن أهم من ألف فى منهج التصنيف هذا: الحليمى، والبيهقى.

عاشرا - منهج التصنيف فى الفرق الكلامية (الملل والنحل): وهو من أهم مناهج التصنيف التى أضافها المسلمون إلى مجال الدراسات الكلامية، وإذا كانت الخاتمة كالمقدمة فى الأهمية، فلنختم بمنهج التصنيف فى الفرق كلامنا على ما استطعنا الوقوف عليه من مناهج التصنيف فى علم الكلام.

ويبدو أنه لم يكن معروفا فى الثقافات والديانات السابقة على الإسلام على ما أفاده آدم ميتز مؤرخا لمنهج التصنيف هذا من التصنيف حيث يقول: ((كان تسامح المسلمين فى حياتهم مع اليهود والنصارى هو التسامح الذى لم يسمع بمثله فى العصور الوسطى سببا فى أن لحق بمباحث علم الكلام شىء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل، ولم تكن نشأة هذا العلم من جانب المتكلمين، ذلك أن النوبختى وهو مؤلف أول كتاب له شأن فى الآراء والديانات كان من نقلة كتب اليونان إلى لسان العرب، وكذلك ألف المسعودى كتابين فى الديانات، ولم يكن المسعودى متكلما، ثم جاء المسبحى (ت ٤٢٠ هـ) وكان من مؤلفاته: درك البغية فى وصف الأديان والعبادات، وهو كتاب مطول ويقع فى ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة... ثم أقبل على البحث فى الملل بعض المتكلمين الميالين إلى معرفة ما غاب عنهم، فمن ذلك كتاب

---

(١) انظر هنا: (ص ٤٠٤).

(٢) الأستاذ مصطفى السقا فى مقدمته لتحقيق الجزء (١٤) من المغنى للقاضى عبد الجبار، (ص: ز-ط) باختصار.

(٣) أخرجه مسلم فى صحيحه (ح ٣٥).

الملل والنحل لأبى منصور البغدادى (ت ٤٢٩ هـ)، ثم جاء ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦ هـ) فألف كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، وفى أوائل القرن الخامس ألف البيرونى (ت ٤٤٠ هـ) كتابه المسمى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة... ومما ينبغى أن نلاحظه أن عقيدة مؤرخى النحل كانت فى الغالب موضعا لشكوك الشاكين وطعنهم))[١].

لكن ينبغى حمل كلام آدم ميتز على التصنيف فى الملل والنحل الذى يعتنى بملل غير الإسلام ولا يختص بمقالات الإسلاميين، وإلا سنجد فى الفترة التى أرخ لها وقبلها عشرات من الرسائل فى الرد على بعض أو كثير من الفرق الإسلامية.

ومن المعالم الأساسية فى هذه الطريقة فى التصنيف أن المعتزلة والشيعة هم الذين علموا أهل الفرق الأخرى رد أقوال خصومهم إلى أصول مسيحية أو يهودية أو فلسفية[٢]، ومن الممكن استخدام هذه الفكرة كمعيار لنقد نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وتحديد زمن المؤلف من خلال هذه الفكرة.

كما قاوم المتكلمون الأوائلُ الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة، بل يكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص[٣].

ومن جهة أخرى فقد أمر الخليفة العباسى المهدى علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة. كما يقرر الشيخ الكوثرى أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة، وقد وافقه على ذلك الدكتور النشار حيث يرى أن المعتزلة هم أول مدرسة كلامية إسلامية، وقد توصلوا إلى كثير من أصولهم ومسائلهم من كفاحهم للمانوية[٤].

كما أن حركة التأويل العقلى فى الإسلام إنما كانت رد فعل لمذهب مقاتل والمقاتلية[٥]، ومن المعروف عن مقاتل أنه غالى فى التجسيم، وكانت لآراء مقاتل وأصحابه العقدية[٦] أثرها الذى لا ينكر فى التصنيف فى علم الكلام.

فمن أصحاب مقاتل مثلا: أبو عاصم خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤ هـ)، وكان حشويا، وله كتاب: الاستقامة، فى تدعيم آراء المقاتلية، وهو من أقدم ما كتب فى هذا الباب، وقد اعتمد عليه الملطى (ت ٢٧٧ هـ) فى كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، والذى سقط فى الحشو والتشبيه والتجسيم[٧]، وإن كان يعد من أقدم المصادر العقائدية بين أيدى الباحثين، ويمثل مرحلة الخلاف بين جهم وبين الحشوية والمشبهة[٨].

ولا يقتصر منهج التصنيف هذا على رد الفرق والطوائف فحسب بل يمتد إلى رد مذهب متكلم من المتكلمين على حدة، وهو قريب من منهج التصنيف بناء على الشخصيات والذى نجده فى الدراسات المعاصرة، فقد اعتنى المصنفون المتقدمون فى علم الكلام بالرد على بعض المتكلمين على حدة ممن اشتهر ببعض المذاهب المخالفة، كالنظام المعتزلى فقد رد عليه العديد من المتكلمين سواء من المعتزلة أو من أهل السنة، يقول البغدادى: ((وقد قال بتكفيره (يعنى بتكفير النظام) أكثر شيوخ المعتزلة منهم أبو الهذيل (يعنى العلاف) فإنه قال بتكفيره فى كتابه المعروف بالرد على النظام، وفى كتابه عليه فى الأعراض، والإنسان، والجزء الذى لا يتجزأ،... وكفره الجبائى... وله فى ذلك كتاب عليه وعلى معمر فى الطبائع، ومنهم الإسكافى له كتاب على النظام كفره فيه فى أكثر مذاهبه، ومنهم جعفر بن حرب صنف كتابا فى تكفير النظام بإبطاله الجزء الذى لا يتجزأ، وأما كتب أهل السنة والجماعة فى تكفيره فالله يحصيها، ولشيخنا أبى الحسن الأشعرى رحمه الله فى تكفير النظام ثلاثة كتب، وللقلانسى عليه كتب ورسائل، وللقاضى أبى بكر محمد بن أبى الطيب الأشعرى (يعنى الباقلانى) رحمه الله

---

(١) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، (٣٦٦/١ - ٣٦٨).
(٢) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٦٦/١).
(٣) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢١٠/١)، وقد ذكر مجموعة من الكتب التى ظهرت كرد على العقائد الغنوصية.
(٤) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢١٠/١).
(٥) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٨٩/١).
(٦) انظر عرضا لها: أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٨٩/١ - ٢٩٢).
(٧) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٩١/١).
(٨) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٣٣٤/١ – ٣٣٥، ٣٥١).

كتاب كبير فى بعض أصول النظام...))(1). فبغض النظر عن موقفنا من قضية التكفير، وعن الرأى السليم الموافق لعقيدة أهل السنة من آراء النظام، فإن رجلا استطاع أن يحرك الحياة العلمية بهذه الصورة، وينتج حوله وضده مثل هذه المصنفات التى أثرت الفكر الإسلامى لجدير بالإعجاب.

ومن أواخر ما كتب فى الفرق: تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمى، والذى ردد فيه أقوال ابن تيمية(2).

ومن جهة منهج التصنيف فإن هناك حديثا نبويا واردا أثر تأثيرا بالغا فى الموقف التصنيفى من الفرق، وهو حديث ((تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابى))(3)، مما يعد نموذجا واضحا على مدى تأثير النصوص الدينية على منهج التصنيف فى العلوم، حيث اتخذ هذا الحديث – عند كثيرين من المصنفين فى الفرق – أساسا للتصنيف.

فقد أثار هذا الحديث – كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود - تفنن كثير من مؤرخى الفرق الإسلامية، فخيل إليهم أنه من المحتم عليهم أن يبلغوا بالفرق الحد الذى ذكر فى هذا الحديث، والشهرستانى (ت 548 هـ) ذكر هذا الحديث فى مستهل كتابه الملل والنحل، ثم أخذ فى تعداد الفرق وحصرها فى العدد المذكور، وكأنه قد تيقن أن سوف لا تنشأ حقيقة فرق بعده... وقد صنع كثير غيره صنيعه فى حصر هذه الفرق...(4). ثم أخذ رحمه الله فى انتقاد هذه الفكرة، ثم طرح منهجا جديدا لتصنيف الفِرق الدينية.

ومنهج التصنيف المقترح من الدكتور عبد الحليم محمود يعد نموذجا واضحا لمدى التأثير المباشر للموقف الفلسفى والفكرى على منهج التصنيف فى فرع ما من فروع العلم. والدكتور عبد الحليم محمود فى طرحه المقترح لتصنيف الفرق مبنى على التفريق بين الأحزاب الدينية التى لا شأن لها – باعتبارها أحزابا – بالعقائد إلا عرضا كالشيعة والخوارج، وبين الفرق الدينية التى لا شأن لها – باعتبارها فرقا – بالحكم (يعنى السياسى) إلا عرضا كالمشبهة والمعتزلة والأشاعرة ومدرسة ابن تيمية، التى تعتبر فقط هى الفرق الدينية فى رأى الدكتور عبد الحليم محمود وبناء على طرحه الذى اقترحه، مدللا عليه بأن الفرق الدينية إنما نشأت من التفكير فى الدين، واستقلت كل فرقة برأى يتصل بالعقيدة يخالف رأى غيرها، بينما نشأ الحزب من الاختلاف السياسى حول الإمامة، ولهذا نجد من هو شيعى الحزب، معتزلىّ العقيدة أو سنيها، شافعى المذهب أو حنفِيه. أما المرجئة ففى رأيه ليست بحزب ولا فرقة بل نزعة، مجرد نزعة تدعو إلى السلامة، أما الجهمية فأيضا ليست فى رأيه بحزب ولا فرقة بل فكرة، فهى فكرة فردية فى رأس جهم بن صفوان لا ترقى أن تعد فرقة دينية(5).

وسوف نتعرض بشىء من التحليل لمناهج التصنيف فى الملل والنحل والمقالات عند كل من الإمام الأشعرى، والبغدادى، والشهرستانى، وابن حزم.

ولكن قبل أن نشرع فى الوقوف على مناهج التصنيف فى هذا الفن من العلم، نذكر بعض الفوائد المتناثرة التى وقفنا عليها أثناء البحث، والتى ربما كشفت عن شىء من مناهجهم فى هذا الصدد، فمن ذلك:

1 - قول الشيخ عبد السلام اللقانى والشيخ الباجورى فى أثناء شرحهما على جوهرة التوحيد عن الكلام عن قضية الكسب: ((وإنما صرح بالرد على كل من الجبرية والمعتزلة... لأن القوم لا يكتفون فى مقام رد المذاهب الفاسدة إلا بالتصريح))(6). فأشاروا إلى قاعدة مهمة أنه ينبغى التصريح بوضوح عند الرد على المذاهب الفاسدة، وألا يكون الرد عليهم

(1) البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص 80).
(2) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (333/1 – 335).
(3) الحديث أخرجه الترمذى (2641) وضعفه.
(4) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص 72 – 73) باختصار.
(5) راجع: أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص 73 - 86).
(6) انظر: عبد السلام بن إبراهيم اللقانى، إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ومعه حاشية الأمير، ص 106. وشيخ الإسلام الباجورى، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 65.

بالإيماء أو الإشارة أو التنبيه من طرف خفى، بل لا بد من التصريح.

٢- يذكر الفخر الرازى كتاب الملل والنحل للشهرستانى، ويقول: ((إنه كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه، إلا أنه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى الفرق بين الفرق من تصانيف الأستاذ أبى منصور البغدادى، وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الأكمل، ثم إن الشهرستانى نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب، فلهذا السبب وقع الخلل فى نقل هذه المذاهب، وأما حكايات أحوال الفلاسفة فالكتاب الوافى هو الكتاب المسمى صوان الحكمة، والشهرستانى نقل شيئا قليلا منه، وأما أديان العرب فمنقول من كتاب أديان العرب للجاحظ، الذى هو من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستانى...))[١]. فيؤكد الفخر الرازى هنا على ضرورة عدم التعصب، والتدقيق فى المصادر التى ينقل منها المصنف فى الملل والفرق مذاهب الآخرين.

٣- قدم المسلمون مدخلين أساسيين فى منهج التصنيف فى علم الملل والنحل:

أولهما- مدخل التصنيف بناء على القائل، وهو ما نجده عند الأشعرى فى مقالات الإسلاميين، والبغدادى فى الفرق بين الفرق، والشهرستانى فى الملل والنحل.

ثانيهما - مدخل التصنيف بناء على المقولة، وهو ما نجده عن ابن حزم فى الفصل فى الملل والأهواء والنحل.

والحقيقة أن البحث العلمى فى مجال الملل والنحل يحتاج إلى المدخلين معا، فمن أراد دراسة مقولة بعينها سيصير من الصعب عليه تحصيلها من خلال المدخل المبنى على الفرق ما لم يتتبعها تتبعا من خلال موقف الفرق المختلفة منها، وهنا يساعده منهج تصنيف ابن حزم على غرضه، ومن أراد الوقوف على رأى فرقة فرقة يصير منهج التصنيف الأول أكثر ملائمة له من منهج تصنيف ابن حزم.

أ- منهج التصنيف فى الفرق عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى:

١) يقدم الإمام الأشعرى منهجا واضحا للتصنيف فى علم الفرق والمقالات، وذلك فى مقدمته لكتابه مقالات الإسلاميين، حيث يقول رحمه الله تعالى: ((... ١- لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات. ٢- ورأيت الناس فى حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون فى النحل والديانات من بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه. ٣- ومن بين متعمد للكذب فى الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه. ٤- ومن بين تارك للتقصى فى روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين. ٥- ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به. ٦- وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين. ٧- فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات، واختصار ذلك، وترك الإطالة والإكثار))[٢].

٢) وفى ضوء النص السابق نستطيع أن نستخلص منهج التصنيف فى المقالات عند الشيخ الأشعرى والذى وصفه بأنه سبيل الربانيين الفطناء المميزين، ويتمثل ذلك فى النقاط التالية: ١- عدم التقصير فى حكايات المذاهب والمقالات وعدم الغلط فيها. ٢- التقصى فى رواية الاختلاف. ٣- عدم التزيد على المخالف وعدم إضافة شىء إلى قوله لإضعافه. ٤- التزام الاختصار وترك الإكثار.

٣) هذا هو منهج تصنيف الأشعرى فى علم المقالات من الناحية النظرية، بينه ونص عليه بوضوح فى مقدمة كتابه، والتزم تطبيقه تماما فى ثنايا عمله، حيث تعرض باختصار وتركيز إلى مذهب الإسلاميين، يعرف بكل فرقة، ويذكر فى جمل قصيرة أهم ما يميز كل فرقة، دون أن يناقشها فى ذلك، أو يرد عليها، وهذه هى السمة البارزة لمنهجه فى التصنيف ((معرفة الديانات والتمييز بينها، ومعرفة المذاهب والمقالات))، فهو يقتصر فى عمله على الوصف الكاشف المحصل للمعرفة، دون النقد والتحليل ومناقشة الأدلة.

---

(١) الفخر الرازى، المناظرات، (ص ١٥٤-١٥٥).

(٢) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ١).

٤) مهد الأشعرى بين يدى ذكر المقالات ببعض التمهيدات الضرورية: ١ - أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين. ٢- بيان إجمالى بالفرق حيث اختلف المسلمون عشرة أصناف: الشيع والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والبكرية والعامة وأصحاب الحديث والكُلابية أصحاب عبد الله بن كُلاب القطان[١]، فهذه هى رؤوس الفرق التى سيعرض الأشعرى لمقالاتها، مع بيان ما تفرقت إليه من طوائف وأصناف، وبيان ما يميز كل صنف منها.

٥) عرض الأشعرى للشيعة أولا وفرقها بما أنها أول خلاف حدث بين المسلمين، فوضح أن الشيعة ثلاثة أصناف: الغالية – الرافضة – الزيدية، ثم أخذ فى عرض كل صنف منها، وما تفرق إليه من فرق، مع بيان ما أهم ما يميز كل فرقة من آراء كلامية.

٦) يتنوع درجة اهتمام الأشعرى بفرقة من الفرق بحسب أهميتها، وانتشارها، وكثرة أتباعها، وليس بحسب خطورة آرائها، فالغالية من الشيعة وهم الصنف الأخطر، تعرض لهم بصورة أقل من الرافضة الإمامية الأكثر عددا وانتشارا، وليس التنوع من حيث الحجم فحسب، بل أيضا من حيث العناية أكثر بالتفاصيل الكلامية، فبينما أجمل الكلام على الغالية وفرقها فسردها وبين منشأ كل فرقة وأهم ما يميز فكرها باختصار، فإنه عند عرضه للرافضة سردها كذلك مبينا منشأها وأهم ما يميز فكرها، ثم عاد فذكر أهم المسائل الكلامية التى لفرق الرافضة فيها موقف خاص، مرتبا ذلك على مسائل الكلام فذكر أولا موقفهم من الإمامة – التجسيم – القدرة الإلهية – الصفات الإلهية – البداء – خلق القرآن -... إلى غير ذلك من المسائل. ثم توسط فى عرضه للزيدية وفرقها، فذكر أولا أيضا فرقها ومنشأها فرقة فرقة، ثم عرض لبعض مسائل علم الكلام التى لفرق الزيدية موقف فيها[٢].

٧) اهتم الأشعرى فى خاتمة حديثه عن الرافضة أن يذكر شيئا من لطيف مسائل علم الكلام عند الرافضة، وأهم رجالهم ومؤلفى كتبهم[٣]، محاولا الوصول بذلك إلى تصور كامل لمقالاتهم ومصادرهم المصنفة المعتمدة، وأهم متكلميهم.

٨) وبعد أن يفرغ الأشعرى من الشيعة وأصنافهم وفرقهم، يختم مقالات الرافضة بخاتمة تاريخية فى ((ذكر من خرج من آل النبى صلى الله عليه وسلم))، يعنى خرج على ولى الأمر أو الخليفة القائمة سواء فى عهد الأمويين أو العباسيين، بادئا بذكر خروج الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنه على يزيد بن معاوية، منتهيا بذكر خروج ((المقتول على الدكة بأرض الشام، فظفر به المكتفى بالله (الخليفة العباسى) بعد حروب ووقائع))، وبهذه الخاتمة التاريخية فيمن خرج من آل البيت تم الكلام على الرافضة عند الأشعرى[٤].

٩) يمتاز أسلوب الأشعرى بعفة اللسان جدا، وعدم الاستطالة على الخصم كائنا ما كان، وقائلا ما قال، وهو ما سبق وأشرنا إليه فى قولته لأحد تلاميذه وهو على فراش الموت، ومن أمثلة ذلك قوله فى الغالية من الشيعة: ((... فمنهم الغالية، وإنما سموا الغالية لأنهم غلوا فى على، وقالوا فيه قولا عظيما))[٥].

ب- منهج التصنيف فى الفرق والملل عند الملطى:

الملطى هو صاحب كتاب (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)، والذى يعتبر من أقدم ما وصلنا فى شرح أحوال الفرق، وقد حوى من الفرق ما لم يذكره باقى كتب الملل والنحل، وقد رتب المؤلف كتابه على أربعة أجزاء لم يبق منهما إلا الثالث والرابع فحسب، ويظهر من إحالاته أن الجزئين الأول والثانى عن فرق اليهود والنصارى، أما القسم الموجود منه ففى بيان الفرق الإسلامية، وتجده يذكر كثيرا من الفرق التى لم يذكرها عبد القاهر البغدادى، ومن سار سيره، وينفرد بأنباء

---

(١) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٢ - ٥).

(٢) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، حيث تعرض للغالية فى (ص ٥- ١٦)، بينما تعرض للرافضة من (ص ١٦ – ٦٤)، ثم عرض للزيدية (ص ٦٥- ٧٥).

(٣) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٦٢ – ٦٤).

(٤) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٨٥).

(٥) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٥).

عنهم، ثم تراه يذكر كثيرا من الفرق بأسماء على خلاف أسماء ذكرهم بها باقى أصحاب كتب الفرق، وذلك تبعا لمصادره التى ليست بأيدينا فى زمننا هذا، كما فعل فى اسم الشحام المعتزلى، وفى أسماء رؤساء الصفرية والأزارقة، والأباضية، والصلتية من الخوارج، واستعراض مثل هذا الاختلاف مما يهم الباحث المستقصى ليتبين عنده من هو الغالط ومن هو المصيب، ثم توسعه فى تراجم بعض زعماء المعتزلة مما لم ير فى كتاب سواه، وكلامه فى فرق الزنادقة وأصناف الروحانيين منهم، وطوائف الروافض والخوارج مما يسترعى الأنظار. لقد ذكر المؤلف أربع فرق للزيدية، وجعل الفرقة الرابعة منهم معتزلة بغداد، واستطرد هكذا إلى ذكر المعتزلة فشرح الأصول الخمسة، وترجم لكثير من شيوخهم بتوسع لا يوجد فى غير هذا الكتاب، وأفاض فى بيان وجوه الخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، وحججه فى البحوث الكلامية نيرة المعالم غالبا، إلا أنه كثير الاتباع لخشيش بن أصرم ومقاتل بن سليمان (وهما حشويان) فيبعدانه عن الجادة[1].

وبالإضافة إلى ما تقدم فمن الملاحظات على منهجه فى التصنيف والتى يمكن ذكرها:

١- السقوط فى الحشو والتجسيم.

٢- الخطأ فى نقل المذاهب.

٣- التناقض فى الكلام مثل اتهامه للجهمية بالحلول والاتحاد، وقد تبعه على ذلك ابن تيمية حيث حاول وصل الحلولية بالجهمية[2].

ج- منهج التصنيف فى الفرق عند البغدادى: يتخذ البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) وهو صاحب كتاب (الفرق بين الفرق)، موقفا متشددا من المخالفين، بما يتجاوز التأريخ المجرد، كما أن تعويله فى عزو الآراء إلى الفرق على كتب الخصوم، مما يوقعه - على ما يرى الشيخ الكوثرى - فى بعض الأخطاء، ولو اقتصر فى العزو على ما وجده فى كتب أهل الفرق أنفسهم لكان أحوط، لأن الخصم قد يعزو إلى خصمه ما لم يفه به من الآراء مما يعده لازم قولهم، فى حين أنه ليس بلازم قولهم لزوما بينا، فلا يصح إلزامهم به، ولا سيما عند تصريحهم بالتبرى من ذلك اللازم[3].

ويعتبر عبد القاهر البغدادى أحد الرجال الذين انتصروا للمذهب الأشعرى فى القرن الخامس، ومن خصائص منهجه فى التصنيف[4]:

١) ميله إلى التعصب للأشعرية، مع التحامل على المعتزلة. ويحاول الشيخ الكوثرى تبرير هذا بأن ذلك شأن حراس العقيدة، والحراسة غير التأريخ المجرد[5].

٢) ينتقد على منهج تصنيف البغدادى تعويله فى عزو الآراء إلى الفرق على كتب الخصوم، مما يوقع فى أخطاء، ولو اقتصر فى العزو على ما وجده فى كتب أهل الفرق أنفسهم لكان أحوط وأقوم للحجة، إلا أن ذلك – فيما يرى الشيخ الكوثرى – لا ينفى أن ردوده وجيهة وسهامه مصيبة فى المقتل على تقدير ثبوت تلك الآراء من الخصوم، فإذا وجد فى زمن ما من يقول بها فالسهام تصيبه فى مقتل، وعلى كل حال ففى ذلك جودة التدريب على طرق الردود الناجحة[6].

٣) ولهجته هنا حادة عنيفة فى عرضه لسائر المذاهب المخالفة عدا مذهب أهل السنة بعكس لهجته فى كتاب أصول الدين فموضوعية هادئة.

٤) وقد أتى تأليفه للكتاب إجابة لبعض تلاميذه فى شرح معنى الخبر المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم فى افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية، وقد قسمه خمسة أبواب نص عليها فى مقدمته[7]: ((١- باب فى بيان الحديث

---

(١) الكوثرى، مقدمة كتاب التنبيه والرد للملطى، (انظر: مقدمات الكوثرى، ص ١٩٥ - ١٩٩).
(٢) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٣٥٢/١).
(٣) الكوثرى، المقدمات (ص ١٤٩-١٥٠).
(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٥١). وللتوسع بخصوصه: أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٣٤-٦٧٨).
(٥) الشيخ الكوثرى، المقدمات، (ص ١٤٩).
(٦) الشيخ الكوثرى، المقدمات، (ص ١٤٩ – ١٥٠، ١٥٤).
(٧) انظر : عبد القاهر البغدادى ، الفرق بين الفرق ، (ص ٨) .

المأثور فى افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة. ٢- باب فى بيان فرق الأمة على الجملة ومن ليس منها على الجملة. ٣- باب فى بيان فضائح كل فرقة من فرق الأهواء الضالة. ٤- باب فى بيان الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه. ٥- باب فى بيان الفرقة الناجية وتحقيق نجا ا وبيان محاسن دين الإسلام).

٥) يقسم البغدادى كل باب - فيما عدا الباب الأول - إلى عدة فصول، متفاوتة بحسب طبيعة كل باب، ويذكر فى مدخل كل باب خطة الباب، وتراجم فصوله كاملة، بحيث يصير القارئ على بينة مما هو مقدم عليه.

٦) ويقوم منهج تصنيف البغدادى للفرق بصفة على عامة على اعتبار الفرقة أو الملة هى مدخل للتصنيف وليس الموضوع، ومنهج التصنيف الذى اتبعه البغدادى هو منهج التصنيف الأكثر شيوعا، نجده عند الإمام الأشعرى، كما نجده عند الشهرستانى، فالباب الثالث الذى خصه البغدادى لبيان تفصيل مقالات فرق الأهواء يشتمل على ثمانية فصول ذكر تراجمها - كعادته - فى مدخل الباب[1] مما يوضح أساس التصنيف عنده: ((١- فصل فى بيان مقالات فرق الرفض. ٢- فصل فى بيان مقالات فرق الخوارج. ٣- فصل فى بيان مقالات فرق الاعتزال والقدر...))، وهكذا. ويجعل لكل فصل مدخل أيضا يورد أسماء الفرق المندرجة فيه إجمالا وعلى ترتيب ما سيذكره تفصيلا فى الفصل، وعندما يبدأ بالحديث التفصيلى عن هذه الفرق فإنه يتكلم باختصار عادة، مع بيان أهم ما يميزها، وربما أطال النفس فى الكلام على بعض الفرق الأكثر أهمية.

٧) وفى الباب الأخير من الكتاب أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة، وهذا العرض يتفق تماما مع ما يورده فى كتابه الآخر (أصول الدين)، ويبين فى هذا القسم الأصول الخمسة عشر التى اتفق عليها أهل السنة والجماعة، تمشيا مع رقم (١٥) الأثير عنده، ولكن هذا القسم مجرد تقرير لمذهب أهل السنة دون بيان الآراء المخالفة، ودون سرد الحجج المؤيدة لأقوال أهل السنة، ومن شاء عرضا واضحا متسقا مجردا من الجدل لمذهب أهل السنة لما وجد خيرا منه فهو أوضح وأوجز وأدق عرض لعقيدة أهل السنة فى هذه الصورة ا ردة، والتى صارت بمثابة عقيدة أهل السنة كافة إلى يومنا هذا.

د - منهج التصنيف فى الفرق عند ابن حزم:

يقدم ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦ هـ) من خلال كتابه الفصل بين الملل والنحل كتابا منهجيا من الطراز الأول، ولا يعد من المبالغة فى شىء القول بأن ابن حزم بما قدمه من منهج لنقد النص الدينى قد أثر تأثيرا بالغا فى هذا ا ال من الدراسات، وأرسى الدعائم التى استند عليها الفكر الغربى فى نقده لنصوصه الدينية، وأسهم ابن حزم بذلك إسهاما واسع المدى فى النهضة الفكرية والفلسفية التى قامت عليها الحضارة المعاصرة[2]. ومن الممكن أن نتاول منهج تصنيف ابن حزم بإيجاز فيما يلى:

١) لقد نص ابن حزم على منهجه فى التصنيف بوضوح ناقدا مناهج من تقدمه فى التصنيف فى الملل والنحل دون أن يعين أحدا بعينه، حيث يقول[3]: ((... أما بعد فإن كثيرا من الناس كتبوا فى افتراق الناس فى ديانا م ومقالا م كتبا كثيرة جدا، فبعضهم أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلا عن الفهم، قاطعا دون العلم، وبعض حذف وقصر، وقلل واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان فى ذلك غير منصف

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ٢٢).

(٢) للتوسع ذا الخصوص يراجع: أ/د محمد عبد الله الشرقاوى، فى مناهج البحث - منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، وقد حرص أستاذنا الدكتور الشرقاوى - وبحسب عبارته ص ٤- فيه على بيان الأصول أو القواعد المنهجية التى وظفها كل من ابن حزم واسبينوزا فى هذا، مع الإشارة إلى التقارب والتباعد بينهما، دونما إغراق أو إسراف فى الوقوف عند ظاهرة التأثير والتأثر، ولقد أظهر البحث خيطا من الخيوط التى تربط الفكر الإنسانى بعامة، والإسلامى والغربى منه على الخصوص، منتهيا فى نتائج إلى البحث (ص ٦٩ - ٧٠) أنه إذا وجد ثمة فروق بين ما اتبعه ابن حزم واسبينوزا فى النقد الخارجى للنص، فإن النقد الداخلى عند اسبينوزا جاء متشا ا بل متطابقا فى أهم النقاط مع ابن حزم، بحيث يمكن القول بأن اسبينوزا فى نقده الداخلى لقد لخص وهذب ونسق وعمق الحيثيات التى أوردها ابن حزم من قبل، ثم انتهى إلى نفس النتائج، بل إنه صاغها أحيانا بنفس عبارة ابن حزم.

(٣) ابن حزم، الفصل والنحل، (٣٥/١).

لنفسه فى آن يرضى لها بالغبن فى الإبانة، وظالما لخصمه فى آن، لم يوفه حق اعتراضه، وباخسا حق من قرأ كتابه إذ لم يغنه به غيره، وكلهم... عقد كلامه تعقيدا، يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلق على المعانى من بعد، حتى صار ينسى آخر كلامه أوله، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملا منهم غير محمود فى عاجله وآجله...)).

ففى الكلام السابق يبدأ ابن حزم بنقد جهود من قبله، مما يوضح السبيل التى ينبغى أن يسير عليها أى مصنف فى علم سبق إليه، فلا ينبغى أن يقدم قبل أن يدرس ويفحص جهود من سبقوه، ويحيط بها علما ونقدا، حتى يكمل هذه الجهود، ويستطيع أن يقدم ما يدفع بالبحث العلمى إلى الإمام.

ثم يذكر ابن حزم بعد ذلك منهجه فى التصنيف الذى ارتآه فيقول[1]: ((فجمعنا كتابنا هذا مع استخارتنا الله عز وجل فى جمعه، وقصدنا به إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية، أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد، على حسب قيام البراهين التى لا تخون أصلا، مخرجة إلى ما أخرجت له، وألا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط، إذ ليس الحق إلا ذلك، وبالغنا فى بيان اللفظ، وترك التعقيد)). إذن فمنهج ابن حزم الكلامى يقوم على البرهان لا على الجدل، وهو بذلك أقرب إلى الفلاسفة فى انتقادهم للمنهج الكلامى الجدلى منه إلى المتكلمين. وإذا لاحظنا تقدم ابن حزم بالزمان على الغزالى وابن رشد وهم أشهر من نقدوا المنهج الكلامى، وأضفنا إلى ذلك ما يمكن رصده فى العديد من مقدمات المصنفين فى علم الكلام من اتجاه المتكلمين فى هذه الفترة وقبل اختلاط الكلام والفلسفة إلى جهة البرهان والبحث عن الدلائل القطعية واليقينية والبرهانية لا الجدلية، علمنا أن البيئة العلمية كانت مهيئة تماما لما قدمه ابن حزم من نقد للمتكلمين، تلاه الغزالى فابن رشد والفخر الرازى.

٢) يقوم منهج التصنيف فى الفرق عند ابن حزم على أساس مغاير لما جرى عليه الأشعرى ومن تبعه كالبغدادى والشهرستانى من ترتيب المقالات على الفرق، بينما رتب ابن حزم كتابه ترتيبا موضوعيا على أساس المقولة فيورد المقولة ويذكر تحتها اختلاف الفرق والملل والنحل فيه.

٣) يبدأ ابن حزم كتابه العظيم بذكر رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام، ويوضح أنها ست، ثم تتفرق كل فرق من هذه الفرق الست على فرق، سيذكر جماهيرها، يقول[2]: ((فالفرق الست التى ذكرناها على مراتبها فى البعد عنا: أولاها: مبطلو الحقائق، وهم الذين يسميهم المتكلمون السوفسطائية. وثانيتها: القائلون بإثبات الحقائق إلا أنهم قالوا: إن العالم لم يزل، وأنه لا محدث له ولا مدبر. وثالثتها: القائلون بإثبات الحقائق، وأن العالم لم يزل، وأن له مدبرا لم يزل. ورابعتها: القائلون بإثبات الحقائق، وقال بعضهم: إن العالم لم يزل، وقال بعضهم: بل هو محدث، واتفقوا على أن له مدبرين لم يزالوا، وأنهم أكثر من واحد، واختلفوا فى عددهم. وخامستها: القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث، وأن له خالقا واحدا لم يزل، وأبطلوا النبوات كلها. وسادستها: القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث، وأن له خالقا لم يزل، وأثبتوا النبوات، إلا أنهم خالفوا فى بعضها فأقروا ببعض الأنبياء عليهم السلام، وأنكروا بعضهم)).

إذن أساس منهج التصنيف عند ابن حزم - وبحسب النص السابق - يقوم على عدة أمور:

أولها: الترتيب على المقولة لا على القائل. ثانيها: اعتبار مدى القرب والبعد من دين الحق أساسا للترتيب الداخلى للفرق. ثالثها: تفصيل المقولات بطريقة منهجية وبناء على الموقف الفلسفى من ثلاثة نظريات فلسفية أساسية: نظرية المعرفة، والعالم، والإله. رابعها: أنه مع سير ابن حزم مرتبا لهذه المقولات من الأبعد إلى الأقرب على ما نص عليها، فإننا نلاحظ أنه سار من النفى إلى الإثبات، وسار من البساطة إلى التركيب.

٤) يعتنى ابن حزم قبل أن يتكلم بالتفصيل على هذه المقولات الست وأصحابها أن يورد بابا مختصرا جامعا[3] فى

(١) ابن حزم ، الفصل والنحل ، (٣٦/١).
(٢) ابن حزم ، الفصل والنحل ، (٣٦/١-٣٧).
(٣) ابن حزم ، الفصل والنحل ، (٣٨/١ - ٤٢).

ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق فى كل ما اختلف فيه الناس وكيفية إقامتها، محيلا من أراد التوسع على كتابه (التقريب فى حدود الكلام).

٥) وبعد أن يفرغ ابن حزم من فرق غير الإسلاميين فى المجلد الأول كله وثلثى المجلد الثانى، يشرع[١] فى الفرق الإسلامية، فيقول: ((فرق المقربين بملة الإسلام خمسة، وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق))، ثم عقد فصلا[٢] لبيان ما اعتمدت عليه كل فرقة من هذه الفرق فيما اختصت به، فيذكر المقولة التى اختصت به كل فرقة وميزها عن غيرها، ليخلص من ذلك إلى عدة مقولات دار عليها خلاف الإسلاميين فيقول[٣]: ((ونحن نبتدئ من هنا إن شاء الله تعالى بالكلام فى المعانى التى هى عمدة ما افترق المسلمون عليه، وهى: التوحيد، والقدر، والإيمان، والوعيد، والإمامة، والمفاضلة، ثم أشياء يسميها المتكلمون اللطائف، ونورد كل ما احتجوا به، ونبين بالبراهين الضرورية إن شاء الله تعالى وجه الحق فى كل ذلك...)).

هـ - منهج التصنيف فى الفرق عند الشهرستانى (٥٤٨ هـ) [٤]: ألم الشهرستانى بتاريخ الفرق الإسلامية وآرائها إلماما دقيقا، وعرضه عرضا أمينا فى كتابه الملل والنحل، كما قدم لنا كتابه المهم نهاية الإقدام فى علم الكلام، وقد تعود الإمام الشهرستانى فى كتابه الشهير الملل والنحل أن يقدم المذاهب فى صيغة هادئة، وإن كان قد خالف عادته فى تقديمه لآراء الكرامية[٥]، وقد اعتبره ابن السبكى خير كتاب صنف فى الفرق[٦]، وقد أقر بأهميته العديد من المستشرقين حتى قال بعضهم: ((بواسطة الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل نستطيع أن نسد الثغرة التى فى تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث))[٧].

ونقدم أولا أهم ما قدمه بعض الباحثين عن خصائص منهجه فى دراسة الفرق، ثم نتبع ذلك بمنهجه فى التصنيف فى هذا الفن من العلم من خلال كلامه نفسه[٨]:

١) لم يقف الشهرستانى عند الفرق الكلامية، بل ضم إليها الفلاسفة.

٢) تمتع بثقافة فلسفية عميقة ومكتملة، كما يظهر تأثره بابن سينا، وإن عارضه ونقده.

٣) أبطل مع الأشاعرة التشبيه والتعطيل والأحوال.

٤) استخدم المنهج المقارن فى دراسته، فيعرض آراء الفرق والفلاسفة، ويناقشها مناقشة تفصيلية.

٥) العناية بالترتيب المنطقى، حيث يضع التمهيدات والمقدمات أولا ثم يأتى بمقصوده بعد ذلك.

٦) يرى الشهرستانى أن فرقة واحدة هى الناجية أبدا، فالحق من القضيتين المتقابلتين فى واحدة، حيث تقتسمان الصدق والكذب، وإذا كان الحق فى كل مسألة عقلية واحد فالحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة.

٧) حرص كل الحرص على إيضاح منهجه، وبيان الفرق بينه وبين مناهج أصحاب المقالات الذين تعددت طرقهم فى حصر الفرق الإسلامية دون اعتمادهم على قانون مستند إلى أصل ونص، وعلى قاعدة مخبرة عن الوجود. وأنكر عليهم الاسترسال فى إيراد المذاهب كيفما اتفق، بينما قام منهجه على حصر القواعد فى أربع هى الأصول الكبار، الأولى: الصفات والتوحيد فيها. الثانية: القدر والعدل فيه. الثالثة: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام. الرابعة: السمع والعقل والرسالة والإمامة. ويندرج تحت هذه الأصول فروع عديد، فإذا انفرد واحد بمقالة من هذه القواعد عد مقالته مذهبا، وجماعته فرقة،

---

(١) ابن حزم ، الفصل والنحل ، (٢٦٥/١).

(٢) ابن حزم ، الفصل والنحل ، (٢/ ٢٦٩).

(٣) ابن حزم ، الفصل والنحل ، (٢٧٥/٢).

(٤)وللاستزادة بخصوص الشهرستانى وحياته وآرائه انظر هنا (ص ٤٤٣).

(٥) أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الإسلامى (٢٩٧/١).

(٦) نقله الوكيل فى مقدمة تحقيق الملل والنحل (٣/١).

(٧) نقله الأستاذ عبد العزيز الوكيل فى مقدمة تحقيقه لكتاب الملل والنحل، (١/ ٣) عن هابركر الألمانى.

(٨) راجع: - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٣/٢). - أ/د عبد اللطيف العبد، دراسات فى الفكر الإسلامى، (ص ٢٩ - ٣٣). - أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى (ص ٣٩-٥٢) باختصار.

وإن انفرد واحد بمسألة فلا تكون مقالته مذهبا ولا تعد جماعته فرقة، بل يدرج تحت واحد من الذين وافق مقالتهم فى غير هذه المسألة التى خالف فيها، وبذلك لا تذهب المقالات إلى غير النهاية.

٨) وقد اختار الشهرستانى لنفسه منهجا فى طريقة تأليفه للكتاب، حيث وضع الرجال وأصحاب المقالات أصولا، ثم أورد مذاهبهم فى مسألة مسألة، وهذا بعكس ما ذهب إليه البعض فى منهج التصنيف من وضع المسائل أصولا، ثم إيراد مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة فى كل مسألة.

٩) غرض الشهرستانى فى تأليف كتابه الملل والنحل حصر المذاهب مع الاختصار، بحيث يستوعب مقالات أهل العالم من لدن آدم عليه السلام إلى زمان الشهرستانى، دون أن يشذ من أقسامها مذهب، وكتب تحت كل باب ما يليق به ذكرا، ليعرف سبب وضع لفظ ما لباب معين، كما كتب تحت كل فرقة ما يعم أصنافها مذهبا واعتقادا، وتحت كل صنف جميع ما يخصه وينفرد به عن أصحابه.

١٠) لم يفت الشهرستانى أن يترجم لكثير من مشاهير المذاهب ترجمة صادقة مقنعة.

١١) كما أنه بذل جهدا كبيرا فى تصوير مذاهب من يتعرض لهم، فيكفى مثلا أنه قد لخص مذهب ابن سينا بأكمله من خلال اطلاعه على مؤلفات هذا الفيلسوف. ولقد كان تحليله للمذاهب الكلامية والفلسفية وعرضها دقيقا جدا، وموضوعيا للغاية، وهو ما يعكس فهما تاما ووعيا بمقالات أصحابها. وإن كان لم يخل من أخطاء فى نقل العديد من المذاهب وآراء الفرق، وسواء فيما يتعلق بفلاسفة اليونان حيث يصور قدمائهم بأنهم مؤمنين موحدين، وهى صورة شائعة لهم عند مؤرخى الفلسفة الإسلاميين المتقدمين، أو فيما يتعلق بالفرق الإسلامية حيث تكلف تشعيب الفرق استنادا إلى حديث ((تفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة)) مما يفضى إلى إدانة عقائدية لاثنتين وسبعين فرقة منها، وفى ذلك بعد عن الموضوعية، وتعسف فى تشعيب الفرق.

١٢) وهذا الأمر يوضح لنا الطابع الأساسى لمنهج الشهرستانى وهو الطابع النقدى(١)، ولقد آمن الشهرستانى بأن نقد آراء مفكر ما لا يستقيم ولا يحقق الغرض منه إلا إذا وقف الناقد على مضمون هذه الآراء والأفكار، وأبعادها ومراميها، ولن يتسنى له ذلك إلا إذا توفر له فهم كامل بحقيقة المذهب والدوافع العقلية والضرورات المنهجية التى أسهمت فى تكوينه، مما يحقق له كناقد وضوح الرؤية تجاه المذهب الذى ينتقده، ومن ثم يصوب نقده تجاه ما هو أصل وأساس، ويضرب صفحا عما هو ثانوى هامشى. ولقد كانت دقته وحسه النقدى سمة تميزه وفارقه الغزالى، فهو وإن كان وافق الغزالى فى معارضته للفلاسفة، إلا أنه لم يتجاوز حد النقد إلى حد التكفير كما فعل حجة الإسلام، وكان الشهرستانى أكثر تدقيقا فى الكشف عن مغالطات الفلاسفة فى تعبيراتهم وآرائهم.

١٣) ورغم أنه صرح بأن هذا الكتاب يحوى ما وجده من مقالات أهل الملل والنحل وأنه نقلها على ما وجدها(٢)، وأنه لم يكن له فيها كثير تصرف سوى استيعاب المقالات والمذاهب كلها وحسن ترتيبها وجودة نقلها، مما يعتبر أسبق المحاولات لدراسة تاريخ الأديان، إلا أنه لم يخل من آراء ووجهات نظر نقدية يسوقها الشهرستانى خلال عرضه للمذاهب المختلفة كتعليقات أو إشارات عابرة تنبه الأذهان إلى بعض مواضع الضعف فى هذه المذاهب.

١٤) ومن الملاحظات المهمة حول منهج تصنيف الشهرستانى فى الفرق أنه استخدم أسلوب المناظرة المتوهمة التى يسوق فيها الشهرستانى على لسان المتناظرين آراءه هو نفسه فى موضوع المناظرة، ويظهر ذلك من خلال المناظرة الطويلة(٣) التى عقدها بين الصابئة الذين وسمهم بأصحاب الروحانيات وبين الحنفاء الذين يؤمنون بالنبوات، تلك المناظرة التى دارت حول مسألة النبوة، وضمنها الشهرستانى آراءه وردوده الخاصة على الصابئة الذين ينكرون نبوة البشر ويفضلون الملائكة، وتطرق فيها لآرائه فى النفس والتى يبدو فيها تأثره بآراء ابن سينا. وهذه الملاحظة جديرة بالانتباه لأنها تخالف منهجه العام فى

---

(١) للتوسع بخصوص الطابع النقدى عند الشهرستانى خصائصه ومصادره، راجع: أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى (ص ٥٣ - ٨٣).

(٢) الشهرستانى، الملل والنحل ، (١١٠/٣).

(٣) الشهرستانى، الملل والنحل ، (٦٧/٢-١٠٦).

الكتاب الذى انتهجه فى عرض مقالات الفرق مكتفيا بتعليقات فى غاية الإيجاز متسقا فى ذلك مع غايته من الكتاب التى تعتمد على التأريخ دون النقد، فتأتى هذه المناظرات الجدلية الطويلة خروجا عن ذلك النهج العام. ويقدم بعض الباحثين تفسيرا لهذا الملاحظة بأن الشهرستانى لم يشأ أن تبدو آراؤه الفلسفية صريحة فى النسبة إليه فى عصر ضمنت ظروفه سيادة المذهب الأشعرى، وكانت فيه حملة الغزالى ضد الفلسفة المشائية[1].

هذه هى أهم خصائص منهج التصنيف فى الفرق عند الشهرستانى على ما قدمه لنا بعض الباحثين الذين خصوه بالدراسة، ونستطيع فى ضوئها أن نقرأ نصوص الشهرستانى نفسه ونستخلص بعض الخصائص الأخرى أو نؤكد من خلال نصوصه على بعض ما سبق:

١ - يميز الشهرستانى بين ما هو الغرض، وما هو مقدمة، فيقول: ((وقبل الخوض فيما هو الغرض لا بد من أقدم خمس مقدمات))[2]. واهتمامه فى المقدمات ببيان الأسس المنهجية التى سيبنى عليها تصنيفه، فالمقدمة الأولى: فى بيان أقسام أهل العالم جملة مرسلة، والمقدمة الثانية: فى تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية، والمقدمة الخامسة فى بيان السبب الذى أوجب ترتيب هذا الكتاب على طريق الحساب. وهذه المقدمات الثلاثة هى مقدمات فنية فى صميم منهج التصنيف، أما المقدمتان الثالثة والرابعة فهما متعلقتان بعلم الملل والنحل نفسه من حيث منشأه، فالثالثة فى بيان أول شبهة وقعت فى الخليقة ومن مصدرها ومن مظهرها، والرابعة فى بيان أول شبهة وقعت فى الملة الإسلامية وكيفية انشعا ا ومن مصدرها ومن مظهرها[3].

٢- نجد عند الشهرستانى وعيا واضحا بمنهج التصنيف ومشكلاته، ووجوب قيامه على أسس واضحة، فيقول فى: ((المقدمة الثانية: فى تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية: اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا فى تعديد الفرق الإسلامية، لا على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد فى تعديد الفرق))، إذن فأساس منهج التصنيف فى الفرق لا بد أن يستند على قانون ما – من وجهة نظره – وهذا القانون لا يخرج عن احتمالين: إما أن يستند إلى أصل ونص، وإما أن يستند إلى قاعدة مخبرة عن الوجود الواقع فى اختلاف الفرق.

٣- ثم يواصل الشهرستانى كلامه ليدلل على ضرورة وجود ضابط تصنف الفرق فى ضوئه فيقول: ((ومن المعلوم الذى لا مراء أن ليس كل من تميز عن غير بمقالة ما فى مسألة ما عد صاحب مقاله، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد بمسألة فى أحكام الجواهر مثلا معدودا فى عداد أصحاب المقالات، فلا بد إذن من ضابط فى مسائل هى أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة، ويعد صاحبه صاحب مقالة)).

٤- ثم ينتقد الشهرستانى المصنفين فى المقالات أنه لم يجد عندهم ((عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أ م استرسلوا فى إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذى وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مستمر)).

٥- ثم يستنبط الشهرستانى قانونه هذا ويقرره بوضوح فى أربع قواعد: ((القاعدة الأولى: الصفات والتوحيد فيها، وهى تشتمل على مسائل.... القاعدة الثانية: القدر والعدل فيه، وهى تشتمل على مسائل.... القاعدة الثالثة: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، وهى تشتمل على مسائل.... القاعدة الرابعة: السمع والعقل والرسالة والإمامة، وهى تشتمل على مسائل.... فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهبا وجماعته فرقة، وإن وجدنا واحدا انفرد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهبا، وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقى مقالاته إلى الفروع التى لا تعد مذهبا مفردا، فلا تذهب المقالات إلى غير النهاية؛ فإذا تعينت المسائل التى هى قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق الإسلامية وانحصرت كبارها فى أربع بعد أن تداخل بعضها فى بعض: القدرية – الصفاتية (=السلف وأهل

(١) أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى (ص ٤٣).
(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، (٩/١).
(٣) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/٩-١٠).

السنة) – الخوارج – الشيعة، ثم يتركب بعضها مع بعض، ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة))[1].

٦- ثم يتناول الشهرستانى بعد ذلك أمرا مهما فى صميم منهج التصنيف، وهو طريقة ترتيب المادة العلمية عند المصنفين فى الفرق، إما بأن يجعلوا المسائل الكلامية هى مدخل الترتيب، أو يجعلوا ذكر أصحاب الفرق هو المدخل فيقول: ((ولأصحاب كتب المقالات طريقان فى الترتيب: أحدهما أنهم وضعوا المسائل أصولا، ثم أوردوا فى كل مسألة مذهب طائفة طائفة، وفرقة فرقة. والثانى: أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولا، ثم أوردوا مذاهبهم فى مسألة مسألة. وترتيب هذا المختصر على الطريقة الأخيرة، لأنى وجدتها أضبط للأقسام وأليق بباب الحساب)).

ويشرح فى مقدمة خاصة (الخامسة) مقصوده (بباب الحساب = علم الرياضة)، ويضع من خلالها عدة أسس لمنهج التصنيف فى الفرق عنده، منها: وجوب الحصر والاختصار، ومنها ضرورة العناية بأصول النظر وقواعد العقل بحيث لا تطغى الصنعة الكلامية على القواعد العقلية النظرية، فيقول: ((لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار، وكان غرضى من تأليف هذا الكتاب: حصر المذاهب مع الاختصار، اخترت طريق الاستيفاء ترتيبا، وقدرت أغراضى على مناهجه تقسيما وتبويبا، وأردت أن أبين كيفية طرق هذا العلم، وكمية أقسامه، لئلا يظن بى أنى من حيث أنا فقيه ومتكلم أجنبى النظر فى مسالكه ومراسمه أعجمى القلم بمداركه ومعالمه، فآثرت من طرق الحساب أحكمها وأحسنها، وأقمت عليه من حجج البرهان أوضحها وأمتنها، وقدرتها على علم العدد))[2] ثم أفاض فى بيان ذلك[2].

٧- ينتقل بعد ذلك إلى أساس آخر من منهج التصنيف عنده فى الفرق، وهو المصادر والمراجع، فيؤكد على ضرورة الرجوع إلى كتب وأدبيات كل فرقة، وعدم التعصب، وأن مقصود هذا العلم عنده بيان الفرق، وليس تصحيح المقالات أو تضعيفها، فيقول: ((وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية فى مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق، ونفحات الباطل))[3].

٨- ويؤكد الشهرستانى فى خاتمة مقدماته على أنه سوف يستوفى أقسام الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة، ويقتصر فى أقسام الفرق الخارجة عن الملة الحنيفية على ما هو أشهر وأعرف أصلا وقاعدة، فنقدم ما هو أولى بالتقديم، ونؤخر ما هو أجدر بالتأخير[4]. وهو يشير فى ذلك إلى الفرق الإسلامية محصورة بالنص لحديث ((افترقت اليهود...))، بينما الفرق الخارجة عن الملة لا تنحصر فتكون القاعدة فيها: الأشهر والأعرف قاعدة وأصلا.

٩- ثم يضع أساسا جامعا لتقسيم الملل والنحل بناء على القسمة العقلية الصحيحة، فيقول: ((... ثم إن التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والإثبات هو قولنا: إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى: أهل الديانات وإلى أهل الأهواء، فإن الإنسان إذا اعتقد عقدا أو قال قولا، فإما أن يكون فيه مستفيدا من غيره، وإما مستبدا برأيه... فالمستبدون بالرأى مطلقا هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة، والصابئة، والبراهمة، وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدودا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها. والمستفيدون هم القائلون بالنبوات))[5].

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/ ١٢-١٣).
(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/١٤، ٣٢-٣٥).
(٣) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/١٤).
(٤) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/ ٣٥).
(٥) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/ ٣٦-٣٧).

الفصل الثانى:
تحليل مناهج التصنيف لخمسة اتجاهات وشخصيات كلامية:

١- منهج التصنيف الكلامى عند المعتزلة
٢- منهج التصنيف الكلامى عند الأشعرية (ويشمل ثلاثة مناهج):
٣- منهج التصنيف الكلامى عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى
٤- منهج التصنيف الكلامى عند أبى المعالى الجوينى
٥- ملاحظات حول منهج التصنيف عند الأشعرية عامة
٦- منهج التصنيف الكلامى عند الماتريدية

يعانى الدارسون للفكر الاعتزالى من قلة المصادر الاعتزالية الأصلية المنشورة[1]، وحتى ابن النديم فإنه لا يسعفنا بخصوص المتكلمين بفيض المعلومات المعتاد الذى نجده عنده فى غير هذا الموضع[2]. نعم هناك عرض لكثير من آرائهم يتسع أحيانا ويضيق أخرى فى كتب الفرق، لكن هذه الكتب تعنى أساسا بعرض الآراء، ومن ثم فلن نجد الكثير فيه مما يساعدنا على موضوعنا، ولهذا جعلنا حديثنا حول منهج التصنيف الكلامى عند المعتزلة، يتناول هذا الاتجاه ككل، وعلى قدر ما وقفنا عليه من مصادر قليلة لهم، وقلة المصادر والدراسات ستقابلنا بنفس الصورة إن لم تكن أكثر حدة عند تناولنا لمدرسة الماتريدية، ورغم أن الأشعرية أحسن حظا من حيث الاهتمام الذى نالوه من الدارسين، إلا أن هذا الاهتمام لم يرق إلى ما لقيه أحد أعلام الفلسفة على حدته كابن سينا أو ابن رشد مثلا، اكتفاء - فيما يبدو - بأنه ما زال المذهب الرسمى لجمهور المسلمين فى أغلب الأقطار الإسلامية، واكتفاء بالكثرة من النصوص المنشورة فى مذهبهم، ولكن رغم هذا فإن الجانب التاريخى سواء للمذهب الأشعرى ككل أو لأعلامه ما زال بحاجة إلى مزيد من الدراسات المتخصصة، وإلى نشر وإتاحة المنجز منها بالفعل وليس هو بالقليل.

ولأجل هذا جاء عرض مناهج التصنيف عند المتكلمين من خلال الاتجاهات الرئيسية لهم (المعتزلة - الأشعرية - الماتريدية) وإن كان يمكن التوسع قليلا عند الأشعرية لكثرة ما يوجد من نصوصهم بخلاف المدرستين الأخرتين، ومن هنا فعند تناول منهج التصنيف عند الأشعرية بوجه عام، قُدمت وقفة خاصة عن منهج التصنيف الكلامى عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وعند أبى المعالى الجوينى.

---

(١) لمزيد من الإيضاح راجع: أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص: ى - م) حيث تكلم عن مصادر آراء معتزلة البصرة.
(٢) تكلم ابن النديم عن المعتزلة (١٧٢/١-١٧٥) فحسب، أما الأشعرى فنجد عنده (١٨١/١) خمسة أسطر عنه، ثم سطرين عن أصحابه؟!

١ - منهج التصنيف الكلامى عند المعتزلة[١]:

أ- نشأة مدرسة الاعتزال وأطوارها   ب- منهج المعتزلة وأصولهم   ج- مدى أصالة الفكر الاعتزالى
د- نظرية المعرفة عند المعتزلة   هـ - ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامى عند المعتزلة:

أ- نشأة مدرسة الاعتزال وأطوارها[٢]:

١ - نشأ م: المعتزلة[٣] طائفة من المتكلمين نشأت كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المتميز، وكان لها أكبر الأثر فى وضع مباحث علم الكلام، ويرى بعض الباحثين أن علم الكلام نشأ على أيدى المعتزلة[٤]. وكان لها كذلك أكبر الأثر فى تطـوير هذه المباحث ووضعها فى إطار مذهبى واضح، وقد حكّم أصحا ا العقل فى مباحث الكلام بالإجمال، فجاء تفكيرهم حـرا بعيدا عن أثر التقليد، وتوصف مدرستهم لذلك بأ ا من أكبر المدارس العقلية فى الإسلام[٥]. وقد أخذ عليهم أ م أفرطوا فى مذهبهم العقلى حتى كادوا يخرجون عن الاتجاه الإسلامى العام[٦]. ويمكن القول بأن المعتزلة على ضد الحشوية بخط مستقيم، أنتجها البحث العلمى، وسائقهم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل شىء، وعداؤهم الأصلى نحو الجمود، وخطتـهم دفـع الآراء المتسربة من خارج الإسلام بحجج دامغة، ولهم مواقف شريفة فى الدفاع عن الدين الإسلامى إزاء الدهريين، ومنكرى النبوة، والثنوية، والنصارى واليهود، والصابئة، وأصناف الملاحدة، إلا أ م لكثرة اشتغالهم بمناظرة الأخصام عدت منهم إلى عقولهم آراء ابتعدوا ا عن الصواب، ومع هذا فليس بجيد - كما يؤكد الشيخ الكوثرى رحمه الله - الإعراض الكلى عن كتبهم، وكم فيها من الفوائد التى لا تزال فى أثوا ا القشيبة لم تبل بكرور الزمان عليها، ولم ير ما يقارب كتاب تثبيت دلائل

---

(١)وللاستزادة بخصوص المعتزلة ونشأ م وأهم آرائهم وأصولهم ووقفتهم الكلامية: - الإمام الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ١٥٥ - ٢٧٨). - الإمام الشهرستانى، الملل والنحل (٤٣/١ – ٨٥). - الإمام عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ٢٠، ٦٧ – ١٢١). - ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل. - ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين. - زهدى حسن جـار الله، المعتزلـة.- الـشيخ الكوثرى، المقدمات، (ص ٤٠ – ٤٦، ٥٠ – ٥١، ١١٠ – ٢٣٢، ٢٥٤). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسـلام، (ص ٩٧ - ١١٥). - آدم ميتز، عصر النهضة فى الإسلام، (٣٥٠/١ - ٣٦٦). - نلّينو، بحوث فى المعتزلة، ترجمها د/ بدوى ضمن كتابه (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية)، (ص ١٧٣-٢١٧). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقـه، (٣٦/٢- ٤٥، ١٠٢ – ١١٢). - أ/د بـدوى، مـذاهب الإسلاميين، (ص ٣٥ – ٤٨٤). - أ/د محمود قاسم، فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة فى عقائد الملـة)، فى مواضـع كـثيرة ومنتشرة بطول الدراسة حيث عرض لآرائهم فى كل مسألة تعرض لها بالبحث. - أ/د على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٣٧٣/١ – ٥١٨). - أ/د يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٤ - ١٢٠). - أ/د محمد إبراهيم الفيومى، المعتزلـة تكـوين العقل العربى- أعلام وأفكار. - د/ محمد عمارة، مقدمة رسائل العدل والتوحيد، (٣/١-٧٥). - أ/د فيصل بدير عون، علـم الكـلام ومدارسـه، (ص ١٨٣ - ٢٦١). - أ/د عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٥١- ٦٠، ١٥١ - ١٦٩). - د/ جلال موسى، نـشأة الأشعرية وتطورها، (ص ١١٧- ١٦٢). - أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضـى إلى المـستقبل، (ص ٦٩ – ٩٩). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية. - د/ عبد الستار عز الدين الراوى، فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. - قاسم حبيب جابر، الفلسفة والاعتزال فى ج البلاغة. - د/ عبد البارى محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة. - د/ سميح دغيم، فلسفة القدر فى فكر المعتزلة. - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلى فى التفسير – دراسة فى قضية ا از فى القرآن عند المعتزلة. - الدكتورة نجاح محسن، الفكر السياسى عند المعتزلة. - د/ أحمد شوقى إبراهيم العمرجى، المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية. - هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة. - أ/د محمد محمود أبو قحف، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياه، (ص ٢٧-٧٥). - أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلاميـة الإسـلامية - مدخل ودراسة، (ص ١٩٦-٢٦٦). ومن جهة أخرى فقد كان المذهب المعتزلى وأعلامه مثار اهتمام الدراسات الجامعية، وبحسب قاعدة معلومات الرسـائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فإن هناك أكثر من (٦٥) رسالة تناولت المذهب المعتزلى أو بعض أعلامه وأثرهم من شتى الوجوه الكلامية والفكرية.

(٢)للتوسع بخصوص نشأ م وعواملها: أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١٢ - ٥٠). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ١٣٣-١٧٥).

(٣) للاستزادة بخصوص أصل التسمية (المعتزلة) وما أطلق عليهم من ألقاب أخرى راجع: - نلّينو، بحوث فى المعتزلة، ترجمها د/ بدوى ضمن كتابه (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية)، (ص ١٧٣-٢٠٤). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١-١١). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٧-٣٩).

(٤)أ/د عبد القادر محمود، دراسات فى الفلسفة، (ص ٢٩).

(٥) أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٤٤). أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٣٥).

(٦) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠).

النبوة للقاضى عبد الجبار فى قوة الحجاج، وحسن الصياغة[١].

ويعد كثير من الباحثين: أن المعتزلة هم أكبر مذهب كلامى فى الإسلام[٢]، بينما يراهم آخرون أنهم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام، ولا تكاد توجد فكرة مهمة فيه إلا ولها أصل لديهم، وليس من الغلو أن نقول: إن مدرسة المعتزلة تعد أخصب المدارس العقلية فى الإسلام فكرا ورجالا، فقد فلسفت أمورا لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد، وباسم العقائد عرضت للأخلاق والسياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة، وكونت فلسفة تنصب على الإله والكون والإنسان[٣].

ويصفهم الملطى بأنهم ((أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط، والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون فى مناظرة الخصوم))[٤].

ويقول الإسفرائينى عنهم: ((أسسوا قواعد الخلاف، وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة فى مواجهة المخالفين لها))[٥].

على أن غلاة المعتزلة – فيما يحكى المقريزى – ذهبوا إلى أن المعارف كلها عقلية حصولا ووجوبا قبل الشرع وبعده[٦].

ولقد كان لمدرسة المعتزلة أكبر الأثر فى تعبيد طريق الدراسات العقلية أمام فلاسفة الإسلام، وذلك أنها فلسفت أمورا فى العقيدة لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد، وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة والطبيعة وما بعد الطبيعة، واستطاعت مدرسة المعتزلة تكوين فلسفة تنصب على الإله والكون والإنسان، وفرقت بين الوجود والعدم، وبين الجوهر والعرض، وبين الذات والصفات، وبين الجسم والنفس، وبين الخير والشر، وبحثت بحثا عميقا فى السبب والعلة، وذهبت إلى القول بالمعانى والأحوال - كواسطة بين الوجود والعدم[٧] – وذلك لكى تفسر صفات الله تعالى تفسيرا عقليا، وأفاض المعتزلة فى الحديث عن فكرة التوحيد، وتوسعوا فى كلامهم عن العدل الإلهى، وكان لذلك أثره الواضح ليس فى فلاسفة الإسلام وحدهم بل خارج نطاق الفكر الإسلامى كما سيأتى بالتفصيل عند الحديث عن أصالتهم[٨].

لقد كان المعتزلة يبدأون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه ثم ينتقلون إلى البحث فى الله وصفاته[٩].

ويبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور فى صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم، وفى مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام (فى العهد الأموى) إلى الدور الثانى (فى العهد العباسى). على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة (العدل – التوحيد – الوعد والوعيد – المنزلة بين المنزلتين – الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر)[١٠]، توجد أيضا مبادئ خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة[١١].

---

(١) الكوثرى، مقدمة تبيين كذب المفترى (انظر: المقدمات ص ٥٠) بتصرف يسير.

(٢) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٦/٢). أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٩).

(٤) الملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، (ص ٢٨-٢٩). ونقله عنه: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٤٥).

(٥) التبصير فى أصول الدين (ص ٥٣)، نقلا عن: أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٣٥).

(٦) المقريزى، الخطط، (١٦٤/٤)، نقلا عن: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٥١).

(٧) للتوسع بخصوص نظرية المعانى والأحوال انظر بحثا مهما لها عند: هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (٢٣٥/١-٣٠٢) حيث تناولها بالإيضاح مبينا جذورها التاريخية قبل أبى هاشم، ثم تطوره عنده حتى صارت تعرف بأحوال أبى هاشم، ثم تطور النظرية من بعده.

(٨) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٤ – ٩٥، ١٠٩).

(٩) راجع: أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، (٨٣/١).

(١٠) للتوسع بخصوص هذه الأصول الخمسة، راجع: القاضى عبد الجبار، المنسوب إليه كتاب الأصول الخمسة. - ابن أبى هاشم، شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضى عبد الجبار. - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٥١-١١٢)، وقد قدم شرحا متميزا لها، مبينا ما تفرع على كل أصل منها من عقائد أخرى للمعتزلة. - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٥٥-٧٢). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ٢٤٥-٢٧٠).

(١١) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٤٢).

ولقد حاول بعض الدارسين تقديم الاعتزال على أنه المعبر عن روح الإسلام، انطلاقا من أنهم وحدهم أهل العقل فى الإسلام، وحاول آخرين جعلهم قادة الدفاع عن الإسلام ورد الشبهات عنه، وبين هذا وذاك وقف آخرون تعرفوا إلى هذا الفكر من خلال منظور نقدى يعتمد على عرض فكرهم من خلال الفهم الصحيح لنصوص الكتاب والسنة(١).

٢- أطوار المذهب الاعتزالى:

مرت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين: فترة عباسية (١٠٠ هـ - ٢٣٧ هـ)، وأخرى بويهية (٣٣٤ هـ - ٤٤٧ هـ)، عاش رعيلها الأول تحت حكم الأمويين قليلا، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطا وحركة، بدأ فى البصرة ثم امتد منه فرع إلى بغداد، وبقدر ما تحرز البصريون من السياسة انغمس البغداديون فيها، وقضى المعتزلة نحو قرن تقريبا (٢٣٧ هـ - ٣٣٤ هـ) فى تراجع وتدهور، ولم يجدهم كثيرا دفاع الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، ولا نهضة أبو على الجبائى (٣٠٣ هـ)(٢)، وابنه أبو هاشم (ت ٣٢٠ هـ)(٣) حيث قوضها خروج الأشعرى عليهم، ولكنهم فيما يظهر اضطروا أخيرا تحت ضغط أهل السنة أن يلجئوا إلى البويهيين وأن يستخدموا السياسة مرة أخرى فساعدت على نشر مذهبه فى بلاد فارس والبحرين واليمن، ومن الممكن أن نعد القاضى عبد الجبار(٤) (ت ٤١٥ هـ) آخر كبار شيوخ المعتزلة، ويؤلف تلاميذه الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من المعتزلة بحسب تقسيم ابن المرتضى المعتزلى فى كتابه المنية والأمل المعروف بطبقات المعتزلة(٥)، وما إن دالت دولة البويهيين وحل محلها الحكم التركى السنى حتى تلاشت حركة الاعتزال، ولم يبق لها أثر إلا فى صفوف الشيعة، ولدى الزيدية على وجه خاص، ولا سبيل لأن نتحدث عن حركة اعتزال واسعة بعد النصف الأخير من القرن الخامس الهجرى وكل ما نصادفه أفراد اعتنقوا المذهب واستمسكوا به كالزمخشرى (ت ٥٣٨ هـ)، وابن أبى الحديد (ت ٦٥٤ هـ)، وابن المرتضى المعتزلى (ت ٨٤٠ هـ) صاحب المنية والأمل(٦). فبعد أبى هاشم لا نسمع عن متكلمين معتزلة لامعين، وإنما كانوا مجرد مقلدين لأسلافهم مرددين لأقوالهم، لم يبتكروا أشياء جديدة، ولو يكونوا أفكارا جديدة(٧).

وهناك طوائف وفرق عديدة للمعتزلة، ذكرها المؤلفون فى الفرق والدراسون للفكر المعتزلى معرفين لها ومؤسسيها وبأهم رجالها(٨).

على أن هناك مدرستين كبيرتين داخل الاتجاه الاعتزالى هما: معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، هناك فروق جوهرية بين المدرستين فى عوامل النشأة وأهم الرموز، ومن الممكن القول بأن معتزلة البصرة أعظم ابتكارا من معتزلة بغداد(٩)، وقضية الأصول الخمسة والإلهيات والطبيعيات والإنسانيات (حرية الإرادة – الإمامة)، أثرت على التصنيف المعتزلى(١٠)، ومن ذلك

---

(١) أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص: ح).

(٢) للتوسع بخصوص أبى على الجبائى وآرائه راجع: أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٢٨٠-٣٢٩).

(٣) للتوسع بخصوص أبى هاشم الجبائى وآرائه راجع: أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٣٠-٣٧٩).

(٤) للتوسع بخصوص القاضى عبد الجبار وآرائه راجع: ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٦-٦٧). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٨٠ - ٤٨٤). - أ/د سعيد مراد، مدرسة القاضى عبد الجبار، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٩١ – ١٠٧). - د/ عبد الكريم عثمان، مقدمة شرح الأصول الخمسة لابن أبى هاشم.

(٥) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٩١).

(٦) د/ مدكور، فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه (٣٦/٢-٣٧). وللتوسع بخصوص ذلك راجع: أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١٥٨-٢٢١).

(٧) أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٢٢١).

(٨) راجع بخصوص فرق المعتزلة: الإمام الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ١٥٥ - ٢٧٨). - الإمام الشهرستانى، الملل والنحل (٤٣/١ – ٨٥). - الإمام عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ٦٧ – ١٢١). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١١٣-١٥٧). - أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٧/١-٣٤). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٤٠-٤٤). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ١٧٩-٢٤٢).

(٩) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٤/٢). وقد اعتنى أ/د سعيد مراد، بدراستهم فى بحثه القيم (مدرسة البصرة الاعتزالية)، وقدم دراسة تاريخية، ووصفية ونقدية لآراء هذه المدرسة.

(١٠) راجع: أ/د سعيد مراد، مدرسة القاضى عبد الجبار، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٩١ – ١٠٧)، وله بحث آخر ضمن نفس المجموعة: مدرسة البصرة الاعتزالية، والتى توسع فيها وأفردها بعد ذلك بدراسة مستقلة قيمة.

مشكلة الخير والشر عند متأخرى المعتزلة، وعلاقتها بالنظرية الخلقية عندهم[١].

وبكاد ينعقد الإجماع على أن أبا الهذيل العلاف البصرى (ت ٢٣٥ هـ) يمثل نقطة تحول كبرى فى تاريخ الاعتزال، فقد أفاد من الفلسفة اليونانية، وأخذ مصطلحاتها، وأدخلها فى علم الكلام[٢]، ولهذا يصفه الشهرستانى بأنه ((شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها))، وذكر أنه انفرد عن أصحابه بعشر قواعد كلامية، بعضها أخذها عن الفلاسفة، وبعضها هو أول من أحدثها[٣].

كما أن النظام (ت ٢٣١ هـ) يعد أعظم رجال المعتزلة وفيلسوفهم الأول، وقد صدر فى آرائه عن فكر ونظام فلسفى دقيق[٤]، ويصفه الشهرستانى بأنه ((قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة))[٥]. بينما يعتبر أبو هاشم الجبائى (ت ٣٢١ هـ) آخر المعتزلة الكبار وآخر شيوخ مدرسة البصرة المعتزلية[٦].

وقد تطورت فكرة الأصول الخمسة عند المعتزلة[٧]، مما ألقى بظلاله على التصنيف فى مذهبهم، والمقارنة المهمة فى هذا الصدد أن أصول المعتزلة وإن اتفقت فى العدد مع أصول الإسلام الخمس، إلا أن أصول الإسلام الخمس (الإيمان – الصلاة – الصيام – الزكاة – الحج) واحد منها نظرى، والأربعة الباقية عملية. أما أصول المعتزلة (العدل – التوحيد – الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين – الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فواحد منها عملى والباقى نظرى، مما يوضح أن المعتزلة التزمت نسقا فكريا صوريا قائما على تصورات العقل[٨].

---

(١) أ/د سعيد مراد، مشكلة الخير والشر عند متأخرى المعتزلة، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ١١١ - ١٤٩).

(٢) وللاستزادة بخصوص أبى الهذيل العلاف وآرائه راجع: الشهرستانى، الملل والنحل (١/٤٩-٥٣). - البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ٧٣-٧٩). - ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥-٢٨). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ١٠٦-١٠٩).- أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١١٥-١٢٠). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٤٠ – ٤١). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٢١-١٩٧). -أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٠٧).

ويلاحظ أن أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٣١-١٣٢)، ذكر بعض من ترجم لأبى الهذيل وأنهم لم يذكروا له من المؤلفات إلا كتاب فى متشابه القرآن، وقد علق على هذا بقوله: ((وهذا أمر يدعو إلى الدهشة... على أن صاحب الفرق بين الفرق يذكر ردودا من المعتزلة ضد أبى الهذيل، ولا بد أن تكون هذه الردود ردودا على مؤلفات لأبى الهذيل)).

وهنا بعض تعقيبات على كلام د/ بدوى: ١- إذا كنا نتفق مع د/ بدوى فى الدهشة لذلك إذا صح، فلا نوافقه على استنتاجه أنه من الضرورى أن تكون الردود على مؤلفات، بل يمكن أن تكون على آراء نقلت شفاهة، ولا يمتنع هذا خاصة مع ملاحظة تقدم وفاة أبى الهذيل (ت ٢٢٦ هـ أو ٢٣٥ هـ)، وهى فترة كانت حركة التصانيف ما زالت فى بواكيرها والتى بدأت فى أواسط القرن الثانى، وقد كان العلاف معتنيا بالحوار والجدال مع الخصوم، وكان كثير من هذه المناظرات علنية، مما يساعد على انتشار آرائه. ولهذا نظائر فى التاريخ الإسلامى فالإمام الليث بن سعد كان له مذهب فقهى كامل عمل به فى مصر لعدة عقود ولم يقيد فى كتاب بل كان يروى شفاهة، ولهذا قال الشافعى: ((الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه ضيعوه))، وكذلك سنجد مذهب الثورى الفقهى، ومن المشهور أن مذهب أحمد بن حنبل الفقهى لم يقيد كمذهب متكامل إلا بعده بعدة قرون، وظل يروى قبلها شفاهة. راجع لذلك: أ/د على جمعة، المدخل.

٢- والتعقيب السابق هو تعقيب من حيث صحة الاستدلال فحسب أنه لا يشترط فى الردود أن تكون على مؤلفات، وإلا فإن د/ بدوى لم يستحضر هنا ما ذكره بنفسه فى كلامه على النظام (ص٢٠٦-٢٠٧) ونقلا عن البغدادى فى الفرق بين الفرق (ص ٨٠) أن ممن رد على النظام: أبا الهذيل فى ((كتابه المعروف بالرد على النظام، وفى كتابه عليه فى الأعراض، والإنسان، والجزء الذى لا يتجزأ)). فهذه بعض مؤلفات لأبى الهذيل العلاف.

٣- كما أن المرتضى ذكر (ص ٢٥) أن ((لأبى الهذيل ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام وجليله)).

(٣) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/٤٩-٥٣).

(٤) وللاستزادة بخصوص النظام وآرائه راجع: الشهرستانى، الملل والنحل (١/٥٣-٥٩). - البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ٧٩-٩١). - ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٨-٣٠). - أ/د أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. -دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ١٠٩-١١٢).- أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١٢٠-١٢٩). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٩٨-٢٧٩). -د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٤١ – ٤٢). أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢١٨).

(٥) الشهرستانى، الملل والنحل، (١/٥٣).

(٦) راجع نبذة بخصوص أبى هاشم وآرائه: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٤٣).

(٧) أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٤٧ - ٢٥٣).

(٨) أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص ٢٥٣).

ولم يكن منهج السوفسطائية هو منهج المعتزلة على الإطلاق، ولم يقل النظام ولا الجاحظ ولا المعتزلة بأن الحقائق نسبية، وبأن الماهيات متغيرة طبقا لتغير الفكر الذاتى[1].

وقد حاول المعتزلة إظهار الحرص على الأصول العامة للشريعة، وأنهم لا يخرجون فى آرائهم عما أجمعت عليه الأمة، وقد سلك الخياط هذا المسلك فى رده على ابن الروندى بزعمه أن المعتزلة خرجت من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين، فبين الخياط أن المعتزلة أخذت بما أجمعوا عليه فى المسألة وأمسكت عما اختلفوا فيه، فلا يقال لهم إنهم خرجوا عن الإجماع[2].

ب- الخصائص العامة لمنهج المعتزلة الكلامى:

ويمكن استخلاص العديد من خصائص المنهج المعتزلى من خلال كلام الدارسين لفكرهم، وذلك فيما يلى:

١) من أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله، ويسيرون معه إلى أقصى مدى[3]، إلا أن المعتزلة لا ينكرون النقل، ولكنهم لا يترددون فى أن يخضعوه لحكم العقل، ويقررون أن الفكر قبل السمع، فيؤولون المتشابه[4].

٢) يرفض المعتزلة الأحاديث التى لا يقرها العقل، ويتحرزون فى الجملة من خبر الآحاد.

٣) فى ردهم على خصوم الدين كانوا يلجئون أولا إلى العقل، وقد برعوا فى ذلك براعة كبرى.

٤) ألم المعتزلة بالآراء الدينية والفلسفية المحيطة بهم على اختلافها.

٥) النزعة العقلية الغالبة عند المعتزلة دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء (الغائب) كما طبقوها على عالم الأرض (الشاهد)، بناء على مبدأهم (قياس الغائب على الشاهد) وهو ما لا يسلم به على إطلاقه كما أنه يتعارض مع مبدأ التفويض الذى قال به السلف، فقادهم كل ذلك إلى آراء لا تخلو من جراءة، وانتهى بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائما بما ينبغى من معانى الجلال والكمال.

٦) قدس المعتزلة حرية الرأى مطلقا، فاستمعوا من خصومهم إلى أغرب الآراء ودرسوها، وأفسحوا مجال البحث فيما بينهم، ولم يضرهم أن يعارض التلميذ أستاذه، وليس ثمة مدرسة لاهوتية اعتدت باستقلال الرأى مثلهم. ولهذا كان غريبا منهم للغاية أن يحملوا الناس بالسيف على بعض آرائهم كما هو معروف تاريخيا فى فتنة خلق القرآن.

٧) الملاحظ من خلال الأعمال القليلة المعروفة للمعتزلة خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين أن منهجهم الجدلى يقوم أساسا على البلاغة وعلوم الأدب، وأن الطرق الفنية فى هذه المرحلة مفقودة فى مناقشاتهم، فلا يوجد تقسيم، ولا تصنيف، ولا تعريف لكثير من المسائل التى تعتمد عليها مسائل أخرى، ولم يكن لديهم إعداد للأدلة ولا توضيح للمقدمات التى ينبنى عليها القياس، واكتفوا بالجدل الخطابى الذى ترجع قوته كلها إلى تعبيرات مختارة بعناية[5].

٨) لكن سنجد بعد ذلك وعند الجبائى مثلا تحليلا منطقيا، وقدرة على استخدام المنطق كأداة فى أدق المسائل وأعقدها كمسألة علم الله تعالى مثلا[6].

٩) القول بالأصول الخمسة (العدل – التوحيد – الوعد والوعيد – المنزلة بين المنزلتين – الأمر بالمعروف

---

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١٦٤/١).

(٢) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٣٥ - ٣٦).

(٣) يتفق الدارسون للمعتزلة على منهجهم العقلى، ولهذا لن تخلو دراسة تناولتهم من الحديث عن ذلك، ولكن هناك دراسة اعتنت بهذا بوجه خاص للدكتور عبد الستار عز الدين الراوى، فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. تلك الدراسة التى يمكن وصفها بأنها قراءة أيدلوجية عقلانية للفكر الاعتزالى.

(٤) تناول د/ نصر حامد أبو زيد فى دارسته ((الاتجاه العقلى فى التفسير – دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة))، هذا الجانب من الفكر الاعتزالى، موضحا نظرية المعرفة عندهم والتى تعتمد على العقل والحس والنقل، وموقفهم من الدلالة اللغوية، ونظرية المجاز عندهم والتى كانت الأداة الأساسية فى تعاملهم مع النص القرآنى، معبرين من خلالها عن اتجاههم العقلى.

(٥) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٦/٢ – ٣٨). وأيضا بحثه (المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام)، والذى ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣١٧).

(٦) أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٦٧/١-٦٩).

والنهى عن المنكر)، يقول الخياط المعتزلى: ((وليس يستحق أحد منهم الاعتزال حتى يجمع الأصول الخمسة))[1].

إذا كان هذا هو منهج المعتزلة وأصولهم فمن الضرورى أن نجد آثاره واضحة على مصنفاتهم وعلى مناهجهم فى تصنيفها.

ج- مدى أصالة الفكر الاعتزالى:

إذا كان شيوخ المعتزلة الأوائل - والذين بدأ ظهورهم من مجلس الحسن البصرى - قد نشأ كلامهم فى بيئة إسلامية غالبة، كواصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ)[2] الذى استمد فكره الكلامى من أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ومعبد الجهنى والجهم بن صفوان، وكعمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ)[3]، وإلى واصل وعمرو يرجع تأسيس الفكر المعتزلى، وإن كانا لا يبعد تأثرهما بالثقافات الشرقية الأخرى[4].

فإن كبار شيوخ المعتزلة من الأجيال التالية كانوا جميعا على صلة وثيقة بالديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية والديانات الشرقية بفارس وغيرها، وعلى معرفة عميقة أيضا بثقافات العصر كلها الفارسية والهندية واليونانية، خاصة أولئك الذين عاصروا بواكير حركة الترجمة فى عهد المأمون الخليفة العباسى، كأبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ)، والنظام (ت ٢٣١ هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٦ هـ)، ويتضح من مصنفاتهم أثر هذه الثقافة الواسعة على فكرهم الكلامى، ومن الواضح أيضا مشاركتهم الإيجابية بالدفاع والرد عن الإسلام ضد الديانات الأخرى كالمسيحية والمانوية، وعلى الفرق الإسلامية المخالفة لهم كالمشبهة والجهمية[5]، مما يدل على أنهم عند اتصالهم بالثقافات الأخرى لم يكونوا فى وضع المتلقى السلبى، بل فى وضع الدارس والناقد الإيجابى، ((فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيين التى قام بها السريانيون من جهة والترجمات التى قام بها الفرس من جهة ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليونانى، وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه، لكن هذا لا يعنى أن المعتزلة وجدت الأفكار التى تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة، إن فضلهم لكبير، لأنهم اقتبسوا من الفكر اليونانى ما رأوه مناسبا للرد على المشبهة ودفع كل شرك...))[6].

وللشهرستانى نصوص عدة توضح دور المؤثر الخارجى فى بلورة أفكار المعتزلة فيقول مثلا: ((الواصلية أصحاب أبى حذيفة واصل بن عطاء... واعتزالهم يدور على أربعة قواعد: القاعدة الأولى: القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقولة فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها (فى الصفات) إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائى، أو حالان كما قال أبو هاشم، وميل أبى الحسن (اقرأ: أبى الحسين) البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة))[7]، كما نجده يصف النظام بأنه ((قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة))[8]، أما صاحباه أحمد بن خابط والفضل الحدثى فإنهما كما يقول الشهرستانى ((طالعا كتب الفلاسفة أيضا... ولهما طريقة أخرى فى التناسخ كأنهما مزجا كلام التناسخية

(١) الخياط، الانتصار (ص ٢٧)، نقلا عن: أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ٢٤٥).

(٢)وللاستزادة بخصوص واصل بن عطاء وآرائه راجع: الشهرستانى، الملل والنحل (٤٦/١-٤٩). - البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ٧٠-٧٢). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ١١٣-١١٤). - ألبير نصرى، فلسفة المعتزلة، (١٣/١-١٥). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٧٣-٩٦). -أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص١٧٩-١٩١).

(٣)وللاستزادة بخصوص عمرو بن عبيد وآرائه راجع: البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص ٧٢-٧٣). - أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص١١٤). - ألبير نصرى، فلسفة المعتزلة، (١٥/١-١٦).- أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، بحث ضمن بحوث ودراسات فلسفية، (ص١٩٢-٢٠١).

(٤)أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/ ١٣-١٦).

(٥) راجع: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/ ١٧-٢٢، ٥٥).

(٦)أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/ ٥٥).

(٧) الشهرستانى، الملل والنحل (٤٦/١).

(٨) الشهرستانى، الملل والنحل، (٥٣/١).

والفلاسفة والمعتزلة بعضها ببعض))(١)، أما معمر بن عباد فهو ((من أعظم القدرية فرية فى تدقيق القول بنفى الصفات... ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التى سماها إنسانا وبين القالب الذى هو جسده))، مؤكدا مرة أخرى فى نهاية كلامه عن آرائه أنه كان يميل إلى الفلاسفة(٢)، وكذلك الجاحظ فإنه ((كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة))(٣).

وهناك قصة يحكيها ابن المرتضى المعتزلى فى طبقات المعتزلة توضح مدى شغف المعتزلة بالفلسفة فيقول: ((وكان إبراهيم النظام من أصحابه (يعنى من أصحاب العلاف) ثم خرج إلى الحج وانصرف على طريق الكوفة، فلقى هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين، فناظرهم فى أبواب دقيق الكلام، فقطعهم، ونظر فى شىء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبى الهذيل، قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل فى ذلك، فخيل إلىّ أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به، لتصرفه فيه، وحذقه فى المناظرة فيه)) (٤).

ومعرفتهم بالفلسفة اليونانية لا تعنى انبهارهم بها، بل سرعان ما نقضوها، فهذا النظام الذى أعجب بها أول عهده بمعرفتها كما فى القصة السابقة سرعان ما نقضها، ومن ذلك أنه ((ذكر جعفر بن يحيى البرمكى أرسطاطاليس فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه. فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله، ثم اندفع يذكر شيئا شيئا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر)) (٥).

ولهذا يؤكد ابن الملاحمى على أن الفلاسفة سواء المنكرين لملة الإسلام أو القائلين به هم من الخصوم، وقد أطبقوا على أصول خالفوا بها ملة الإسلام، يقول: ((اعلم أن المخالفين لهم فى ذلك (يعنى التوحيد) هم الفلاسفة وهو أصناف وفرق، منهم الدهرية والثنوية والصابئة وفرق النصارى، وغيرهم من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام، فأما المتأخرون من الفلاسفة القائلون بملة الإسلام فإنهم يخالفونهم فى حقيقة الإسلام على الحد الذى يعتقده المسلمون (يعنى المعتزلة) ويوافقونهم فى ذكر أصوله، ثم يخرجون بها على أصول المتقدمين من الفلاسفة الذين ذكرنا أصنافهم، فهم مخالفون أيضا فى أبواب التوحيد وغيره من أصول الإسلام، واعلم أن كل هؤلاء الأصناف من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام والقائلين به أطبقوا على أصول خالفوا بها ملة الإسلام، ثم اختلفوا فيما بينهم فى التفريع على تلك الأصول...))(٦). إذن فرغم المنهج العقلى المعتزلى، ورغم المسائل التى أثارتها الفلسفة فى المجال الكلامى، واقتباس المنهج المنطقى كثيرا، والمنهج الفلسفى أحيانا، يرى المعتزلة أن الفلاسفة - بالمعنى التقليدى - خصومهم، من ثم يعتنى ابن الملاحمى بالرد على شبه الفلاسفة فى قدم العالم والحوادث الغير متناهية، وغيرها من المسائل التى خالفوا فيها، كما أنه مهتم بأقوال الفلاسفة القائلين بالإسلام والرد عليهم(٧).

وكثير من كبار شيوخ المعتزلة مع اتصالهم بالفلسفة اليونانية كانوا على معرفة وثيقة بالعربية وآدابها ولغاتها، فيحكى عن أبى الهذيل العلاف كان يكثر الاستشهاد من الشعر العربى، وربما يورد منه فى المجلس الواحد ثلاثمائة بيت أو أكثر!(٨).

لكن فى الطور الأخير من تطور الفكر الاعتزالى على يد أبى الحسين البصرى ينحسم فيه المؤثر الخارجى لصالح الفلسفة، وذلك بحسب ما يصوره لنا الشهرستانى فيقول: ((والمتأخرون من المعتزلة مثل القاضى عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبى هاشم، وخالفه فى ذلك أبى الحسين البصرى، وتصفح أدلة الشيوخ واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال، وانفرد عنهم بمسائل... والرجل فلسفى المذهب، إلا أنه روج كلامه على المعتزلة فى معرض الكلام فراج عليهم لقلة

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، (٦٠/١، ٦٣).
(٢) الشهرستانى، الملل والنحل، (٦٥/١، ٦٧، ٦٨).
(٣) الشهرستانى، الملل والنحل، (٧٥/١).
(٤) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥-٢٦).
(٥)ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٩).
(٦) ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ٩٨-٩٩).
(٧) ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ١١٣-١١٨). وبخصوص رده على فلاسفة الإسلام انظر مثلا: (ص٣١٢-٣١٧).
(٨)ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٦، ٢٧).

معرفتهم بمسالك المذاهب))[1].

ويرصد بعض الدارسين نتيجة هذا العامل وأثره على الفكر المعتزلى فيقول: ((وإذا كان المعتزلة قد لجـأوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها وإنما ليستخدموها فى الرد على خصوم الدين الإسلامى، إلا أنهم مذ بدأوا ذلك دخلوا فى دور جديد مـن أدوار تاريخهم، فقد أحدثت الفلسفة فى حياتهم انقلابا خطيرا، وفى تفكيرهم ثورة عميقة... فبدأ عمل المعتزلة الآخر المهم ألا وهو التوفيق بين الدين الإسلامى وبين الفلسفة اليونانية، ذلك العمل الذى تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين... على أن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية ويزدادون انصرافا إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث فى مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والوجود والعـدوم... إن اشـتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيرا، ويصبغون بها معظم أقوالهم...))[2].

ومع هذا فالملاحظة المهمة عند تأمل حركة التصنيف المعتزلى[3]: أنهم برغم اتصالهم الواسـع بالأديـان والثقافـات والفلسفات الأخرى، فإنهم لم يصنفوا فيها كما فعل فلاسفة الإسلام مثلا، بل صنفوا ضدها، وظلت حركتهم التصنيفية كما سيأتى الحديث عنه بالتفصيل يتوزعها اتجاهان: إما موضوعات إسلامية محضة كخلق القرآن وإعجـاز القـرآن والإمامـة والصفات الإلهية والرد على الفرق الإسلامية، وإما الردود على الأديان والثقافات والفلسفات الأخـرى كـالرد علـى النصارى والمانوية ونقض بعض كتب أرسطو وغيرها من قدماء الفلاسفة.

وهذه الملاحظة تدل على مدى أصالتهم الكلامية رغم عدم امتناعهم عن ثقافات الغير، ورغم تـأثرهم بـالأدوات والوسائل العقلية التى طرحها ذلك الغير، على أن بعض كبار الدارسين لفكرهم اهتم بتتبع مصادر أفكارهم وآرائهم المختلفة وفى إطار نظرية التأثير والتأثر، كـرأيهم فى: الصفات الإلهية كالعلم والقدرة، وفى خلق القرآن، وحاصل هذه المصادر هى: القرآن الكريم - الجدل مع الفرق - الجدل مع أهل الكتاب - الفلسفات الأخرى[4]، وانتهى من دراسته لهم إلى تماسـك آراء المعتزلة المنطقى[5].

ويؤكد هذا المعنى نص لطيف للمرتضى يورده فى ترجمة أبى الحسين البصرى صاحب المعتمد فى أصول الفقه، يؤكـد على أن اتصال المدرسة المعتزلية بالفلسفة وغيرها من ثقافات الآخر إنما هو للمعرفة وليس لتبنى موقفها العلمى، وأنه يجب مع هذا الاتصال الواسع بثقافات الآخر أن يبقوا على موقفهم الأصلى، يقول ابن المرتضى المعتزلى: ((وكان للبهاشمة (=أصحاب أبى هاشم الجبائى) عنه نفرة لأمرين: أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وكلام الأوائل !!. وثانيهما: مـا رد علـى المشايخ فى نقض أدلتهم فى كتبه، وذكر أن ذلك الاستدلال لا يصح))[6]. فالأمر الأول يوضح المعنى الذى نـشير إليـه، والأمران معا يوضحان مدى التراجع الذى حدث للفكر الاعتزالى وهو فى طوره الأخير، من عدم السماح بالتواصل مـع ثقافات الآخر، والركون إلى التقليد، واستنكار الرد على مشايخ المذاهب، بينما كان الأمر فى طور النضوج على العكـس تماما، وكان شيوخ المذهب مغرمين بمناظرة بعضهم بعضا، ونقض بعضهم كتب بعض، واختيار ما يخالف اختيارات الآخرين، وليس فقط تصحيح الاستدلال كما فعل أبى الحسين البصرى، بناء على منهج الاستدلال الصحيح فيما يحسبه.

---

(١) الشهرستانى، الملل والنحل، (٨٥/١).

(٢) أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٤٩-٥٠).

(٣) انظر نماذج منها عند ابن النديم فى الفهرست، (١٧٢/١-١٧٥). - أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/ ١٣-٣٤).

(٤) انظر: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، وقد اعتنى بهذا فى كل الأفكار والآراء المعتزلية التى عرض لها بالدرس، انظر مثلا: (٥٣/١ - ٥٥، ٦٨-٦٩، ١١٠-١١١، ١١٦-١١٨، ١٦٧).

وهذا المنهج فى محاولة تأصيل أفكار المعتزلة وبيان مأخذهم وبمن تأثروا بها سنجد جذوره عند الشهرستانى فى الملل والنحل، حيث اعتنى أيضا بتتبع مصادر آرائهم (٤٦/١ - ٨٥).

(٥) أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٨/٢).

(٦) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٧١).

ومن ملامح الجدة والأصالة فى المنهج الكلامى المعتزلى هو تناولهم الطبيعيات تناولا كلاميا(١)، حيث احتاجوا للانتقال إلى بحثها عند تناولهم المشكلات الإلهية التى بحوثها كمشكلة الصفات وكلام الله ورؤيته...، وقد أثّر هذا النهج فى الحركة الكلامية بعدهم حيث صار على خصومهم عند الرد على آراء المعتزلة الكلامية تحديد موقفهم أيضا من هذه الطبيعيات، وشيئا فشيئا صارت مباحث الطبيعيات ذات الصلة بمشاكل علم الكلام جزءا أساسيا منه، يضعه المتكلمون كمقدمات وأمور عامة وتمهيدات يتناولون فى ضوئها مباحث علم الكلام الأساسية، من الوجود والعدم، والكون والجسم، والوحدة والكثرة، والحركة والسكون، والجواهر والأعراض.

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم فإنهم أثروا أيضا فيمن جادلهم، فأخذ عنهم المشاءون العرب، وفى مقدمتهم الكندى (ت ٢٥٢ هـ)، الذى يمكن أن يعد فى آن واحد معتزليا ومشائيا، وفى الجو الإسلامى نشأت جماعة القرائين من اليهود، وتأثرت بآراء المعتزلة فى العدل والتوحيد، وعنيت مثلهم بمشكلة الصفات، وسعديا الفيومى (ت ٣١٢ هـ) زعيم الربانيين المحافظين لم يسلم هو أيضا من عدوى المعتزلة، فاحتفظ للعقل بمكان إلى جانب النقل، ودافع عن وحدة الله وصفاته، وأنكر مادة أرسطو القديمة، ولم تغب عن ابن ميمون (ت ٦٠١ هـ) بعض آراء المعتزلة، فنفى عن الله الجسمية والمكانية، ولعله فى كتابه المشهور دلالة الحائرين يشير بلفظ الحائرين إلى المشبهة، إلا أنه دون نزاع أعرف بالأشاعرة منه بالمعتزلة، وإليهم يصوب بوجه خاص نقده لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ، وجاراه فى هذا القديس توما الأكوينى، ويرى د/ مدكور أن ما تقدم مع هذا لا يسمح بالقطع - كما صنع آسين بلاسيوس - بأن بعض أفكار لاهوتى المسيحيين فى القرن الثالث عشر الميلادى مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية، وذلك لأن الدراسات الكلامية بعامة والمعتزلية بخاصة لم تعرف فى العالم اللاتينى بدرجة كافية(٢).

وكان لإفاضة المعتزلة فى الحديث عن فكرة التوحيد، وتوسعهم فى كلامهم عن العدل الإلهى أثره الواضح ليس فى فلاسفة الإسلام وحدهم بل نراه عند الفيلسوف الغربى ليبنز (١٧١٦ م)(٣)، ويعتقد آدم ميتز أن تأثيرهم كان أوسع مدى من ذلك إلى حد يصل إلى نفوذ تأثيرهم إلى الفكر الأوربى كله فيقول: ((ولما كان المعتزلة قد جعلوا عمدة بحثهم الكلام فى ذات الله وصفاته، فلم يقتصر الأمر على أن صارت هذه المسألة أهم مسائل العقائد الإسلامية حتى اليوم، بل أدى كلامهم فى هذه المسألة إلى طبع الفلسفة العربية بطابع خاص، كما أن مباحثهم فى هذا الموضوع كان لها أثر فى مذهب سبينوزا، ونفذ التأثير من مذهب سبينوزا إلى الفكر الأوربى)) (٤)، فهل الطابع العقلى للنهضة الأوربية هو تأثير معتزلى إسلامى، هذا ما يمكن استخلاصه بوضوح من كلام ميتز السابق.

د- نظرية المعرفة عند المعتزلة:

تعتمد نظرية المعرفة عند المعتزلة على المعرفة الحسية والمعرفة النظرية أو العقلية، أما بخصوص المعرفة الحسية فقد حاول المعتزلة تفسير كيفية معرفتنا للعالم الخارجى بواسطة الحس، وذهب بعضهم إلى أن النفس تدرك المحسوسات من خلال هذه الخروق التى هى الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره، وبصرا هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه...، ثم أخذوا فى معالجة مشكلات هذه التكييف للحواس، وحل تناقضاته وقدموا فى هذا الإطار آراء طريفة، كتنوع الحواس واختلافها وآفاتها وأغلاطها، وتنوع المحسوسات، وفى أثناء ذلك تعرضوا للمحسوسات نفسها كموجودات، وقدم النظام فى ثنايا ذلك نظريته عن الأجسام حيث اعتبر جميع الأعراض - ما عدا الحركة - أجساما لطيفة، بينما ميز باقى المعتزلة بين الأعراض والأجسام، ذاهبين إلى أن الأعراض وحدها هى المحسوسة، مقدمين فى مشكلة كيف تتحول المحسوسات إلى

(١) للتوسع بخصوص الطبيعيات عند المعتزلة، راجع: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (١/١١٩-٢٣٢). - أ/د سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، (ص ٣٢٣-٣٤٥).

(٢) د/ مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، (٢/٤٤-٤٥). وللتوسع بخصوص أثرهم راجع: أ/د زهدى حسن جار الله، المعتزلة، (ص ٢٤١-٢٦٧).

(٣) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ٩٤ – ٩٥، ١٠٩).

(٤) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، (١/٣٥٦).

إحساسات حلولا متعددة متميزة، وهكذا نرى على سبيل الإجمال أن المعتزلة تعترف بأهمية الحواس فى تكوين المعرفة الحسية، والحواس فى نظرهم تترجم عن المحسوسات بواسطة التأثير عليها، وكل حس يتأثر بنوع خاص من المؤثرات، وسواء قالوا بأن الحواس تتأثر مباشرة بأجسام لطيفة تنبعث من الأشياء على رأى النظّام، أو بأن الحواس تتأثر بأعراض الأشياء على رأى باقى المعتزلة، أما بخصوص مشكلة كيف ينقلب التأثير الحسى إلى إدراك حسى، فآراؤهم متباينة، فمنهم كأبى الهذيل من قال إن ذلك يتم بفعل إلهى[1]، ومنهم من قال بفكرة التولد، ومنهم من قال بأن العقل يمكنه تحويل المحسوس إلى معقول، إلا أن هذه الآراء جميعا تدل على أنهم يتفقون على التمييز تماما بين ما هو مادى وما هو عقلى[2].

وبجانب المعرفة الحسية تقول المعتزلة بالمعرفة العقلية، وتعتبر العقل قوة فى إمكانها أن تدرك الحقائق الفائقة على الحس، كما أنها تدرك الحقائق الأخلاقية الأساسية، والمعرفة الحسية عندهم هى المرحلة الأولى من العلم، وتليها المعرفة العقلية، والعلم الحاصل من هذه المعرفة الأخيرة يحدث بالتوليد (يحدث مباشرة بعد النظر). وهم فى ثنايا تناولهم لنظرية المعرفة يتعرضون للعديد من المشكلات المعرفية ويحاولون الإجابة عن كثير من الأسئلة مثل: كيف يعمل العقل النظرى حتى ينتج هذا العلم ؟ وبمقتضى أى مبادئ يعمل هذا العقل ؟ وهل توجد فيه مبادئ غريزية وبعض الأفكار الكامنة وغير المكتسبة من التجربة ؟....

فذهبوا إلى أن العلم ومعرفة الحقائق الأولى والمبادئ الأخلاقية ليس غريزيا، وإنما يتولد من النظر العقلى، ولا يقولون بمعارف غريزية، ومن هنا ذهبوا إلى وجوب معرفة الله بالعقل، لكنهم يقرون بأن هناك بعض البديهيات التى يدركها العقل بواسطة الحدس لا بالاستدلال، وحكم هذه البديهيات عندهم كحكم البديهيات الرياضية، يقبلها العقل ولا يستطيع البرهنة عليها. وبناء على نظرتهم إلى المعرفة العقلية كان موقفهم من التقليد والمعرفة النقلية، وحيث كان العلم النظرى هو اعتقاد الشىء على ما هو به، فلا مانع عندهم من قبول المعرفة النقلية إذا طابقت الواقع، ومن ثم فلا يؤخذ عندهم بالنقل إلا إذا وافق العقل. وبناء عليه يمكن القول بأن المعتزلة تعتبر العقل هو المقياس الوحيد للحقيقة، وهو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية[3].

أما بالنسبة للمعرفة النقلية فقد كان للمعتزلة نظرات فى شأ ا خاصة م، فهم يقبلون ما يعلم صدقه اضطرارا كالأخبار المتواترة التى يقل عدد من يخبر ا عن خمسة، ويقبلون خبر ما يعلم صدقه استدلالا، وأما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الآحاد، وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا[4]، على أن ثمة خلاف بينهم فى العدد الذى يحصل به التواتر، ولهذه المسألة نتائج خطيرة فيما يتعلق بنقد الأخبار، ولهذا فهى مسألة منهجية بالغة الأهمية، تناولها المتكلمون فى معظم مباحثهم الكلامية[5].

فالقول بأسبقية الدليل العقلى على الدليل الشرعى، لا يعنى وجود التعارض بينهما عند المعتزلة، فهما متفقان ومتطابقان إذ ليس فى القرآن الكريم إلا ما يوافق طريقة العقل، غاية الأمر أنهم حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساسا لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة لما فى العقول ومتفقة معه[6]. والنتيجة الأساسية لما سبق فى أثره على مناهج التصنيف هى أبواب السمعيات عند المعتزلة.

هـ - ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامى عند المعتزلة:

1) من الممكن من خلال الرصد العام لحركة التصنيف الاعتزالية ملاحظة المحاور الآتية التى كانت محل اهتمامهم:

---

(1) للتوسع بخصوص نظرية المعرفة عند العلاف انظر: أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٣٦ - ١٤٠).

(2) للتوسع نظرية المعرفة عند المعتزلة، انظر: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٢/١١-٣٣). - د/ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلى فى التفسير – دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، (ص ٥٩ - ٧٠).

(3) للتوسع: أ/د ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، (٢/٣٤-٥٧).

(4) ابن أبى هاشم، شرح الأصول الخمسة، (ص ٥٣، ٧٦٨ - ٧٧٠). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٤١-١٤٢).

(5) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ١٤٢-١٤٣). وانظر أيضا نظرية المعرفة عند النظام: المصدر نفسه (ص ٢٢٠-٢٢١، ٢٥٦-٢٥٧).

(6) د/ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلى فى التفسير – دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، (ص ٦٠).

- فقد اهتموا ومن وقت مبكر بدراسة الفرق الأخرى، فنجد لواصل بن عطاء مثلا كتابا فى أصناف المرجئة[1].

- كما نجد عندهم الاهتمام بالتصنيف فى الرسائل التى تؤصل لمذهبهم، خاصة الأصول الخمسة المعتزلية، فلواصل مثلا كتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب الخطب فى العدل والتوحيد[2]، وكتب بعضهم فى الإمامة، وفى إعجاز القرآن وغير ذلك[3].

- كما اهتموا بالرد على المخالفين لهم، فألف بعضهم فى الرد على الخالدى (والخالدى أصل فى الإرجاء[4])، وفى نقض بعض كتب خصومهم كنقض كتاب الإرادة صفة الذات، ونقض كتاب ابن أبى بشر (=الإمام الأشعرى) فى إيضاح البرهان، وألف آخر فى النقض على ابن الراوندى، وعلى الرازى (=أبو بكر الطبيب)[5]. وحكى ابن المرتضى المعتزلى أن لأبى الهذيل العلاف ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام وجليله[6]. وقد كانوا على عناية كبيرة بهذا الباب للدفاع عن الإسلام، خاصة ضد أهل الإلحاد والزندقة، يحكى ابن المرتضى المعتزلى أن ابن الراوندى كان من أهل الطبقة الثامنة من المعتزلة ((ثم جرى منه ما جرى، وانسلخ من الدين، وأظهر الإلحاد والزندقة، وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة فى مخالفة الإسلام، وصنف كتاب التاج فى الرد على الموحدين، وبعث الحكمة فى تقوية القول بالاثنين، والدامغ فى الرد على القرآن، والفريد فى الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع والزمرد والإمامة، فنقض أكثرها الشيخ أبو على والخياط والزبيرى، ونقض أبو هاشم كتاب الفريد، وصنف كتابا سماه فضائح المعتزلة، فنقضه أبو الحسين ويسمى النقض الانتصار... وقيل تمنى رياسة ما نالها فارتد وألحد فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد، وصنف لليهود والنصارى والثنوية، وأهل التعطيل، وقيل: صنف الإمامة للرافضة وأخذ منهم ثلاثين دينارا...))[7].

- بالإضافة إلى ذلك فقد اعتنوا بالجدل مع أهل الكتاب، وصنف فى ذلك بعضهم، فمنهم من صنف فى الرد على النصارى[8].

- كما نجد عندهم نقوضا وردودا على الفلاسفة، فألف أبو هاشم فى النقض على أرسطاليس فى الكون والفساد، وله أيضا كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها[9]، كما أن لأبى العباس عبد الله بن محمد الناشى كتب كثيرة نقض فيها كتب المنطق[10]، ((وكان أبو على ينظر فى شىء من النجوم وكان يقول: أكثره يجرى مجرى الأمارات، وله كتاب فى الرد على المنجمين))[11]، فكأن الرد هنا مبنى أولا على التجربة، فقد أخذ أبو على علم النجوم، ثم نظر فيها بناء على قاعدته، حتى استبان له وصدق هذا العلم من كذبه، وأنه مجرد أمارات قد تصدق وقد تكذب، ثم أخذ فى الرد عليه.

- وينقسم التصنيف فى الكلام عندهم إلى التصنيف فى دقيق الكلام وجلى الكلام، يقول ابن المرتضى المعتزلى فى ترجمة جعفر بن حرب: ((وله كتب كثيرة فى الجلى من علم الكلام، والدقيق...واعتزل الناس فى آخر عمره، وترك الكلام فى الدقيق، وأقبل على التصنيف فى الجلى الواضح، مثل كتاب الإيضاح، ونصيحة العامة، والمسترشد، والمتعلم، والأصول الخمس، وما أشبه ذلك...))[12]، وحكى ابن المرتضى المعتزلى أن لأبى الهذيل العلاف ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى

---

(١) ابن النديم، الفهرست، (٣٦١/١). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٨٢).
(٢) ابن النديم، الفهرست، (٣٦١/١). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٨٢-٨٣).
(٣) ابن النديم، الفهرست، (١/ ١٧٢-١٧٣).
(٤) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٢).
(٥) ابن النديم، الفهرست، (١/ ١٧٢-١٧٥).
(٦) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥).
(٧) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٣-٥٤).
(٨) ابن النديم، الفهرست، (١/ ١٧٣).
(٩) ابن النديم، الفهرست، (١/ ١٧٤).
(١٠) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٤).
(١١) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٥).
(١٢) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٤١).

دقيق الكلام وجليله[1]، وهناك إشارة أخرى ذكرها فى ترجمة أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيرى ((يقال: إن له ثلاثة وثلاثين كتابا فى الدقيق والجليل))[2]، وحكى ابن المرتضى المعتزلى فى القاضى عبد الجبار أنه هو ((الذى فتق علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله... وصار الاعتماد على كتبه ومسائله ونسخت كتب من تقدمه من المشايخ))[3].

- ويعتبر أبو على الجبائى علامة فاصلة فى تاريخ التصنيف المعتزلى، بخلاف دوره فى تدعيم المذهب، وذلك لأنه اتبع فى طريقته فى التصنيف طريقا سهلا يسيرا، يقول ابن المرتضى المعتزلى فى شأنه: ((وهو الذى سهل علم الكلام ويسره وذلله...))، وذكر أن أصحابه حرروا ما أملاه فوجدوه (١٥٠٠٠) ورقة[4].

- وكان لبعضهم خصائص مميزة فى التصنيف والإملاء يخالف ا المعتاد عند العلماء، فهذا أبو عبد الله الحسين بن على البصرى، وكان على شغف كبير للغاية بالتصنيف إلى درجة تنسيه الطعام والشراب، ((دخل عليه أبو الحسن الأزرق يوما وهو يصنف كتابا فطلب فى حجرته ماء فلم يجده، ونظر هل عنده طعام فلم يجده، فقال: أتصنف ولا طعام ولا شراب عندك، وأنت جائع، فوضع قلمه والجزء وقال: إذا تركت التعليق هل يحصل الطعام والشراب؟ قال: لا. فقال: فلأن أعلق ولا أضيع وقتى أولى...))، أما طريقته المخالفة لغيره من العلماء فإنه كان يطيل التصنيف وتقرير المسائل ويتعب نفسه فى ذلك ويمليه على أصحابه فى الدروس، ولا يضجر من ذلك، وإذا أخذ فى التدريس اختصر فى الكلام، وعادة العلماء بالعكس من ذلك، لكن من الواضح أن هذه الطريقة من أبى عبد الله البصرى متفقة مع تعلقه بالتصنيف وحبه له، يقول ابن المرتضى المعتزلى: ((ومن ظريف أمره أنه يطيل فى أماليه، ويختصر فى تدريسه[5]، والغالب من حال العلماء خلاف ذلك، وكان فى بعض الأوقات ربما يظهر الندم على تطويل أماليه، ويقول: إن الاختصار أقرب إلى أن ينتفع به، لكنى إذا وجدت لنفسى خاطرا أؤمل أن ينتفع به أحببت أن أمليه، فكان يطول المسألة بالأسئلة لزيادة الإيضاح))[6].

٢) نلمس عند المعتزلة توسعا فى التصنيف، كما نجده عند القاضى عبد الجبار فى المغنى مثلا، بل إن واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال له كتاب (الألف مسألة فى الرد على المناوية) ذكره ابن المرتضى المعتزلى فى المنية والأمل، وأنه اطلع على الجزء الأول منه وأحصى فيه نيفا وثمانين مسألة[7]، فلو سار على نفس المعدل لكان فى أكثر من عشرة أجزاء.

٣) أما بخصوص القاضى عبد الجبار: فابن المرتضى المعتزلى يورد فى ترجمته نصا مهما يوضح مدى الوعى بمناهج التصنيف عند العلماء فى هذه الفترة، فيقول: ((... فإنه الذى فتق علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله... وصار الاعتماد على كتبه ومسائله ونسخت كتب من تقدمه من المشايخ... ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن، ومصنفاته أنواع: ١) منها فى الكلام: كتاب الدواعى والصوارف، وكتاب الخلاف والوفاق، وكتاب الخاطر، وكتاب الاعتماد، وكتاب المنع والتمانع، وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، ٢) وأماليه كثيرة: كالمغنى، والفعل والفاعل، وكتاب المبسوط، وكتاب المحيط، وكتاب الحكمة والحكيم، وشرح الأصول الخمسة. ٣) ومنها نوع فى الشروح: كشرح الجامعين وشرح الأصول، وشرح المقالات، وشرح الأعراض. ٤) ومنها فى أصول الفقه: النهاية والعمد وشرحه. ٥) وله كتب فى النقض على المخالفين: كنقض اللمع، ونقض الإمامة. ٦) ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق: كالرازيات،

(١) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٢٥).
(٢) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٥٢).
(٣) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٦).
(٤) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٤٥، ٤٧).
(٥) الإملاء: التصنيف المعد من قبل يمليه الشيخ على التلاميذ لأول مرة، ولم يكن أبرزه ونشره قبل ذلك، والتدريس: إلقاء يلقى دون إعداد مسبق، أو مع القراءة فى كتاب مؤلف من قبل.
(٦) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٣).
(٧) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٨٣).

والعسكريات، والقاشانيات، والخوارزميات، والنيسابوريات. ٧) ومنها فى الخلاف: نحو كتابه فى الخلاف بين الشيخين. ٨) ومنها فى المواعظ: كنصيحة المتفقهة، ثم له كتب فى كل فن...))(١). وهذه الأنواع أو المناهج فى التصنيف، لم يكن يختص بها القاضى عبد الجبار كما هو واضح، وإنما فضله وجلالته أنه شارك فى كل هذه الأنواع، ولم يقتصر على بعضها.

وما ورد فى كتبه كالمغنى ((هو فى الأغلب زبدة ما ذهب إليه كبار المعتزلة من واصل حتى الجبائيين، ولا يكاد يعنى بذكر مذاهب غير الجبائيين بالاسم، وعند الرد يذكر أسماء معتزلة آخرين لهم آراء لا يراها فيرد عليها، ويضطر من أجل ذلك إلى ذكر أسمائهم، من ثم يصبح تمييز ماله خاصة وما لغيره أمر مستحيل فى معظم الأحوال، ولا سبيل إلى اتخاذ معيار معين على هذا التمييز ولا إلى درجة محدودة... ولو كانت لدينا كتب أو حتى بعض كتب أقطاب المعتزلة لهان الخطب وأمكن تمييز ما له مما لهم ولكن ما العمل ولم تبق لنا غير كتبه...))(٢). ولا شك أن كتابه المغنى أهم كتاب معتزلى بين أيدينا اليوم، ولابد من الوقوف عنده تفصيلا، على ما سيأتى قريبا(٣).

٤) من نماذج منهج التصنيف الحوارى عند المعتزلة: الأصول الخمسة المنسوب للقاضى عبد الجبار، حيث جرى مؤلف الكتاب على هذا المنهج، وفى صورة جدلية (إن قيل قل له - أو بصورة: إن قيل قيل له)، يعنى إن قال الخصم لك كذا، فقل له كذا، وكأن المصنف يعد قارئه للجدل مع المناظر، والحوار فيه قصير للغاية من جمل قصيرة، والأسلوب تقريرى للغاية، وشخصية من يحاوره المصنف غير معلومة، وهو بهذا لا يأخذ صورة الحوار الأفلاطونى ذى الطابع الأدبى والشخصيات المعلومة، ولا الحوار الأرسطى الطويل، وغير ذلك من خصائص الحوار الأفلاطونى والأرسطى التى سبق الحديث عنها(٤).

أما بخصوص الخطة الداخلية للكتاب: فبرغم خلو الكتاب من التقسيم والعناوين الداخلية، فإن الحوار بأسئلته وأجوبته مرتب ترتيبا واضحا ومقصودا، يبدأ من مشكلة معرفة الله، ووجوب النظر العقلى، ثم يتناول تساءل عن الأدلة ويجيب بأنها: أربعة (حجة العقل، والسنة، والكتاب، والإجماع)، هكذا على هذا الترتيب، مؤكدا على أن معرفة الله لا تنال إلا بالنظر فى حجة العقل؛ لأنه متى لم نعرفه وأنه صادق لم نعلم صحة الكتاب والسنة والإجماع(٥)، وهى الحجة التى سيمتد أثرها إلى الأشعرية بعد ذلك.

ورغم أن منهج التصنيف الحوارى هو منهج مفتوح يصعب السيطرة عليه، إلا أن مؤلف الأصول الخمسة يحكم مادته ويحسن توجيه حواره دون أن تتجاذبه أطراف الحوار يمينا وشمالا، ولهذا فما أن يفرغ مما يمكن أن نسميه بالتمهيد أو المقدمة عن وجوب النظر والأدلة... حتى يشرع حالا فى مقصود الكتاب وهى: الأصول الخمسة المعتزلية. فإذا فرغ منها وضع ترجمة (فصل)(٦) هى الوحيدة فى الكتاب يعود به المؤلف - بعد أن يفرغ من الموضوع الأساسى فى بيان الأصول الخمسة - إلى ما سبق أن أشار إليه عند كلامه على وجوب المعرفة أن الأجسام بما فيه من تغير محدثة، فيقف فى هذا الفصل عند حدوث العالم وقفة خاصة أوضح وأكثر بيانا، يتكلم فيه عن دليل الحدوث، ودليل افتقار العالم إلى محدِث فاعل، فإذا أثبت ذلك بالدليل انتقل إلى صفات المحدِث الفاعل تعالى.

أما عن طريقة الاستدلال: فمن المهم ملاحظة أنه يحاول أن يقيم الدليل على كل دعوى، فإذا ادعى أن أول واجب هو النظر المؤدى إلى معرفة الله، أقام الدليل على شقين: وجه وجوب النظر، ووجه أنه أول واجب.

لكنه يسكت عن ذلك أحيانا، وربما كان فى موضع تمس الحاجة إلى ذلك، فعند جوابه عن سؤال ((أخبرنى عن الجملة

---

(١) ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٦٦-٦٧).
(٢) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٣٩٥).
(٣) انظر هنا: (ص ٣٧٩).
(٤) انظر هنا: (ص ١٤٣).
(٥) كتاب الأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضى عبد الجبار (ص ٦٦).
(٦) كتاب الأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضى عبد الجبار (ص ٧٢).

التى تلزمك معرفتها فى أصول الدين))، أجاب: ((قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهذه الأصول عليها مدار الدين، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ وربما كفر، أو فسق بذلك، فإذا عرفت هذه الأصول يلزمك أن تعرف بعد ذلك الفقه. فإن قيل: فما التوحيد ؟...))[1]، ثم أخذ فى شرح هذه الأصول الخمسة، دون أن يبين وجه الحصر فى هذه الخمسة، والدليل على أن مدار الدين عليها، رغم أنه رتب على ذلك آثارا خطيرة من عظم الخطأ أو الكفر أو الفسق، لكنه يمضى إلى شروح فروعها دون أن يدلل على وجه وجوب أصولها.

وهو نقص كبير فى منطق الاستدلال ومنهج التصنيف فى هذا الموضع، لأنه لب تصنيفه نفسه، ومشكلة بحثه، فإذا لم يدلل عليه ويقيم الحجة، فلأى غرض يؤلف الكتاب. والذى يظهر مع مقدرة المصنف على الاستدلال ودقته فى الحوار أنه سكت عامدا، موهما أن ذلك مسلم ومحل اتفاق لا يعوزه دليل ولا حجة.

كما يحاول بيان كيفية الدلالة من الأدلة التى يذكرها، فإذا ذكر مثلا أن الدليل الذى يؤدى النظر فيه إلى معرفة الله هو ((نفسى وسائر ما أشاهد من الأجسام))، بادر فى السؤال التالى بالاستفهام عن كيفية دلالة النفس على الله تعالى، ليجيب عن ذلك بـ ((أنى وجدت نفسى فى حال الكمال لا يمكننى فعل مثل نفسى، ولا مثل بعضى، فبأن لا يمكننى فى حال ما كنت نطفة أن أخلق نفسى أولى، علمت أن لى خالقا مصورا محسنا مخالفا لى وهو الله تعالى)).

إذن الدليل عنده يحاول أن يرجعه إلى البديهيات والمسلمات التى لا يملك الخصم أن ينكرها. ويراوح بين الدليل العقلى والدليل السمعى فى المسائل التى يعوزها الدليل السمعى كصفاته تعالى. ويحاول تفسيرها بما يتوائم مع مذهب الاعتزال وأصوله.

5) ومن مناهج التصنيف عند المعتزلة: التصنيف بالنظم الشعرى، ولعلهم من أوائل من صنف فى علم الكلام بهذه الطريقة، فهذا بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد يذكر ابن المرتضى المعتزلى أن له قصيدة أربعون ألف بيت ! رد فيه على جميع المخالفين[2].

٦) أما مجموعة رسائل العدل والتوحيد[3]، وهى مجموعة من متقدمى المعتزلة والزيدية وهم معتزلة فى العقيدة أيضا مع

(١) كتاب الأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضى عبد الجبار (ص ٦٧).

(٢)ابن المرتضى المعتزلى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، (ص ٣٠).

(٣) رسائل العدل والتوحيد منسوبة لمجموعة من العلماء القدامى ووصفناها بالتفصيل فى قائمة المراجع، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة.

ومن الملاحظ أن المحقق لم يناقش صحة نسبة هذه الرسائل لمن نسبت إليه، واكتفى بوصف المخطوطات. والنقد الداخلى للرسالة الأولى المنسوبة للحسن البصرى لا يساعد على صحبة إثبات نسبتها ويكفى ما ورد فى خاتمتها (٨٨/١): ((واعلم أنه لم يبق ممن أخذ عن السلف الماضى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد هو أعلم بالله وأفقه من دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن، مع صلاح حاله وثقته فى دينه، وأمانته واهتمامه بأمور المسلمين فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى فى الآخرة والأولى))، ويصعب أن يكتب كاتب عن نفسه مثل هذه العبارة، كما أن المحقق يورد رواية أخرى للرسالة (٨٩/١-٩٣) تختلف عن الأولى فى السياق، وتتفق تارة وتختلف أخرى فى المعانى، ويبدو أن كاتبها معتزلى، ولكنه متأخر، ونحلها على الحسن البصرى لتدعيم المذهب. لكننا سنجد أيضا أن ابن المرتضى المعتزلى يذكر الحسن البصرى فى الطبقة الثالثة من طبقاتهم (ص ١١-١٥)، ومما قاله: ((ورسالاته إلى عبد الملك مشهورة، وذلك أن الحجاج كتب إلى الحسن بلغنا عنك فى القدر شىء فاكتب إلينا فكتب إليه رسالة طويلة نحن نذكر منها أطرافا...))، فذكر جملا منها مما نجده فى النص الذى نشره الدكتور عمارة، ولاحظ أن المرسل إليه تحول عند المرتضى من عبد الملك الخليفة إلى الحجاج الأمير. مما يؤكد الشك، ويبدو أن للحسن رسائل بالفعل تم الإضافة عليها فى وقت لاحق.

فمما ورد فى الرسالة الأولى (٨٣/١) المنسوبة للحسن: ((السلف الذين عملوا بأمر الله ورووا حكمته واستنوا بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فكانوا لا ينكرون حقا، ولا يحقون باطلا، ولا يلحقون بالرب تبارك وتعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه فى كتابه))، وهذا كلام بالفعل موافق لمذهب السلف، وظاهره ضد منهج المعتزلة العقلى، والذين لا يقصرون الاحتجاج على النقل.

أما باقى الرسائل فلم يقف المحقق عند تحقق نسبتها كثيرا، اللهم إلا رسالة المختصر فى أصول الدين والتى نسبها إلى القاضى عبد الجبار المعتزلى (١٦٢/١-١٦٧) بناء على بعض القرائن والأمارات تدور حول اشتراك مسائل الكتاب مع المغنى فى الرأى أو فى العبارات، ولكن لم يقدم المحقق دليلا مباشرا واحدا يسمح بالقطع بنسبة الكتاب للقاضى عبد الجبار كما فعل، ولا يكفى ما قدمه فالاشتراك فى الرأى أو حتى العبارات يمكن أن يتم عن طريق أى مختصِر أمين لكلام كتاب ما، لكن يبقى أن الكتاب معتزلى الفكر. أما رسائل القاسم الرسى والهادى والشريف المرتضى، فلم يتعرض لصحة نسبتها أيضا، ويبقى أن جميعها معتزلية الفكر أيضا. وإن كان فى رسالة (كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الواحد الحميد) وهى الثانية من رسائل الرسى (١٠١/١-١٤٠) وقفة من جهة العنوان المسجوع وهى ظاهرة لم تكن منتشرة فى عناوين الكتب فى فترة الرسى (ت ٢٤٦ هـ) تلك الفترة لم تمر فيها مائة سنة تقريبا على البداية الأساسية لحركة التصنيف الإسلامية (+١٥٠ هـ)، وأيضا حجمها ونفَس كاتبها مختلف للغاية عن الرسائل الأربعة الأخرى التى قدمها المحقق. كما أن الرسائل المنسوبة للرسى مليئة بالعبارات وطرق الاستدلال والمصطلحات التى يبعد صدورها فى هذا الوقت=

الاختلاف فى نظرية الإمامة، فيقدم د/ عمارة فى دراسته لها منهجا كليا ذكر أنه مستخرج من داخلها، ويقوم هذا المنـهج على: الاعتماد على الحجج القرآنية فى ضوء الحجج العقلية - التمييز بين المحكم والمتشابه - تفسير الآيـات بالسياق - تحديد معانى المصطلحات - الاستشهاد بالواقع المحسوس - الإلزام (إلزام الخصوم) [١].

وهناك العديد من الملاحظات الجديرة بالرصد داخل هذه الرسائل والتى تعبر عن منهج المعتزلة، فمن ذلك:

أ- يظهر فى الرسالة الأولى المنسوبة للحسن البصرى مراعاة تغير الموقف الكلامى ((ولم يكن فى السلف أحد ينكـر ذلك ولا يجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس النكرة له، فلمـا أحـدث المحدثون فى دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات، ويحذرون به من المهلكات، ومنـها أن الذى أوقعهم فيها بسنة الأهواء وترك كتاب الله تعالى)) [٢].

ب- أما الرسائل المنسوبة للإمام القاسم الرسى (ت ٢٤٦ هـ) [٣]: فيظهر المنهج العقلى فيهـا واضـحا، فيقـول كاتبها [٤]: ((... فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد: وهى العقل والكتاب والرسول، فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العباد (اقرأ= العبادة)، والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما)).

ويوضح الكاتب مقصوده بهذه الأدلة الثلاثة فيقول [٥] فى عبارة محددة ذات طابع تقريرى للغاية كأن كاتبها معتـزلى متأخر فى القرن الرابع أو الخامس: ((ولكل حجة من هذه الحجج أصلا وفرعا، والفرع مردود إلى أصله، لأن لها أصـول محكمة على الفروع، فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه، ولم يجمعوا عليه، وإنما وقـع الاختلاف فى ذلك لاختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والاستدلال بالدليل الحاضر المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول، فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه، وكان للإجماع من العقلاء على مـا أجمعوا عليه أصلا وحجة محكمة على الفرع الذى وقع الاختلاف فيه. وأصل الكتاب هو المحكم الذى لا اختلاف فيـه... وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله... وأصل السنة التى جاءت على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما وقـع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع)).

وفيما عدا هذه الإشارة القوية إلى المنهج العقلى المعتزلى، فإن الصبغة العامة للرسائل المنسوبة للرسى كثرة الاستشهاد بنصوص الكتاب والسنة، وغلبة استعمال اللغة والمصطلح الإسلامى - إن صح التعبير - كما لو كان الكاتـب فقيهـا أو أصوليا وليس متكلما، وندرة أو عدم استعمال المصطلح الكلامى فضلا عن الفلسفى، وهذا يقَوى أن كاتبها متقدم الزمن، وأن تكون هذه العبارة السابقة عن المنهج العقلى والواردة فى أول أحد هذه الرسائل قد أضيفت بعد هذا.

لكن الملاحظة الجديرة بالرصد أن هذه الرسائل المنسوبة للرسى وكذلك الرسائل المنسوبة للإمام الهادى وكلاهما كان فى القرن الثالث الهجرى قد خلت تماما من أى حديث أو أثر أورد بإسناده، وذلك بالمقارنة برسائل أهل الـسنة فى الفتـرة نفسها ولما بعد ذلك بقرون أيضا، والتى يعتبر ذكر الحديث أو الأثر بإسناده منهجا أساسيا فيها. فهذه سمة فارقة وواضحة بين منهج تصنيف أهل السنة فى هذه الفترة التاريخية، وبين هذه الرسائل المعتزلية التى من المفترض أنها ألفت فى هذه الفترة.

لكن هذه السمة فى الحقيقة بحاجة إلى تتبع فى باقى الفرق الإسلامية فى هذه الفترة للتأكد من أنهـا خاصـة بمنـهج

=المبكر، وسننقل بعضها فى متن البحث بما يوضح ذلك. أما رسالة الشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ)، فيبدو أنها صحيحة النسبة إليه فقد أثبتـها له العديد من العلماء المتقدمين والمتأخرين (راجع مقدمة أ الصيرفى لتحقيق طيف الخيال ص ٢٦) وأسلوبها يقوى صحة النسبة إليه، كما سيأتى الكلام.

وفى ضوء ما تقدم: سنعتبر أن هذه الرسائل تمثل الفكر المعتزلى عامة، بغض النظر عن الكاتب الحقيقى لها.

(١) د/ محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، (١/٢٩-٤٤).

(٢) رسالة فى القدر المنسوبة للحسن البصرى، ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (١/٨٩).

(٣) ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (١/٩٥-١٥٩).

(٤) رسائل العدل والتوحيد ، (١/٩٦).

(٥) رسائل العدل والتوحيد ، (١/٩٧).

تصنيف المحدثين من أهل السنة فحسب، أم موجودة عند غيرهم من طوائف أهل السنة كالصوفية[1] والمتكلمين أو من غير أهل السنة بحيث تصبح سمة منهجية عامة مميزة للمصنفات الأولى فى القرنين الثانى والثالث، تصلح للنقد الداخلى للنصوص المنسوبة لهذه الفترة مثل تلك الرسائل المعتزلية.

ج- أما المختصر فى أصول الدين الذى نسبه المحقق للقاضى عبد الجبار، فهو مختصر بارع فى الفكر المعتزلى، استطاع أن يوجز فى صفحات قليلة حقيقة الفكر المعتزلى[2]، ويذكرنا منهجه الحوارى فى التصنيف بمنهج تصنيف كتاب الأصول الخمسة المنسوب أيضا للقاضى عبد الجبار، والذى توقفنا عنده من أسطر قريبة، ولكن المقارنة بينهما فى ضوء مناهج التصنيف يميل بالرأى إلى أن مؤلفهما ليس واحدا، فرغم أنهما صنفا فى ضوء منهج التصنيف الحوارى بطريقة (فإن قيل/ قلنا)، إلا أن كاتب مختصر أصول الدين قد خطا به إلى الأمام خطوات، فهناك مسائل وفصول وإلزامات، وربما أخذته الفصول بعيدا قليلا عن الحوار الذى ما يلبث أن يعود إليه، والأسلوب أخذ صفة تقريرية، وأصبحت العبارات أكثر طولا، وهناك ميل واضح إلى تقسيم الموضوعات إلى عناصر ذات عدد، كما سنجد المصطلحات الفلسفية بدأت تظهر بصورة أكبر، وكل هذه السمات لا نجدها فى الأصول الخمسة، الذى يبدو أكثر بساطة فى منهجه، مما يؤكد على أن كاتب هذا المختصر متأخر زمنا عن كاتب الأصول الخمسة.

د- تأتى بعد ذلك رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر المنسوبة للشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ)[3]، فتمتاز بمقدمة تاريخية[4] ترصد بعض التطورات التى حصلت فى مجال الكلام، ورصد المشاكل الكلامية الأولى التى أثيرت فى المجتمع الإسلامى كمشكلة القدر، وبعدها بدهر طويل حدث الكلام فى خلق أفعال العباد وفى الاستطاعة... ثم تكلم الناس بعد ذلك فيما اتصل بهذا من أبواب الكلام فى العدل واختلفوا فيه اختلافا كثيرا....

ثم أخذ المصنف بعد ذلك فى تناول مشكلة القدر، بأسلوب عربى البيان، بعيد عن اللغة الكلامية المعقدة، وعنايته دائما منصبة على أدلة الكتاب والسنة وبيان وجه الدلالة منها على مذهب المصنف الاعتزالى أيضا، لكن يقرر وجه الدلالة على طريقة المفسرين وأهل العربية، دون طريقة المتكلمين. ولعل هذه الطريقة مناسبة للشريف المرتضى الذى كان من كبار أدباء العربية وعلمائها[5].

هـ - أما الرسائل المنسوبة للإمام الهادى (يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، ت ٢٩٨هـ) والتى تمتد عبر الجزء الثانى كلها من هذه المجموعة التى نشرها د/ عمارة، فإنها تتفق مع رسائل جده الإمام الرسى، فى خلوها من ذكر أى حديث أو أثر بالإسناد، وفى الاعتماد على اللغة الإسلامية دون الكلامية فضلا عن الفلسفية، كما يعتمد مؤلفها كلية - متفقا فى ذلك مع الرسى والشريف المرتضى - على نصوص الكتاب والسنة، وبطريقة مكثفة للغاية، وهذه السمات تشترك فيها هذه الرسائل المنسوبة لأولئك الثلاثة من أئمة آل البيت.

وقد شرع فى رسالة الرد على المجبرة القدرية[6] بإيراد حجج الخصم من القرآن الكريم وبيان وجه استدلالهم والتعقيب على ذلك من وجهة نظر الكاتب المعتزلية، ثم بدأ فى بقية الرسالة[7] فى سرد أدلة القرآن الكريم على مذهب المعتزلة

---

(١) يلاحظ أن رسائل المصنفين الأوائل من الصوفية تذكر أحيانا الحديث بإسناده، كرسائل المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) كما فى التوهم مثلا (ص ١٧)، والرعاية (ص ٣٥، ٤٢)، وكرسائل الحكيم الترمذى والذى اختلف فى وفاته وأغلب الظن أنه كان حيا فى العقد الأول من القرن الرابع، كما فى كتاب الرياضة (ص ٥٨، ٧٠-٧١)، وأدب النفس (ص١١٣، ١١٤)، وفى كتاب الحج وأسراره (ص ١٧-١٨، ٢٠) وغيرها من رسائله، وإن كان المحاسبى والحكيم لا يلتزما بذلك فى كل حديث يورداه، بخلاف المصنفين بطريقة أهل الحديث.

(٢) ضمن رسائل العدل والتوحيد (جمع ودراسة وتحقيق د/ محمد عمارة)، (١٦٨/١-٢٥٣). وراجع الكلام عن أهميته عند د/ عمارة (١٦٣/١).

(٣) رسائل العدل والتوحيد ، (٢٥٥/١-٣١٥).

(٤) رسائل العدل والتوحيد ، (٢٥٦/١-٢٦١).

(٥) انظر بخصوصه: مقدمتى المرحوم الأستاذ حسن كامل الصيرفى، وأ/د حسن البنا عز الدين لكتاب طيف الخيال للشريف المرتضى.

(٦) رسائل العدل والتوحيد ، (٣٥/٢-٤٣).

(٧) رسائل العدل والتوحيد ، (٤٤/٢-٦٨).

مما يثبت حرية الإنسان فى أفعاله. وتظهر فى هذه الرسائل نظرية الإمامة عند الزيدية وهو ما نفتقده فى رسائل الإمام الرسى السابقة، ففى رسالة (كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة فى النبى وآله) حديث واضح ومباشر عن نظرية الإمامة عند الزيدية(١).

وفى الرسالة التالية (كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية)(٢) تظهر طريقة المؤلف الواضحة فى النقض على الخصوم، والرسالة مختصة بالرد على الحسن بن محمد بن الحنفية فى كلام له ((يؤكد فيه الجبر))، وقد جرى مؤلف هذه الرسالة على طريقة واضحة بتقسيم كلام الحسن بن محمد بن الحنفية إلى مسائل، وإيرادها مسألة مسألة مصدرا بنص كلام الحسن بن محمد بن الحنفية، ثم معقبا عليه برأى المصنف الاعتزالى، مصدرا كلامه بقوله جوابا، فتكون طريقة الكتاب (مسألة... / جوابا...)، وقد شمل الكتاب على (٤٣) مسألة.

٧) ونأتى بعد ذلك للنص الأهم والأشهر للمعتزلة: المغنى للقاضى عبد الجبار، فمن خلال بعض الملاحظات التى أمكن استخلاصها من الكتاب، نذكر ما يلى:

- نبدأ بما ذكره الأستاذ مصطفى السقا فى مقدمته لتحقيق الجزء (١٤)، حيث وقف وقفة موجزة ولكنها مهمة عند خصائص الكتاب، قال رحمه الله: ((ظهر لى فى أثناء قراءة الكتاب وتحقيقه والاطلاع على منهجه... أن فيه خصائص تجعله فريدا فى نوعه، لا يشبهه فيها كتاب آخر، فمن ذلك: ١- أنه أكبر أصل جامع وصل إلينا فى عقائد المعتزلة، ومسائلهم التى طال الجدال فيها بين طوائف المعتزلة وطبقاتهم، ثم بينهم وبين غير المعتزلة من الفرق الإسلامية الأخرى خلال ثلاثة القرون: الثانى والثالث والرابع. ٢- وأنه أوضح لنا ما كنا نتخيله من صراع وجدال وكلام طويل بين الفرق الإسلامية فى العقائد، كان يتمثل فى أذهاننا فى صورة ضعفة هزيلة مما نقله علماء التوحيد فى كتبهم المختصرة... فقد علمنا الآن أن وراء تلك المختصرات أصولا كبيرة، ومقالات ومذاهب أتيح لأصحابها أن يقولوا فى العقائد ما شاءوا... وإن شئت فقل: إن الكتاب سجل نهضة المسلمين العقلية... ٣- كان منهج الاعتزال منذ أسس هذا المذهب واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) أن يخصص لكل مسألة فى أصول العقائد كتاب أو رسالة صغيرة... وسار كثير من المعتزلة على نهج واصل فى تأليف الرسائل، والكتب المفردة لبعض المسائل... حتم نضجها عند أبى على الجبائى وولده أبى هاشم، فلما جاء القاضى عبد الجبار وأخذ من كتبهما كل ما عندهما أودعه كتابه المغنى، فكان يقرر آراء شيوخه فى كل مسألة، وخصوصا الجبائى وولده أبا هاشم، ولعل أكبر حافز له على جمع آراء المعتزلة فى هذا الديوان الضخم ما أحسه وعاينه بنفسه من اشتداد المنافسة بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال منذ استقل أبو الحسن الأشعرى.... ٤- ومن خصائص كتاب المغنى اعتماده على المنطق، وعلى القياس البرهانى اعتمادا قويا... مع سهولة لغة المؤلف، واستقامتها من حيث العربية... مما يقتضيه إقناع المخالفين للرأى بما يشبه حججهم وقد كان المعتزلة يخاطبون بكلامهم المسلمين وغير المسلمين، فلم يكن غير المنطق مسعفا لهم فى تقرير الأدلة وتوثيق التفكير. ٥- ذلك إلى شىء آخر يزيد من صعوبة فهم الكتاب، وهو كثرة ما حوى من المصطلحات الفلسفية وكان القاضى يشرح هذه المصطلحات فى أثناء شرح المسائل، ولكن هناك طائفة كبيرة من المصطلحات يصادفها القارئ غير مشروحة، وإنما شرحها المؤلف فى موضع سابق أو أحال على شرحها فى موضع سيأتى. ٦- ومما يتعب قارئ الكتاب كثرة التكرار فى عباراته المتشابهة، فقلما عرض المؤلف بحثا فى مسألة حتى يربطه بمسألة سبق الكلام فيها، ويعيد المسألة ببرهانها ودليلها والقائل بها، وهذا كله مما يجعل أسلوب الكتاب من الأساليب التى تحتاج إلى تأمل دقيق، على رغم ما يوصف به مؤلفه من سهولة العبارة واستقامتها وجلاء الذهن ووضوح القصد)) انتهى باختصار.

- المنهج العقلى هو أخص سمات المعتزلة، لكن مذهبهم دقيق، ويساء فهمه فى كثير من الأحيان على أنه منهج عقلى حر مثله مثل الفلسفة، وهنا يأتى القاضى عبد الجبار ليجلى حقيقة موقفهم العقلى، وأنهم يقولون بالعقل كمدخل لمعرفة

---

(١) رسائل العدل والتوحيد ، (٢/٧٤-٨٣).

(٢) رسائل العدل والتوحيد ، (٢/١١٧-٣٠٣).

السمع، وذلك من خلال نص مهم يوضح حدود العقل عندهم فيقول[1]: ((اعلم أن ما لا يصح أن يعلم إلا من جهة العقل هو الذى مع الجهل به لا يصح أن يعلم كونه تعالى حكيما لا يختار فعل القبيح، أو لا يسلم هذا العلم معه، فما هذه حاله لا يصح أن يعلم إلا بالعقل، فأما ما يصح هذا العلم مع الجهل به فليس يمتنع أن يعلم من جهة السمع، وإنما قلنا ذلك: لأن صحة معرفة الشىء من جهة السمع موقوف على العلم بأنه تعالى على صفة معها لا يختار فعل القبيح، فمتى أمكن معرفة ذلك صح أن يعلم بخبره سائر ما يخبر به، لأنه يعلم كونه صادقا فى خبره، وأنه لا يجوز أن يختار فعل الكذب على وجه من الوجوه، ولذلك صح أن تعرف السمعيات كلها بخبره، من حيث صح قبل العلم بها العلم بأنه تعالى لا يختار فعل القبيح من الكذب وغيره، ولذلك لا يصح للمجبرة عندنا العلم بالسمعيات، لأنهم قد أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح، لإضافتهم القبائح كلها إلى الله)). وفى ضوء هذا المنهج سيسير القاضى عبد الجبار فى كتابه مستدلا فى عامة المسائل بالدليل العقلى، ولا يذكر الدليل النقلى إلا فيما توقف على السمع، أو لرد شبهة أورده الخصم استدلالا بالسمع، ومن ثم فسنجد أجزاء بكاملها من المغنى لا تجد فيها لصفحات طوال ذكر أى دليل سمعى مثل (ج ٦) الذى تحدث فيه عن التعديل والتجوير والإرادة. وجرى على ذلك حتى فى الكلام على ما يتعلق بالدليل السمعى كالكلام فى النبوات والمعجزات والأخبار والنسخ وإعجاز القرآن (ج١٥، ١٦)، فقلما تجد آية، لأن الغرض هو الكلام عن ذلك من خارج الدليل السمعى، لأنه متى أقررت بالدليل السمعى فقد أقررت بالنبوة مثلا، فإذا كان الكلام فى النبوات مع المنكرين لها فكيف يصح الاستدلال عليهم بما أتى به الأنبياء، ومن هنا لا بد من المنهج العقلى فى إثبات النبوات والمعجزات، وكذلك الأخبار مبنية على الإقرار بصدق المخبِر، وهكذا. وبناء عليه لم يتعرض لما يقف على الدليل السمعى وحده، وإنما كل مقصوده تناول ما يحتاج إلى الدليل العقلى، ومن هنا خلت أبواب كتابه من باب خاص بالسمعيات الذى نجده عند أهل السنة.

- يقسم القاضى الكتاب إلى موضوعات رئيسية، الموجود منها من خلال الأجزاء (١٤) التى عثر عليها هى (٢٦) موضوعا رئيسيا[2]، يفتتحها دائما بقوله الكلام فى كذا وكذا، ثم يورد تحته أبوابا وفصولا، مثل (الكلام فى أن الله لا تجوز عليه الحاجة). وإذا فرغ من تقرير مذهبه بأدلتها، أخذ فى تناول مذاهب الخصوم وشبههم واعتراضاتهم بالتفصيل، وهو مطرد على هذه الطريقة الواحدة التى لا تختلف رغم طول الكتاب، والذى لا شك أنه ألفه فى فترة زمانية ليست بالقصيرة.

- يؤكد القاضى عبد الجبار مقصوده من حيث المسائل التى سيذكرها هل هى ما اختلف فيه فحسب أم ما اتفق عليه أيضا حيث يقول فى جزء رؤية البارى[3]: ((ولسنا نعتمد فيما نورده فى الكتاب إيضاح ما اختلف فيه الناس دون ما اتفقوا عليه، لأنه ربما حصل الخلاف فى الأوضح، ووقع الاتفاق فى الأغمض، بحسب ما يدخل المبطل على نفسه من الشبه، لكنا نقصد إلى بيان ما تجب معرفته فى توحيد الله وعدله من جهة الدلالة...)).

- من منهج تصنيف القاضى عبد الجبار: أنه يعرض خطته غالبا فى أى موضوع رئيسى يشرع فى تناوله من موضوعات الكتاب، فيأخذ فى بيان المسائل التى سيتناولها فيما يلى، وربما تعرض لبيان وجه الحاجة إلى التعرض لها، وهذه السمة ستظل سارية بعده فى النصوص المعتزلية المتاحة، لنراها واضحة وبارزة عند ابن الملاحمى مثلا، أما القاضى عبد الجبار فلم يطرد عليها دائما فذكرها مرة[4]، وتركها فى البابين التاليين له[5] لكنه يعود إليها فى أول الكلام على العدل فيقول[6]: ((الكلام فى العدل، ذكر جملة يجب معرفتها فى هذا الباب. اعلم أن المقصد بهذا الباب أن نبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن، ولا بد من أن يفعل الواجب، ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن، وبيان ذلك لا يتم إلا بعد بيان حقيقة الفعل،

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (١٧٣/٤).
(٢) من الممكن معرفة بيانها بالتفصيل من تصدير (ج ٦).
(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٧/٤).
(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٧/٤).
(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٣٣/٤، ٢٤١).
(٦) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٣/٦-٤).

وأحكام الأفعال، وحقيقة القبيح والحسن، وما ينقسم إليه الحسن من كونه مباحا، وندبا... ولا يصح أن نبين تنزيهه عن القبيح إلا بعد الدلالة على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحا، وبعد الدلالة على أن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه ربا مالكا ناهيا...))، وسنجده يفعل ذلك أيضا بتفصيل أكثر بحيث يذكر أيضا حاصل مذاهب المخالفين فى بداية كلامه عن خلق القرآن[١]، وفى الكلام فى المخلوق[٢]، وفى الكلام فى التوليد[٣]. وفى الكلام فى الإمامة[٤]، ويجعل لهذه المقدمة ترجمة يعنونها بقوله: ((فصل يكشف عن الغرض منها ومعتمد الخلاف فيها))، إذن فمقصوده من هذا البيان الذى جرى عليه غالبا هو توضيح الغرض، وبيان محل الخلاف ومعتمده. والحقيقة أنها طريقة منهجية بارعة جدا تمهد الذهن وتعده لما يستقبله من مباحث، وهى طريقة مفيدة جدا للقارئ حتى لا يفاجأ بمسائل دقيقة لا يعرف ما الذى جر البحث إليها. ومن الممكن أن نعتبر ذلك هو الأصل التاريخى لـ (خطة البحث) التى تجرى عليها البحوث الأكاديمية المتخصصة الآن.

- ومما يتعلق بذلك أنه طالما ذكر الخطة الرئيسية للكتاب وبين وجه صحتها، فلا مانع عنده بعد ذلك أن يضم إلى كل باب ما يشاكله، ويتصل به، فيقول[٥]: ((... وإنما ذكرنا المخلوق فى باب العدل لأنه يقتضى تنزيهه تعالى عن القبائح وإثبات المقبحات حادثة من العباد، وبينا القول فى الاستطاعة عند باب العدل، لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق، وعن الأمر بالمحال إلى ما شاكل ذلك، ومتى صح الترتيب فى هذه الأبواب لم يمتنع أن يذكر عند كل واحد منها ما يتصل به ويشاكله، وإنما يجب بيان صحة الترتيب فى جملة أبوابه، وقد بينا ذلك بحمد الله))، وصحة الترتيب مبنية على القسم العقلية، والتماس وجه المناسبة العقلية بين المسائل والأبواب. وربما يكون الفصل عنده مقدم على الوصل إذا وجد أن موضوعا ما ينبغى الكلام فيه على حدته، وإن كان له صلة ما بغيره، وهو ما فعله بخصوص موضوع (اللطف) فيقول[٦]: ((اعلم أن هذا الباب وإن كان يدخل فى وجوب المعرفة على ما قدمنا ذكره، ويتعلق به الكلام فى النبوات، من حيث تبنى الشرائع عليه وعلى ما نبينه، فالواجب أن نفرد القول فيه ونفصل من حيث كان الوجهين اللذين ذكرناهما يحتاج إلى باب منه مخصوص، وهو ما يكون لطفا من فعل العبد، أو يكون مقدمة له))، ثم أخذ فى بيان ما سيتناوله فى موضوع اللطف، فى مقدمته المعتادة فى أوائل الموضوعات الرئيسية لكتابه.

- تحديد المفاهيم التى يتناولها ورفع اللبس عنها، وذلك فى أول كلامه قبل أن يوغل فى الحديث، ومن ذلك قوله عند الكلام على أن تعالى لا يجوز عليه الحاجة[٧]: ((اعلم أن الحاجة التى نريد ذكرها لا تجوز إلا على الحى، لأن المنافع والمضار لا يجوز إلا عليه لكونهما تابعين للذة والألم... فأما حاجة الشىء فى الوجود إلى غيره... فلا مدخل له فيما نريد ذكره))، وربما أطال فى إيضاحه كما فعل فى معنى اللطف وحقيقته[٨]، وهى طريقة مطردة عنده على طول الكتاب. وهو مدرك تماما لمشكلات الاصطلاح والنقل اللغوى، والفرق بين الاصطلاح الناشئ، والاصطلاح الشرعى الذى هو بوضع الشارع، وفى ذلك يقول[٩]: ((وكل اسم جرى من المتكلم على الجهة الاصطلاح فإنه لا يحرم استعمالها فى اللغة على ما كانت عليه، ويفارق الأسماء الشرعية فى هذا الباب، لأنها تتضمن الحكم بوجوب استعمالها فيما وضعت له شرعا، وذلك بنقلها عن بابها، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح، لأن ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فرقة فى بعض الألفاظ، فى أنه لا ينقلها عن بابها فى اللغة، فلذلك قلنا: إن اللغوى يصح له أن يستعمل لفظة الجوهر والعرض فيما وضع له فى اللغة وإن

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٣/٧-٥).
(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٣/٨-٥).
(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (١١/٩-١٤).
(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (ج٢٠، ق ١١/١) .
(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٦٠/١١).
(٦) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٣/١٣).
(٧) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٨/٤) .
(٨) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٩/١٣-٢٥).
(٩) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٩٢/١١).

جعلناه بالاصطلاح لما نذهب إليه فى حد الجوهر والعرض، ولا يمتنع فى الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه فى شىء مخصوص أن يستعمل على غير ذلك الوجه على طريقة اللغة، لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة...)).

- بعد أن يورد القاضى عبد الجبار أصل المسألة فى أول الباب أو الفصل ويشرح مذهبه فيها، يأخذ فى إيراد مذاهب الخصوم واعتراضاتهم بأسلوب الحوار بطريقة (فإن قيل / قيل له)، وهو أمر منتشر مطرد فى الكتاب كله(١).

- أسلوب القاضى عبد الجبار، أسلوب عربى سلسل، يبعد إلى حد كبير عن التعقيد واللغة الفلسفية الفنيـة الـتى سنجده عند تقى الدين النجرانى مثلا أو عند ابن المرتضى، وهو يكثر فى كلامه من ضرب الأمثلة الحـسية، والرجـوع إلى شواهد الحس والبديهات والمسلمات.

- يكثر من استخدام كلمة (وبعد) فى ثنايا الكلام للانتقال من موضوع إلى آخر، وهو استعمال عربى فـصيح وإن كان الشائع استعمالها فى أول الكتاب فحسب بعد الديباجة(٢)، وهذه الخاصية الأسلوبية سنجدها بعد ذلـك فى الكتـابين المنسوبين له: التعليق على شرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف، وإن كان الراجح أن الأول جمع تلميذه ابن أبى هاشم، والثانى جمع تلميذه ابن متويه، لكن هذه الخاصية تؤكد على أنهما أخذا الكتابين من كلام شيخهما. كما أننا سـنجد هـذه الخاصية الأسلوبية مستخدمة بكثرة عند متكلم كبير سابق على القاضى عبد الجبار هو: الـشيخ أبى منـصور الماتريـدى (ت ٣٣٣ هـ).

- يعبر دائما عن أعلام المذهب بقوله شيخنا، فيقول: (شيخنا أبو هاشـم - شـيخنا أبـو إسـحاق - شـيخنا أبو على)(٣)، وهذه الخاصية الأسلوبية مثل السابقة سنجدها أيضا عند ابن أبى هاشم وابن متويه.

- وعندما يتناول مسألة له علاقة بالطبيعات فإن الكلام ينتقل تماما إلى علم الطبيعيات، فعند كلامه على رؤية البارى، أفاض فى الحديث عن طبيعة حاسة البصر، وكيف يكون الإدراك البصرى هل هو باتصال شعاع أم بماذا، وأطال الكلام فى المسألة جدا(٤) وكلها فى طبيعة حاس البصر الإنسانية ليرتب عليها بعد ذلك استحالة رؤية القديم فى الفصول التالية(٥). ثم يعقد بعد ذلك فصولا يعرض الاحتمالات الأخرى فى المسألة، كرؤيته بحاسة سادسة، أو بغير ذلك من الحواس(٦). فإذا فرغ مـن تصوير المسألة وبيان ما فيها من احتمالات، انتقل إلى مذاهب الناس واعتراضاتهم(٧).

- كثيرا ما يعتنى القاضى ببيان مصادره التى ينقل منها، وينص على اسمها، وقد ذكر فى صفحة واحدة مثلا(٨) ثلاثـة كتب لأبى هاشم: الأشروسنيات (نسبة إلى بلدة أشروسنة فيما وراء النهر)، العيون، العسكريات. وهى عادة جرى عليهـا كثيرا فى الكتاب كله، ومن الممكن من خلال تتبعها الوقوف على مصادره فى كتابه.

٨) أما تعليق ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" (أى وجه القمر، وذلك لحسن وجهه، والمعروف أيـضا بششديو، ت ٤٢٥ هـ) - وهو تلميذ القاضى عبد الجبار على شرح الأصول الخمسة(٩) - ففيه العديد من الخـصائص

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، انظر مثلا (٢٤/٤، ٤٢).
(٢) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (انظر مثلا: ٢٤/٤، ٢٥، ٨/٨).
(٣) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (راجع مثلا : ٢٦/٤، ٢٩، ٣٠).
(٤) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٣٢/٤-٨٨).
(٥) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٨٩/٤-١٠١).
(٦) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (١٠٢/٤-١٣٨).
(٧) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (١٣٩/٤-١٧٢).
(٨) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، (٢٣٢/١١).
(٩) العنوان الذى أثبته محققه د/ عبد الكريم عثمان على طرته هكذا: ((شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد، تعليق الإمام أحمـد بـن الحسين بن أبى هاشم)). والجدير بالذكر أن للقاضى عبد الجبار بالفعل شرحا على الأصول الخمسة، ذكره ابن المرتضى المعتزلى، فى طبقات المعتزلة، (ص ٦٧). ولكن لا يعنى بحال أن الشرح المنشور هو بعينه ذلك الشرح، ولم يقف د/ عبد الكريم عثمان وقفة كافية أمام تحقيق نسبة الكتاب، وهناك شكوك كثيرة أثارها د/ فيصل بدير عون حول صحة نسبة كتاب الأصول الخمسة فضلا عن شرحه للقاضى عبد الجبار، وذلك فى مقدمـة تحقيقـه لكتـاب الأصول الخمسة (ص٢٥-٣٦) منتهيا إلى أن الاسم الحقيقى للكتاب هو (تعليق شرح الأصول الخمـسة) أو (تعليـق علـى شـرح الأصـول =

التصنيفية التى يمكن رصدها: ومنها: ظهور المنهج المعتزلى العقلى فى الكتاب، وبناء على أن للعقل مجالـه وللنقـل مجالـه، والكاتب يصرح بذلك فى المسائل التى لا مجال للعقل فيها بأ ا مسألة شرعية[1] ، ومن الملاحظ أن أحد الأصـول الخمـسة الشهيرة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) دليله نقلى فحسب عند أبى هاشم، وإليه مال المؤلف بقوله ((والذى يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من جهة السمع، الكتاب والسنة والإجماع))، منبها على وقوع الخلاف فيها هـل يعلم عقلا أو لا يعلم إلا سمعا[2]. ومنها: توضيح حقائق المفاهيم التى يتناولها، وهذه ظاهرة واضحة فى الكتاب ككل، مؤكدا على أن ذكر ذلك قبل الشروع يجرى على العادة المألوفة[3]، والعناية بشرح المصطلحات حتى ولو كانت خارجة عن علـم الكلام، فهو مثلا يشرح مصطلح الواجب الأصولى، ويضرب له أمثلة فقهية[4]. ومنها: أنه يقارن بين الكلام الذى ينقله عن القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول، وبين كلامه فى كتبه الأخرى، كالعمد مثلا، وربما رجح أحد الكلامين على الآخر[5]. ومنها: أنه يميز بين الأسئلة التى يطرحها التلاميذ على القاضى فيجيبهم، أو الأسئلة التى يطرحها القاضى من نفسه ويجيـب عليها، فيقول ابن أبى هاشم مثلا: ((ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال...))[6]. ومنها: العناية بذكر أدلة المـسائل، وخـلاف المعتزلة أنفسهم فيها، ويورد أدلتهم ويناقشها كما فعل فى مسألة هل العلم بالله ضرورى أم اكتسابى[7]، أو ربما يوسع دائـرة الخلاف لتشمل الإسلاميين خارج المعتزلة[8]، أو الملل الأخرى غير المسلمين[9]، والمقصود التصريح بأسمـاء المخـالفين، وإلا فالكتاب كله مبنى على إثبات مذهب المعتزلة بحسب رأى المصنف، ودفع رأى المخالفين، ولكنه لا يصرح بأسماء المخـالفين إلا قليلا. ومنها: العناية ببيان المناسبة من ذكر بعض المسائل بعد بعضها، والوقوف عند مناقشة بعض العبارات التى تـوهم خلاف المذهب[10]. ومنها: أنه يضع فصولا دون أى تراجم يفصل ا بين الموضوعات، على خلاف أصله كتاب (الأصول

=الخمسة) لمانكديم، وهو من تلامذة القاضى عبد الجبار. وهو ما سنسير عليه فى العزو بالهوامش.

وإضافة إلى ما ذكره د/ فيصل عون فإنه من خلال مفهوم التعليق الشائع استخدامه فى تراجم العلماء يتبين أن مقصودهم منه هو ما يقوم به بعض التلاميذ من كتابته لدروس شيخه، فيعلق لنفسه مذكرة بذلك بحسب فهمه لدروسه شيخه وما أدركه منها، ثم تتحول فيما بعد إلى تصنيف مستقل، لكنه يكون ملتزما فى التعليق بأنه ما فهمه عن شيخه وبألفاظه قدر الإمكان، دون آراء التلميذ الخاصة غالبا، وربما يضيف التلميذ آراءه فيميزهـا عـن آراء شيخه كما هنا فى التعليق على شرح الأصول الخمسة، ولهذا يكون التعليق له جهتا انتساب، للشيخ صاحب الدرس بما أنه صاحب الكلام الأصـلى، وللتلميذ المعلق بما أنه صاحب الكتابة والمسئول عن صدق التعبير عن كلام شيخه. وربما تتعدد التعليقات عن الشيخ الواحد فى موضوع واحـد كمـا حصل بالنسبة لدروس القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة. من ثم ربما وقع الاضطراب فى نسبة الكتاب، وهذه ظاهرة متكـررة بخـصوص التعليقات. ويفترق التعليق عن الإملاء بأن الإملاء يكون عن نص معد سلفا يقوم الشيخ بإملائه من لفظه، ويكتبه التلاميذ عنه، ولهذا يكون الاختلاف فى الأمالى محدود، ويطلق عليه وقتها أمالى فلان (الشيخ) برواية فلان (التلميذ)، ولا يقال لها تعليق فلان.

أما التعليق فيكون أخذا من دروس الشيخ التى تكون بحسب خاطر الشيخ وبحسب ما يورده فى أثناء الدرس سعيا لتفهيم التلاميذ النص المشروح، ولا يشترط فى التعليق أن يعود التلميذ به إلى شيخه ليعتمده أو ينقحه أو يقره، ويقابل منهج (التعليق) منهج (التجريد)، وهو أن يأخذ الطالب نـسخة أستاذه التى علق عليها الأستاذ بنفسه فيجرد منها شرحا أو حاشية أو تقريرا، فيكون الكلام بلفظه للأستاذ، ودور التلميذ هنا قاصر على تجريد الكـلام وتبييضه فى عمل مستقل، فالتعليق حكاية ما فهمه التلميذ من أستاذه سماعا، والتجريد حكاية ما خطه الأستاذ على نسخته كتابة. هذه هى الصورة التى يخرج ا المرء من خلال مطالعة تراجم العلماء وقوائم كتبهم، وتوثيقه يطيل الكلام بما يخرج بالبحث هنا عن مقصوده، والحقيقة أن هذين المنهجين مـن التصنيف (التعليق / التجريد) بحاجة إلى وقفة خاصة لم تسعنا أثناء الدراسة. لكن المرجو أن يكون ما ذُكِر قد ساهم فى توضيح شـىء مـن الإشـكال السابق. وأغلب الخصائص التى ذكرناها عن منهج التعليق يمكن رصدها بوضوح من خلال تعليق شرح الأصول الخمسة لابن أبى هاشم.

(١) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ١٣٨) .

(٢) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ١٤٢) .

(٣) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٥١٨) .

(٤) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٤١- ٤٣) .

(٥) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٤٦) .

(٦) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٥٠-٥١) .

(٧) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٥٢-٦٤) .

(٨) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ١٨٣) .

(٩) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٢٨٤-٢٩٨) .

(١٠) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٦٩- ٧٠) .

الخمسة) والذى خلا من الفصول تقريبا كما سبق. ومنها: أنه ربما وسع نطاق الشرح ونقل عن شيوخ آخرين ما يؤيد به الكلام، أو يقوى به الاستدلال، ويصفهم دائما بقوله شيخنا، كأبى الهذيل، وأبى إسحاق بن عياش، وأبى عبد الله البصرى، وأبى هاشم[1]. ومنها: التفريق بين طريق الاستدلال الجدلى، وطريق الاستدلال العلمى وإقامة الدليل فى بعض المسائل من الطريقين[2]، وهذا يرد على ابن رشد الذى يتهم المتكلمين دائما بأنهم أهل جدل لا أهل برهان.

٨م) ولدينا معتزلى آخر من تلاميذ القاضى عبد الجبار هو الحسن بن أحمد بن متويه الذى جمع كتاب (المحيط بالتكليف) ومن الواضح أنه سيختص بالكلام على نظرية التكليف، ويبدأ الكتاب بباب لخص فيه جملة رأيه فى التكليف[3]، وختم ذلك بقوله: ((فهذه جملة الكلام فى بعض هذا الباب...))، وهذه الطريقة قريبة من طريقة ابن الملاحمى الآتى الكلام عنها فى تقديم مدخل للموضوع يوضح فيه سبب طرح ما سيأتى من مسائل، لكن طريقة ابن متويه تفترق عن ذلك بتوضيح الرأى فى تلك المسائل، وليس لبيان سبب تناولها فحسب.

ويمكن أن نعد الكتاب نموذجا آخر لمنهج التصنيف (التعليق) مثل تعليق ابن أبى هاشم على الأصول الخمسة، والحقيقة أن ابن متويه لا يوضح على الإطلاق أصل كتابه، ولكنه ثمة عالم آخر يتكلم عنه دائما بضمير الغائب، حاكيا عنه، وعارضا لكلامه، ومنبها عليه صنيعه، وموضحا له، ويبدو أن هذا العالم هو القاضى عبد الجبار، لتثور نفس المشكلة حول نسبة الكتاب[4].

وأسلوب ابن متويه هنا يتشابه إلى حد كبير مع أسلوب ابن أبى هاشم فى التعليق على الأصول الخمسة: مثل عبارة ((ذكر فى هذا الباب كذا وكذا))، ((ثم سأل نفسه عن كذا وكذا))[5]، وهما يستخدمان تعبير (وبعد) كثيرا فى ثنايا الكلام للانتقال من أمر إلى آخر ويعبران عن أعلام المذهب بقولهما ((قال شيخنا أبو هاشم - قال شيخنا أبو على...))[6]، وهو ما نجده بالفعل عن القاضى عبد الجبار، وقد سرى إليهما، أو أن ذلك من القرائن على أن أصل كتابيهما لشيخهما، ويشترك ابن متويه مع ابن أبى هاشم أيضا فى العديد من الخصائص التى سبق ذكرها، مما يعطى مؤشرا قويا على وجود مؤثر مشترك على منهج التصنيف عندهما، وهو أنهما من تلاميذ القاضى عبد الجبار، واشتركا فى العمل من خلال نتاج القاضى العلمى، كما تعطى الخصائص التى امتاز كل واحد منهما مؤشرا على أن عملهما هذين ليسا للقاضى مباشرة.

من هذه الخصائص المشتركة بينهما: توضيح حقائق المفاهيم والعناية بشرح المصطلحات، كما ينقل عن أبى هاشم فى مطلع الكتاب[7]، وفى مواضع أخرى وهو أكثر من ينقل عنه، ويذكر كتبا يلخص منها كنقض البدل والعسكريات واللذين ذكر المحقق أنهما لأبى هاشم، وإن كان القاضى عبد الجبار له العسكريات أيضا كما سبق. كما ينقل عن شيوخ آخرين للمعتزلة كأبى على الجبائى وغيرهم، ويتعرض قليلا للتصريح بأسماء الخصوم.

وكالعناية ببيان مناسبة من ذكر بعض المسائل، والغرض من تناول بعض الأبواب[8]، لكنه يعتنى بوضع تراجم للأبواب ولا يقتصر على كلمة باب أو فصل فقط كما يفعل ابن أبى هاشم. وابن متويه يكاد يطرد على هذا فى أول كل باب على تلخيصه وبيان الغرض منه، ووجه الترتيب على النحو الذى سيرتبه عليه.

لكن لم ترق فكرة خطة الكتاب عنده بعد إلى أن يجعل قسما أكبر تحته أبواب، وإن كان يجعل تحت بعض الأبواب

(١) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٢٤٦، ٢٦٢، ٢٨٠، ٣٠٦، ٣٦٦) .
(٢) انظر : ابن أبى هاشم المعتزلى المعروف بـ "مانكديم" ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ٣٠٧، ٤٦٨) .
(٣) انظر : ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١١-١٥) .
(٤) راجع: مقدمة المحقق عمر السيد عزمى، (ص ٧-١٠)، مؤكدا على أن الكتاب ليس إملاء للقاضى عبد الجبار، وأنه جمع الحسن بن أحمد بن متويه، وأن ابن متويه يناقش آراء القاضى ويعارضها أحيانا بما يقطع بأنه ليس إملاء القاضى.
(٥) انظر : ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ٩٦ مثلا) .
(٦) انظر : ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ٩٠، ٩٤، ٩٨) .
(٧) انظر : ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١١) .
(٨) انظر : ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ٢١، ٢٣، ٣٥ مثلا) .

فصولا، ولكنه يميز ذلك بأن يجعل القسم الأكبر الذى سيتفرع منه أبوابا تحت عنوان باب جملة كذا، مثل (باب فى جملة مـا كلف من العلوم)، (باب فى بيان جملة أبواب التوحيد)(1).

لكن إذا كان ابن أبى هاشم لا يتضح من خلاله عمله إذا كان تعليقه على شرح الأصول الخمسة من خلال دروس شفهية لشيخه القاضى عبد الجبار، أو من خلال شىء مكتوب للقاضى، فإنه من الواضح أن أمام ابن متويه عملا ما مكتوبا يقوم بعرضه وتلخيصه والاختصار منه، وهو لا يفتئ يشير إلى أبوابه وفصوله بعرض الكتاب وطوله(2).

٩) أما ابن الملاحمى (ركن الدين بن الملاحمى الخوارزمى المعتزلى، ت ٥٣٦ هـ)(3)، فى كتابه الفائق فى أصول الدين، فتتضح معه النظرية المعتزلية فى أوضح صورها، من البداية المعتادة بنظرية المعرفة ومسألة وجوب معرفة الله بالنظر، ثم إيـراد المباحث الكلامية كلها فى ضوء الأصول المعتزلة التقليدية كالتوحيد، والعدل، وخلق القرآن، والتكليـف بمـا لا يطـاق، والنبوات، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والإمامة.

ومن الممكن اعتبار هذه الأمور الماضية مباحث أو أقسام قسم ابن الملاحمى الكتاب إليها، ثم أورد تحتها أبوابا مختلفـة بحسب كل مبحث أو قسم تناول من خلالها موضوعات هذه المبحث.

ومن الملاحظ أنه فى مبحث الإمامة(4) يسير على النظرية السياسية المعتزلية التى تتفق فى عامتها مع أهل الـسنة مـن الإقرار بإمامة أبى بكر فعمر فعثمان فعلى رضى الله عنهم جميعا، ثم تلتقى بعد ذلك مع الشيعة فى إمامة من بعد هؤلاء فقالوا ((بإمامة الحسن والحسين وزيد بن على... وكل من بايعه أهل الحل والعقد وأهل الفضل ممن خرج من أهل البيت))(5).

وهناك بعض الملاحظات حول منهجه فى التصنيف:

أ- فقد كان المصنف على وعى واضح بالفرق بين المطولات والمختصرات، وتتضح عنده فكرة المـدخل كمنـهج للتصنيف، يقول: ((... وبعد فإنى لما صنفت كتاب المعتمد فى الأصول، وبالغت فى إيراد حجج دين الإسلام مفصلة علـى الوجوه التى يعتمد عليها، وإيراد مذاهب كل من خالف الإسلام مفصلة، وما يعتمدونه من الشبه، ومذاهب المخـتلفين فى تفاصيل الإسلام بعد اتفاقهم على جملته، طال لذلك الكتاب حتى كثر على مجلدات وشق على كثير من الراغبين فيه (اقرأ: فى) كتبته وتحصيله، فعند ذلك طلب منى الأصحاب... أن أستخرج من المطول مختصرا شاملا لجمل مضمونة يجرى مجـرى المدخل فى ذلك المطول، ويجرى المطول مجرى الشرح لهذا المختصر، فامتثلت ما رسموا...))(6).

ب- ويمتاز منهج تصنيف ابن الملاحمى بالاهتمام بتوضيح سبب الحاجة إلى تناول مسائل موضوع معين، وما الـذى أثارها ودفع إلى تناولها، ومن نماذج ذلك فى أول باب افتتح به (النظر فى حدوث العالم وإثبات الصانع) قوله: ((اعلم أنه لمـا كان الغرض بالنظر فى الأدلة هو العلم المكتسب، وكان النظر المطلوب به العلم هو ترتيب علوم ضرورية أو مبنيـة عليهـا ترتيبا صحيحا، وكان فى الناس من ينكر العلوم الضرورية كالسوفسطائية، وفيهم من ينكر كون النظر موصلا إلى العلـم، وفيهم من يقول: إن المعارف الدينية ضرورية، وجب أن يقع التنبيه أولا على إثبات العلوم، وأن النظر موصل إلى العلم، وأن العلوم الدينية غير ضرورية، وأنه لا طريق إلى اكتساب العلوم إلا النظر الصحيح، وأن المكلف ما كلف إلا ذلك، ثم نتكلم فى إثبات الصانع وفى الطريق إلى إثباته، وهو إثبات حدوث العالم. فأما العلم فحقيقته...))(7). وهذه الطريقة نجد جـذورها

---

(١) انظر : ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١٥ ، ٣٥) .

(٢) انظر : ابن متويه، المحيط بالتكليف، (ص ١١، ١٥، ١٢٥، ٢٣٨ مثلا) .

(٣) تتوفر معلومات لا بأس ا عن ابن الملاحمى فى دراسة د/ السيد محمد الشاهد التى قدمها ا لتحقيقه لكتاب (الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كـلام القدماء) للنجرانى، حيث تعرض لها أثناء محاولته تحديد من هو النجرانى مؤلف الكامل، إذ هو تلميذ ابن الملاحمى هذا، ثم يـورد (ص ٧) لنـا سلـسلة الاعتزال المتأخرة هذه: القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ)، وعنه أبو الحسين البصرى (ت ٤٣٦ هـ)، وعنه أبو رشيد النيسابورى (ت ٤٦٠ هـ)، مرورا بركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمى الخوارزمى المعتزلى (ت ٥٣٦ هـ)، وانتهاء بتلميذه: تقى الدين النجرانى صاحب الكامل.

(٤) انظر: ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ٥٤٨ - ٦٢٧).

(٥) انظر: ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ٦٢٤).

(٦) انظر: ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ١-٢).

(٧) انظر: ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ٢).

عند القاضى عبد الجبار فى المغنى كما سبق، وقد اتبعها ابن الملاحمى فى بداية عامة أقسام الكتاب فى الكلام فى العدل، وعند بداية الكلام فى التكليف، وفى النبوات، وفى الوعد والوعيد[١].

وقد تقدم أن ابن أبى هاشم وابن متويه كانا يفعلان قريبا من هذا أيضا مما يشير إلى أن ذلك يكاد يكون سمة عامة من سمات المنهج المعتزلى، ولعل دافعهم إلى ذلك غموض بعض مسائل دقيق الكلام، وا ام الخصوم لهم بأ م يدققون النظر فيما لا حاجة فيه ولا داعى لإثارته، ومن هنا ظهرت أهمية بيان المناسبة والغرض من التناول لمصنفى المعتزلة وجروا عليها.

ج- يتعرض المؤلف كثيرا إلى خلاف المعتزلة فيما بينهم فى المسائل ، ويصرح بأسماء مشايخهم، بينما ينقض آراء الخصوم عادة دون تعرض لأسمائهم الشخصية إلا نادرا، وربما يورد أسماء بعض الفرق، وهى الطريقة التى نجدها فيما سبقه من كتب المعتزلة ككتاب الأصول الخمسة وشرحه والمختصر فى أصول الدين، مما يمكن أن نعتبره سمة من سمات منهج التصنيف المعتزلى[٢].

د- يؤكد ابن الملاحمى[٣] على أن الفلاسفة سواء المنكرين لملة الإسلام أو القائلين به هم من الخصوم، وقد أطبقوا على أصول خالفوا ا ملة الإسلام، وقد مضى كلامه عند الحديث على مدى أصالة المعتزلة.

١٠) ويأتى بعد ابن الملاحمى تلميذه: تقى الدين النجرانى صاحب كتاب (الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء) ليمثل المرحلة النهائية فى صياغة الاتجاه الاعتزالى الذى بدأ عند القاضى عبد الجبار وانتهى عند تقى الدين النجرانى[٤]. ويحدد النجرانى دوره بوضوح ومن الكلمات الأولى لكتابه، واضعا يده على مشكلة منهج التصنيف المعتزلى فيما سبقه، وأ ا ((تفتقد صنعة الترتيب النظرى))، من ثم فعليه أن يقوم ذا الدور، يقول النجرانى[٥]: ((... مع حصول الكفاية فى باب الهداية بما صنفه مشايخنا... وإ م مع هذا الاستقصاء فى وصف الحقائق وكشف الدقائق تركوا لأصحا م تجشيم الخلف فى صنعة الترتيب النظرى، فربما لا يستوفون فى كل مسألة كلما ا التى يتعلق باستيفائها البلوغ إلى غور تلك المسألة، والانتهاء إلى غايتها التى لا يبقى للخصم فيها كلام، بل يعتمدون فى ذلك على ذكرها متفرقة فى مسائل شتى دون أن يستوفوا ذلك، غير أ م لايقصدون حفظها لترتيب فى التقديم والتأخير، كما يقصدون حفظها فى المناظرة مع الخصوم، اعتمادا منهم على أن من بلغ تلك الهداية إلى درجة الوقوف فيما ذكروا يتمكن بنفسه من أن يهتدى ذه الطريقة، غير أنه إنما يتمكن من ذلك من أحاط علما بجميع تصانيفهم، وكان عند كل مسألة مستحضرا لكلمات جميع المسائل... فهذه لعمرى مرتبة رفيعة غير أ ا منيعة... فرأيت عند ذلك أن أرتب عند كل مسألة مما جمعته من مسائل الأصول على الترتيب النظرى، وأستقصى فيها جميع كلما ا كما فعل ذلك أئمة الإسلام من الفقهاء الحذاق فى صنعة النظر، وأقدم فى كل مسألة ذكر النكتة البديعة على أقصى ما يمكن من التنقيح والحفظ عن الزيادة والنقصان، ثم أشرع فى الاعتراض عليها، وأستوفى فى كل مقام من مقامات الاعتراض مقام الاستدلال والنقض والمطالبة والمعارضة ما يمكن أن يذكر فيه، ثم أجيب عنها بما يعتمد عليه فى الجواب، ثم أذكر ما يعتمده الخصم من الشبهة، ثم أورد ما يعتمد من الاعتراض عليها على ذلك الترتيب، حتى يكون من حصل من هذه المسائل فى الإحاطة بجميع دقائق تفاصيلها كمن حصل جميع النكت المصنفة فى هذا الفن بل فوقه، وقد تكلمنا مع أبى هاشم وأصحابه فى ست عشرة مسألة، فى بعضها وقع الخلاف فى حكم المسألة، وفى بعضها وإن وقع الاتفاق فى حكم المسألة لكن وقع الخلاف فى طريق إثبات ذلك الحكم، فنتكلم فيها أولا فى تصحيح طريقتنا، وثانيا فى تزييف طريقتهم، وهذا فهرست هذه المسائل - فذكره - وقد اجتهدت مع الاستقصاء فى الإيجاز، حتى يكون على وجه لا

(١) انظر على التوالى: ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ١١٩، ٢٠١، ٢٩٧، ٣٩٦).
(٢) انظر مثلا : ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ٧٦-٧٧).
(٣) انظر: ابن الملاحمى، الفائق فى أصول الدين، (ص ٩٨-٩٩).
(٤) فى هامش قريب سابق عند ذكر ابن الملاحمى ذكرنا هذه السلسلة المعتزلية.
(٥) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٥٩ - ٦٠) .

يرده الاختصار إلى مضيق الاختلال، ولا [يسلمه][1] التطويل إلى متسع الإملال)).

وقد أراح تقى الدين النجرانى دارسه من عناء تتبع منهجه فى التصنيف بإيراده لذلك بهذا الوضوح والجلاء فى مقدمته، ولم يبق إلا النظر فى أنه هل وفى بمنهج التصنيف هذا أم لا. وقد أحسن بوفائه به فيما نظن، ولا بأس بضرب مثال واحد يتضح به منهجه فى التصنيف، فقد قال فى أول مسائل الكتاب[2]: ((قال علماؤنا رحمهم الله: الأجسام محدثة خلافا للفلاسفة، والحجة لنا فى المسألة أن نقول: كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو محدث، فكل جسم محدث. بيان أن كل جسم لا يخلو من الحوادث: أنه لا يخلو من الأكوان، والأكوان محدثة. وأما بيان أنه لا يخلو من الأكوان فلأنا نعنى بالكون حصول الجسم على وجه لو كان فى الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه إما مقابلا أو مباينا أو مباشرا أو غيره من وجوه الأين وظاهر أن الجسم مع تحيزه لا ينفك عن هذه الحال. أما بيان أنها حادثة...)). وهكذا يمضى فى الكتاب، يدلل لكل مقدمة منطقية، ويحتج لكل دعوى، ولا يقول لشىء هو باطل إلا يبين وجه بطلانه، ولا أنه محال إلا يبين وجه استحالته.

لكن الملاحظ أن هذا المنهج فى التصنيف تحول بعلم الكلام المعتزلى أخيرا إلى الصيغة المدرسية، التى ابتعدت عن نصاعة البيان العربى الذى نجده عند كثير من المعتزلة المتقدمين، ولنجد أنفسنا أمام متن كلامى معقد، وفنى، يستخدم كل أدوات ووسائل علوم المعقولات من المنطق والفلسفة والجدل وآداب البحث والمناظرة... إلخ، ولنجد أنفسنا نتذكر ضرورة كتب الفخر الرازى المختصرة وتجريد العقائد للطوسى، ومتون الأشعرية المتأخرين كالعقائد للنسفى والمواقف للعضد الإيجى والتهذيب والمقاصد للتفتازانى، وبنفس المنهج الكلامى والأسلوب والأدوات والوسائل العلمية تقريبا. وليلتقى الجميع على نهج واحد وإن اختلفوا فى الموقف الكلامى والاختيارات المذهبية المبنية على ذلك.

بقى أمر أخير بخصوص منهج النجرانى لا بد من عرضه، حتى لا ينتقد تركه، وهو ما ذهب إليه د/ الشاهد محقق الكتاب بخصوص اتجاه النجرانى وأنه اتجاه معتزلى جديد، حيث يرى د/ الشاهد فى مقدمته[3] أن الاتجاه الاعتزالى الذى بدأ عند القاضى عبد الجبار وانتهى عن النجرانى هو اتجاه اعتزالى جديد ((يتسم بموقفه النقدى الشديد للمعتزلة السابقين بشكل عام، وللبصريين منهم بشكل خاص. ويكاد هذا الاتجاه المعتزلى الجديد أن يكون اعتزاليا سنيا لاقترابه الملحوظ من الكلام السنى، وتوقفه فى كثير من المسائل، ورفعه من شأن السلف الصالح وإضفاء صفات التكريم عليهم)).

ولكن المعتقَد أن هذا الموقف النقدى لا يختص به هذا الاتجاه بل كل اتجاهات المعتزلة كذلك ينتقد بعضهم بعضا، ويناظر بعضهم بعضا، وينقض بعضهم كتب بعض، فى حيوية وحرية عقلية وعلمية غريبة، وهذه ظاهرة منتشرة بطول الحركة المعتزلية وعرضها فى متقدميهم ومتأخريهم على السواء، وأشهر مثال: أبو على الجبائى، وابنه أبو هاشم. وهذه هى طبيعة الموقف الاعتزالى، ولهذا لما ركن المعتزلة إلى التقليد وتحولوا إلى الصبغة المدرسية تلاشى مذهبهم واختفى. ومن هنا فليس فى الاتجاه الذى بدأه القاضى عبد الجبار وانتهى بتقى الدين النجرانى أى اتجاه اعتزالى جديد.

أما بخصوص موقف النجرانى من السلف فهو لم يذكرهم إلا فى ثلاثة مواضع بحسب فهرست المحقق، قال النجرانى فى الأول[4]: ((وكان السلف الصالح الذين ذموا الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء (أصحاب السفسطة والسفاهة واللجاجة فى الجدل)، فإن من سعى لتعلم ما لا يعلمه كان محمودا، وإذا سعى فى أن يجهل ما علمه كان مذموما)). وقال فى الموضع الثانى[5]: ((بل زعم فى افترائه على السلف أن هذا تأويل كلام أبى هاشم...)). وقال فى الموضع الثالث[6]: ((وحكى عن كثير من السلف كالجاحظ وأصحابه الذين هم كانوا أعرف بكلام الصحابة لقربهم منهم...)).

(١) أثبتها د/ الشاهد هكذا: (ولا سمنه)، ثم أفاد فى الهامش أنها غير واضحة بالأصل. ونحن نقترح قراءتها كما أثبتناها وهو قريب من الرسم الذى ذكره د/ الشاهد، ومتسق مع المعنى والسياق.

(٢) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٦٢) .

(٣) د/ الشاهد ، مقدمة تحقيقه لكتاب النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٧-٨) .

(٤) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ١٧٤) .

(٥) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٣٢٠) .

(٦) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٤١٦) .

فأين فى هذه المواضع ما يساعد على الذهاب إلى ما ذهب إليه د/ الشاهد. ثم من قال إن المعتزلة ينتفون من السلف، وأن النجرانى تغير فى موقفه عنهم، بل المعتزلة يتمسحون م، وكل الفرق تتمسح م، وقد جعل القاضى عبد الجبار وتبعه ابن المرتضى المعتزلى وحكاه عنه أول طبقة من طبقات المعتزلة[1]: ((الخلفاء الأربعة... والطبقة الثانية: الحسنان عليهما السلام... والطبقة الثالثة: من العترة الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده... ومن هذه الطبقة: محمد بن على بن عبد الله بن عباس... والحسن بن أبى الحسن البصرى...)).

أما قضية اقترابه من أهل السنة، فبحسب فهرست المحقق ذكر النجرانى أهل السنة فى موضعين، قال فى الأول[2]: ((ومنها قول أهل السنة والأشعرية وأهل الجبر أنه تعالى يفعل لا لغرض وداع، وأنكروا اتصاف الأفعال بالحسن والقبح...))، وقال فى الموضع الثانى: ((وذهب أبو على وأبو هاشم وقاضى القضاة وجمهور أهل السنة إلى إثبات صفة له تعالى زائدة على الداعى والصارف...)). أما الأشعرية فقد ذكرهم فى ثلاثة مواضع[3] فى معرض الرد عليهم، وكذلك فعل مع الأشعرى نفسه فى موضعين[4] فأين هذه المقاربة، فقط هو لا يحتد عليهم متفقا فى ذلك مع ابن متويه مثلا، وإنما يذكرهم كمخالفين مثلما يذكر غيرهم من سائر الفرق والطوائف، خلافا لابن أبى هاشم الذى تجاوز فى بعض المواضع[5] بما يخرج عن حد الأدب العلمى الرصين.

والسؤال أيضا أين فى ما سبق هذه المقاربة التى يشير إليها د/ الشاهد، والتى بالغ بشأن أهميتها بخصوص منهج النجرانى واتجاهه الاعتزالى الجديد.

فقط الجديد عند تقى الدين النجرانى صاحب الكامل الذى يمكن ملاحظته هو: وضع المذهب الاعتزالى فى صيغته المدرسية التعليمية النهائية إذا صح هذا التعبير، ونستطيع أن نقول: إن لدينا من خلال هذا الكتاب متنا مدرسيا تعليميا فى الكلام المعتزلى كما لدينا متونا أشعرية وأخرى ماتريدية.

١١) ولنصل أخيرا إلى غاية التصنيف المدرسى بكل تعقيده وفنيته الاصطلاحية فى متن معتزلى آخر وضعه ابن المرتضى المعتزلى (أحمد بن يحيى بن المرتضى، الإمام المهدى لدين الله، أحد أئمة الزيدية، ت ٨٤٠ هـ)[6]، وهو القلائد فى تصحيح العقائد، والذى اختصره كما يشير المحقق[7] من شرح عيون المسائل للحاكم الجشمى.

ولنأخذ مثالا من طريقة ابن المرتضى من صدر كتابه[8]:

((مسألة: اتفق المسلمون على حدوث العالم. الدهرية: بل قديم.

لنا: لم يخلو من الأعراض المحدثة، ولم يتقدمها فلزم حدوثه، وتقريره بأصول أربعة: الأول: إن فى الجسم عرضا غيره.

الأصم وحفص الفرد: لا. قلنا: تجددت الكائنية عليه مع جواز ألا تتجدد، فلا بد من مؤثر....

الثانى: إن تلك الأعراض محدثة. بعض الفلاسفة: بل قديمة.

قلنا: متى سكن الجسم عدمت الحركة والعكس، إذ لو كان باقيا لاوجب (اقرأ: لوجب)...))، وهكذا يمضى ابن المرتضى ذه الطريقة الموجزة جدا، التى لا يمكن فهمها إلا من خلال خلفيات واسعة، أو شروح تفك العبارة، وتوضح الأدلة، وتكشف عن وجوه الاعتراضات....

---

(١) ابن المرتضى المعتزلى ، طبقات المعتزلة (ص ٧- ١٢) .

(٢) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٢٢٠) .

(٣) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٣) .

(٤) النجرانى ، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، (ص ٢٨٤، ٣٠٠) .

(٥) ابن أبى هاشم ، التعليق على شرح الأصول الخمسة ، (ص ١٨٣، ٤٧٧ مثلا) .

(٦) قام د/ ألبير نصرى نادر بتحقيق بعض رسائله ضمنها الكتاب الذى نشر بعنوان القلائد فى تصحيح العقائد، والذى شمل بالإضافة إليه: ١- خطبة البحر الزخار (ص ٢٧-٣٥). ٢- كتاب الملل والنحل (ص ٣٧-٦٩). كما قدم موعته بمقدمة ترجم فيها لابن المرتضى (ص٩-٢٣)، ثم قدم للقلائد بمقدمة أخرى (ص ٧٣-٨٠) تكلم فيها عن موقف ابن المرتضى من مسائل التوحيد والعدل بحسب ما جاء فى كتابه القلائد.

(٧) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، مقدمة المحقق (ص ٧١) .

(٨) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، (ص ٨١) .

ومن الملاحظات التى تسترعى الانتباه فى الكتاب:

أ- أنه يذكر رأى الفقهاء الأربعة فى المسائل الكلامية، ومصطلح (الأكثر) عنده يعنى هم: (العترة والفقهاء الأربعة: أبو حنيفة، الشافعى، مالك، ابن حنبل)[1]، وهو يستعمل هذا المصطلح بعد ذلك فى مواضع عديدة.

ب- ومن الملاحظات أيضا طريقته فى التعبير عن مذهبه الذى يختاره، فهو يورد القول الصحيح أولا ثم يورد أقوال المخالفين، ثم يعقب بدليل القول الصحيح. فالقول المذكور أولا هو مختاره دائما.

والملاحظ أنه إذا كان فى المسألة قول للأكثر كان هو اختياره، وقد صنع ذلك فى مسائل كثيرة[2].

وإذا كان المسألة فى الخلاف بين المعتزلة وغيرهم، فهو مع المعتزلة، فيذكر المعتزلة أولا ثم يردفهم بالمخالفين، ثم يعقب بدليل المعتزلة، ومثاله قوله: ((مسألة: المعتزلة: ويستحق صفاته لذاته لا لمعان. الكُلابية: بل عالم بعلم لا يوصف بقدم ولا حدوث إذ هو صفة. الأشعرية: بل لمعان قديمة قائمة بذاته، ليست إياه ولا بعضه ولا غيره. الكرامية: بل غيره. قلنا: قدمها يوجب مماثلتها...))[3].

وإذا كان فى المسألة خلاف بين مدرستى المعتزلة البصرية والبغدادية، كان هو مع البصرية كما وقع فى قوله: ((مسألة: البصرية: وكونه مدركا صفة زائدة على العالمية. البغدادية: بل هى العالمية بالمدركات. قلنا: قد يعلم ما لا يدرك...))[4].

وإذا كان فى المسألة خلاف بين المعتزلة البصريين كان مع أبى هاشم تارة، ومع أبى على تارة، ويعرف المختار عنده من القول الأول الذى يبدأ به.

ج- أنه يجعل الرافضة فى مقابل الأكثر الذين هم كما سبق العترة والفقهاء الأربعة السنيين، والرافضة عنده هم الإمامية كما نص على ذلك فى كتابه الملل والنحل[5].

وهكذا ينتهى الحال بالمذهب المعتزلى إلى النمط نفسه الذى آل إليه المذهب الأشعرى وفى نفس المراحل، بل ونفس الفترات الزمنية تقريبا. فهناك فى اليمن يضع ابن المرتضى متنه هذا التعليمى، وإلى المشرق سنجد متأخرى الأشعرية يضعون متون الكلامية المتأخرة، وباستخدام نفس الوسائل العلمية، ونفس الأسلوب المعقد تقريبا، وإن التزم ابن المرتضى بالأصول الخمسة المعتزلية، فسارت خطة كتابه عليها، بينما عند الأشعرية ستظهر خططهم تارة فى صورة طوالع، وأخرى فى صورة مواقف، وثالثة فى صورة مقاصد.

---

(1) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، (ص ٨٢) .
(2) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، (ص ٨٢ ، ٨٣) .
(3) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، (ص ٨٣) .
(4) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، (ص ٨٤) .
(5) ابن المرتضى المعتزلى، القلائد فى تصحيح العقائد ، (ص ٨٣) ، وكتابه الملل والنحل (ص ٤٧) .

٢: ٤- منهج التصنيف الكلامى عند الأشاعرة من أهل السنة(١):

سنحاول تحت هذه الترجمة دراسة ثلاثة مناهج من الخمسة التى يشتمل عليها هذا الباب هى:

٢- منهج التصنيف الكلامى عند الأشعرى. ٣- منهج التصنيف الكلامى عند أبى المعالى الجوينى.

٤- منهج التصنيف الكلامى عند الأشعرية عامة.

وهناك بعض الأمور التى لا بد من بحثها أولا، والتى ستساعد على مزيد من فهم مناهج التصنيف عند الأشعرية من حيث النشأة والتطور، وقد سبق تناول مثلها عند بحث مناهج التصنيف الكلامى عند المعتزلة، وستأتى أيضا عند حديثنا عن الماتريدية، أما هذه الأمور التى تعتبر كالمدخل بين يدى الحديث عن الأشعرية فهى:

أ- نشأة المذهب الأشعرى وأطواره ب- الخصائص العامة لمنهج الأشعرية الكلامى

ج- مدى أصالة الفكر الأشعرى د- نظرية المعرفة عند الأشعرية

أ- نشأة المذهب الأشعرى وأطواره:

أولا النشأة: فى ظروف حرجة من تاريخ الأمة - بين معتزلة تسلطوا على عقول كثير من مفكرى العلماء، وأصناف الملاحدة والقرامطة الذين توغلوا فى الفساد، وحشوية يتقولون فى الله ما لا يجوزه الشرع ولا العقل - غار الإمام الأشعرى على ما حل بالمسلمين، وقام لنصرة السنة وقمع البدعة، فسعى أولا للإصلاح بين الفريقين (المعتزلة والحشوية) بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل، وتفرق أصحابه فى البلاد ينشرون مذهب أهل السنة، وبعد وفاته بيسير استعاد المعتزلة بعض قو م فى عصر بنى بويه، لكن الإمام الباقلانى قام فى وجههم وقمعهم بحججه ودانت للسنة على الطريقة الأشعرية أهل البسيطة إلى أقصى بلاد إفريقية، وقد بعث الباقلانى جملة من أصحابه إلى البلاد نشروا المذهب بالبلاد جيلا بعد جيل وقبل السلطان العادل صلاح الدين الأيوبى ودولته بنحو قرنين، فقد كان المذهب الأشعرى منتشرا بالفعل بالبلاد الإسلامية المختلفة عندما قدم السلطان صلاح الدين مصر، وا امه بالتعصب له ليس بصحيح فقد كان جماعة من المقادسة

---

(١) وللاستزادة بخصوص الأشعرية كمذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة ونشأ م وأهم آرائهم وأعلامهم ومواقفهم الكلامية، راجع: - أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص ٢٩٠ – ٢٩٧) والذى وضح فيه مذهب أهل السنة الذى اتبعه هو وأصحابه من بعده. - الإمام عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق (ص ١٨٨ – ٢٢٣). - الإمام الشهرستانى، الملل والنحل، (١/٩٤ – ١٠٣). - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ١١٦ - ١١٨). - آدم ميتز، عصر النهضة فى الإسلام، (١/٣٥٠ - ٣٦٦). – الشيخ محمد زاهد الكوثرى، المقدمات (ص ٤٠ – ٥٤، ١٥٥، ١٦٢، ١٨٠ – ١٨١، ٢٤٦ – ٢٤٧، ٢٥٤). - أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٤٨٥ – ٧٤٨). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٤٦ – ٥٦، ١١٣ - ١٢٢). - د/ إبراهيم مدكور، (المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام)، والذى ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣٢٠ - ٣٢٣) وفيه إشارة مهمة إلى تطور المنهج الجدلى عند الأشاعرة. - أ/د محمود قاسم، فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة فى عقائد الملة)، فى مواضع كثيرة ومنتشرة بطول الدراسة حيث عرض لآرائهم فى كل مسألة تعرض لها بالبحث. - أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى. - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص ١٣٧ – ٣٧٠)، وقد تناول فيه انتشار المذهب السنى – فى صورته الأشعرية – فى المغرب العربى. - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص ٢٦٣ - ٣٤٧). - أ/د عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ٦٥ – ٨٠، ١٧١ - ١٨٩)، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، (ص ٣١ – ١٣٨). - أ/د محمد عابد الجابرى، مقدمة التحقيق الذى أشرف عليه لمناهج الأدلة لابن رشد، (ص ٢٤ – ٣٢). - أ/د يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص ٦٩ – ٩٩). - د/ عبد البارى محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة. - د/ جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها. - د/ إبراهيم التهامى، الأشعرية فى المغرب - دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها. - نوران الجزيرى، قراءة فى علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة. - د/ عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان، فكرة الزمان عند الأشاعرة. - أ/د محمد محمود أبو قحف، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياه، (ص ٧٨-٨٩). - د/ محمود محمد على، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة فى الفكر الأشعرى، وهى دراسة مهمة تناول - ضمنها - علاقة المنطق الأرسطى بالفكر الأشعرى، وأثره فيه. - أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٢٦٧-٣٢٨). ومن جهة أخرى فقد كان الأشعرى وأصحابه محل عناية لا بأس به فى مجال الدراسات الجامعية، فبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) هناك أكثر من سبعين رسالة تناولت الأشعرى أو الأشعرية من شتى وجوه البحث الكلامى، يضيق الموضع عن سردها جميعها، وبعضها طبع فيما تقدم ذكره.

الحنابلة فى عصره ممن ورثوا بعض آراء ابن كرام الذى كان بالقدس وترك أصحابا له متقشفين يتوارثون عقائده وطريقته فى التقشف إلى أن هاجروا إلى الشام لما احتل النصارى القدس، فكان السلطان صلاح الدين يرعى خاطرهم لكونهم مهاجرين زهادا ويتغاضى عن معتقدهم، ولم يكن يحمل الناس على المذهب الأشعرى كما ظُن بل كان الواعظ ابن نجية الحنبلى المشهور مقربا عنده رغم عدائه الظاهر للأشعرية، فيظهر أن انتشار المذهب الأشعرى فى البلاد بسلطان العلم... فالمالكية كافة، وثلاثة أرباع الشافعية، وثلث الحنفية، وقسم من الحنابلة على هذه الطريقة من الكلام من عهد الباقلانى، والثلثان من الحنفية على الطريقة الماتريدية، إلا من انحاز منهم إلى الاعتزال كبعض الشافعية، وبعض الحنابلة على مسلك السلف، وبعضهم انحاز إلى المعتزلة وغالبهم على تعاقب القرون حشوية على الطريقة السالمية والكرامية(١).

وبرى بعض المستشرقين أنه ((فى القرن الثالث الهجرى كان أهل السنة ينظرون إلى المعتزلة بعين الكراهية والاحتقار، ثم خرج الأشعرى حوالى آخر القرن الثالث على المعتزلة، بعد أن كان منهم، وبدأ يحاربهم بسلاحهم، وعلى هذا نشأ فى القرن الرابع الهجرى المذهب الكلامى الرسمى القائم على العلم والنظر العقلى، وكان مذهب الأشعرى مذهب توفيق، وذلك شأن كل مذهب رسمى، ولذلك سمى مذهبا أوسط، وقد حسب الأشعرى أن فى قدرته أن يوفق بين مذهب أهل السنة وبين العقل وأعلن فيما كتبه تمسكه بمذهب الحنابلة... وقد قُدر لمذهب الأشعرى ما يقدر عادة لغيره من المذاهب التى تميل إلى التوسط والتوفيق بين ما اختلف، فانحرف عنه أهم تلاميذه مائلين إلى رأى الخصوم العقليين، وأكبر ما نجد ذلك عند الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) فإنه أدخل فى علم العقائد مسألة الجزء الذى لا يتجزأ والخلاء وغير ذلك من الأشياء الغريبة عنه وفى غضون القرن الرابع الهجرى... لم يكن مذهب الأشعرى قد قوى فى ذلك العهد بحيث يعتبر خصما ويهاجم فإنه لم ينتشر فى العراق إلا منذ نحو سنة ٣٨٠ هـ، وعند ذلك بدأت تظهر آثار الاضطهاد له، وقد حاول الحنابلة أن يمنعوا الخطيب البغدادى (ت ٤٦٣ هـ) من دخول المسجد الجامع ببغداد، لأنه كان يذهب مذهب الأشعرى، وكان أكابر الأشاعرة فى ذلك العهد يضطهدون وينفون... ولم ينتشر مذهب الأشاعرة وهو المذهب الكلامى الجديد الذى قدر له أن يصير مذهب جمهور المسلمين إلا انتشارا بطيئا فى المملكة الإسلامية، ففى أقصى المشرق كان الماتريدية ينافسون الأشاعرة(٢)، وذلك على الرغم مما بين الفريقين من تشابه فى أصل المذهب، وكان لا بد للأشاعرة أيضا أن يدرأوا هجمات الحنابلة، وأن يقاوموا أيضا هجمات الكرامية... أما فى المغرب فقد انتشر مذهب الأشاعرة من بلد إلى آخر فقامت لهم سوق فى صقلية والقيروان والأندلس، ولم يكن مذهب الأشاعرة معروفا قط فى شمال أفريقية حتى حمله إليهم محمد بن تومرت حوالى سنة ٥٠٠ هـ...))(٣).

ويؤكد بعض الباحثين على أن الأشاعرة – ويمكن أن نلحق بهم أيضا الماتريدية - مدرسة موفقة، حاولت أن تقف موقفا وسطا بين النقل والعقل، وبين السلف والمعتزلة، ولأن نقطة الوسط ليس واضحة ولا محددة دائما، فقد يميل الموفق تارة إلى هذا وتارة إلى هذا، ولذلك فلن يرضى الجانبين، ولن يسلم من نقدهما، والمدرستان معا – الأشعرية والماتريدية – وليدتا ظروف اجتماعية، وفكرية واحدة، وجاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلو العقليين وعلى رأسهم المعتزلة، وغلو النقليين وفى مقدمتهم الحشوية والمجسمة، ولم تختلف هاتان المدرستان إلا فى بعض الفروع والتفاصيل، وقد فصل بينهما المكان فى البداية، حيث ظهرت الأشعرية بالعراق والشام ثم امتدت شرقا وغربا حيث يسود مذهب الشافعى والمالكى، أما الماتريدية فقد ظهرت فى سمرقند وما وراء النهر، ثم امتدت حيث يسود المذهب الحنفى، وأغلب الظن أن الخلاف الفقهى هو الذى عزز الخلاف الكلامى، لأن الخلاف بينهما ضيق، وهم جميعا يمثلون أهل السنة والجماعة، على أنه قد يبدو فى بعض المسائل أنهم أقرب إلى السلف من الأشاعرة وأكثر تمسكا بظواهر النصوص وأقل تأويلا منهم(٤).

---

(١) الكوثرى، مقدمة تبيين كذب المفترى (انظر: المقدمات ص ٤٦ - ٤٨) باختصار واسع.

(٢) يلاحظ أن الفخر الرازى فى مناظراته التى وقعت فى أواخر القرن السادس كان مع الماتريدية، فلم يعد هناك معتزلة يناظرهم، فمن ضمن ستة عشر مناظرة أوردها فى كتابه، نجد مع الماتريدية، وهى المناظرات (٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٤).

(٣) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية، (٣٥٩/١-٣٦٢) باختصار واسع، وتصرف يسير.

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٦/٢، ٥٨) بتصرف.

بينما يميل آخرون - ولعل هذا الرأى أقرب إلى الصواب - إلى أن دور هاتين المدرستين الأشعرية والماتريدية تمثل فى إثبات عقيدة السلف باستخدام أساليب المعقولات، ومن هنا فإن جماهير علماء الأمة اعتبروهما المعبرين بلسان المتكلمين عن عقيدة أهل السنة والجماعة، حيث استقر هذا المصطلح تماما عبر القرون الأخيرة. فالأشعرية - كما يقول الكوثرى - هم العدل الوسط بين المعتزلة والحشوية، لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة، ولا عن العقل كعادة الحشوية، ورثوا خير من تقدمهم، وهجروا باطل كل فرقة، حافظوا على ما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وملأوا العالم علما، ويوجد بينهم من ينتمى إلى التصوف من مناصرة بعض الأئمة من الصوفية للسنة على الطريقة الأشعرية منذ القرن الخامس، والماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وقلما يوجد بينهم متصوف[1].

((ولا نزاع فى أن النزعة السلفية كانت سائدة لدى أغلب الأشاعرة، دفعهم إليها غلو المعتزلة وانتشار الآراء الجامحة، ونعتقد أن محنة خلْق القرآن تعتبر حدا فاصلا بين الغلو والاعتدال فى الدراسات الكلامية، وهى التى مهدت لقيام الدعوة الأشعرية، وما الأشعرى إلا معبر عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه))، ولا أدل على هذا من أنه فى الوقت الذى ظهرت فيه دعوته بالبصرة نجد آخرين من علماء أهل السنة والجماعة يرددون الدعوة نفسها تقريبا، من أشهرهم: الإمام الطحاوى (ت ٣٢١ هـ) بمصر، والشيخ الماتريدى (ت ٣٣٣ هـ) بسمرقند، وكانت دعوة الجميع هى: الاستمساك بالكتاب والسنة، والأخذ بما قال به الصحابة والتابعون، وإن كان قد قدر لدعوة الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) أن تطغى على الكل وتنتشر شرقا وغربا[2]، وينضم إليها عشرات من أكابر العلماء مما أسهم فى تدعيم هذا المذهب الكلامى.

ثانيا: أطوار المذهب الأشعرى: من أهم هؤلاء الذين يعتبروا من ناصرى المذهب الأول فى القرن الرابع والخامس: الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) الذى يعد المؤسس الثانى للمذهب الأشعرى، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ)، والقشيرى (ت ٤٦٦ هـ)، وإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)، والغزالى (ت ٥٠٥ هـ) حيث كان أغلب عطائه العلمى فى القرن الخامس. ويمكن القول بأن ثمة تطور واضح للمذهب وبلورته تمت على يد ثلاثة من هؤلاء: الباقلانى، وإمام الحرمين، والغزالى[3].

وفى القرن السادس الهجرى يأتى على رأس من ناصروا المذهب الأشعرى: ابن تومرت[4] (ت ٥٢٤ هـ) تلميذ الغزالى – فيما قيل - ومؤسس دولة الموحدين، والذى نقل المذهب إلى المغرب وكان من أهم عوامل استقراره بالأندلس والمغرب العربى كله، وكان قبل ذلك قليل الانتشار فيه[5]، كما كان للوزير العالم نظام الملك (ت ٤٨٤ هـ) أثره الذى لا ينكر فى المشرق فى تدعيم أركان المذهب الأشعرى الكلامى والمذهب الشافعى الفقهى بما أنشأه من مدارس أوقفها لخدمتهما، وبما كانت له من عناية واهتمام بعلمائهما، وقد امتد هذا الاهتمام عبر الدولتين السلجوقية والأيوبية، واللتين كانت لهما سيادة واسعة فى المشرق العربى.

ونجد أيضا فى القرن السادس: الإمام الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ)، والفخر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) الذى قضى حياته كلها تقريبا فى السادس.

وما إن أهلّ القرن السابع الهجرى حتى صار المذهب الأشعرى هو المذهب الوحيد تقريبا والعقيدة الرسمية للدولة السنية فى العالم الإسلامى، ولا يزال المذهب الأشعرى يمثل عقيدة أهل السنة إلى اليوم. وفى القرن الثامن ظهر رجلان كان

---

(١) الكوثرى، مقدمة تبيين كذب المفترى، (انظر مقدمات الكوثرى ص ٥٠-٥١).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٦/٢ – ٤٧).

(٣) راجع بخصوص دور هؤلاء فى تطور المذهب الأشعرى: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣١٧-٤٥٨)، حيث عقد لكل منهم فصلا تكلم فيه عن تطور المذهب الأشعرى عنده.

(٤) انظر: بخصوص ابن تومرت، حياته وآراؤه ومذهبه الفلسفى والكلامى: أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص ٢٢٣ - ٢٧٤)، وخلص إلى أنه يغلب عليه المذهب الأشعرى، وإن خالفهم فى بعض المسائل تأثر فيها بالمعتزلة أو بالشيعة الإمامية.

(٥) للتوسع راجع: د/ إبراهيم التهامى، الأشعرية فى المغرب - دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها.

لهما شأ ما فى القرون الخمسة التالية، وهما الإيجى (ت ٧٥٥ هـ) صاحب المواقف، والسعد التفتازانى (ت ٧٩١ هـ) صاحب المقاصد، وعلى هذين الكتابين قامت الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى، وقد خلطت فيهما الفلسفة بالكلام خلطا تاما، وقد شرحا وعلق عليهما غير مرة. وفى القرن التاسع نجد السنوسى (ت ٨٩٥ هـ) الذى يعد أكبر ممثل للأشعرية فى شمال أفريقية بعد ابن تومرت[١]. وسيأتى الكلام بالتفصيل عن منهج التصنيف فى علم الكلام عند أغلب هؤلاء الأعلام[٢].

ب- الخصائص العامة لمنهج الأشعرية الكلامى:

يقوم المنهج الكلامى الأشعرى على نظرية محددة فى المعرفة تقدم محاولة للجمع بين النقل والعقل[٣]، وسيأتى الحديث عنها بالتفصيل، كما يشرح الشيخ أبو الحسن الأشعرى بنفسه منهجه الكلامى وذلك فى رسالته استحسان الخوض فى علم الكلام مؤكدا على أن موقفه هو السلف، فـ ((أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التى هى فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل، فأما الحوادث التى تحدث فى الأصول فى تعيين مسائل فينبغى لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شىء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات، فلو حدث فى أيام النبى صلى الله عليه وسلم الكلام فى خلق القرآن، وفى الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه، كما بين سائر ما حدث فى أيامه من تعيين المسائل، وتكلم فيها))[٤]. وهو فى ذلك ينتقد مذهب الحشوية الذين رفضوا الكلام فى أى مسألة لم يتكلم فيه النبى صلى الله عليه وسلم، وقد ألف هذه الرسالة (استحسان الخوض فى علم الكلام) لنقد منهجهم، وبيان المنهج الصحيح من وجهة نظره[٥]. كما أن الأشاعرة من جهة أخرى ينتقدون المغالاة فى النزعة العقلية[٦].

ووقفة الشيخ أبى الحسن الأشعرى الكلامية تعتمد على أصول واضحة ومحددة يتبلور من خلالها منهجه الكلامى، ومن هذه الأصول:

الأصل الأول: إعطاء الأولوية للنص المنقول قرآنا كان أم سنة.
الأصل الثانى: تفسير القرآن بالقرآن.
الأصل الثالث: تفسير القرآن بالحديث.
الأصل الرابع: الأخذ بالإجماع.
الأصل الخامس: أن القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة.
الأصل السادس: أن الله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها.
الأصل السابع: مراعاة مناسبة النزول.
الأصل الثامن: الخصوص والعموم[٧].

فالأشعرى يعول على الكتاب والسنة أولا، ويعتمد على المأثور اعتمادا كبيرا، يقول الإمام الأشعرى: ((قولنا الذى نقول به، وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه... قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون))[٨]، ولهذا درج الأشاعرة من حيث التصنيف على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما، سنة استنها الأشعرى من قبل، ويأخذ الأشاعرة - خاصة المتقدمين منهم - النصوص على ظاهرها عادة، ويتحرزون من التأويل، ولكنهم لا يرفضونه، لأن هناك نصوصا ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة،

(١) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٥٤/٢).
(٢) انظر هنا: (ص ٤٢٤-٤٦٨).
(٣) للتوسع بخصوص موقف الأشعرية من النقل والعقل وتطور هذا الموقف راجع: أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٢٣-١٢٧).
(٤) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٢-٢٣).
(٥) راجع تحليلا لنقد الأشعرى لمنهج الحشوية: أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص٧٦ - ٨١).
(٦) راجع: أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ٨١- ٨٥).
(٧) راجع: أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة (ص ١١١- ١٣٢).
(٨) أبو الحسن الأشعرى، الإبانة، (ص٢٠).

ولا بد من التأويل لإدراك المعنى المراد.

أما منهج الأشاعرة الكلامى بعد الشيخ أبى الحسن الأشعرى فيمكن إبرازه من خلال ما يلى:

١) لا يرفض الأشاعرة العقل، ولهذا يصدر الأشاعرة كتبهم الكلامية بفصل فى النظر وأحكامه، إلا أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة، فلم يغلبوه على النقل، ولم يفضلوه عليه، بل جعلوا الأولوية للنقل بوجه عام، والعقل خادم له، ولقد عرف الأشعرى كيف يفيد من المنهج العقلى فى نصرة الأمور النقلية وإثباتها.

٢) يتصف المذهب الأشعرى بالنـزعة التوفيقية بين العقل والنقل، والذى نجح فيها المذهب، وقدم من خلال هذه النـزعة العديدة من الحلول التوفيقية لبعض المشكلات الكلامية(١).

٣) الأشاعرة على مذهب السلف ولهذا فهم صفاتية، يثبتون صفات البارى تعالى كما وردت، ويفرقون بين الصفة والموصوف، ويرون أن نفى الصفة نفى للموصوف، كما أن نفى الفعل نفى للفاعل، ولهذا فهم يبطلون التعطيل فى مختلف صوره، خلافا للمعتزلة(٢).

٤) أبطل الأشاعرة التشبيه والتجسيم، وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أولوها.

٥) عنى الأشاعرة بالتوحيد والتنـزيه، أكثر مما عنوا بالتجريد.

٦) حكموا النصوص الدينية أولا، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها، ويغلبوه عليها. ((فما زال النص فى المذهب الأشعرى هو المقدم غالبا، ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعرى مهمة تهدف قبل كل شىء إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعا عقليا))(٣).

٧) كان لمنطق أرسطو شأن فى جدلهم ومنافشاتهم، كما سرت إليهم عدوى البحث الفلسفى(٤)، وقد جعل جمهور الأشاعرة - خاصة المتأخرين منهم - المنطق جزءا من تصنيفهم فى علم الكلام، وأطلقوا على هذا القسم أو الجانب من كتاباتهم المتعلق بالمنطق مبحث النظر أو الجدل أو مدارك العقول ونحو ذلك من الأسماء، يعرضون فيه المسائل المنطقية والمنهجية، وطرائق العلم، وأنواع الاستدلال ونظرية المعرفة، ونجد هذا عند متقدمى الأشاعرة مثل الشيخ أبى الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) والباقلانى (٤٠٣هـ)، ثم الجوينى (ت ٤٧٨ هـ)، فالغزالى (ت ٥٠٥ هـ)، ثم يبرز هذا الاتجاه بصورة أكبر عند المتأخرين مثل الفخر الرازى (ت ٦٠٦ هـ)، والآمدى (ت ٦٣١ هـ)، والبيضاوى (ت ٦٨٥ هـ)، والإيجى (ت ٧٥٦ هـ)، وغيرهم(٥).

٨) ومع كون الأشعرى وتلاميذه قد طبقوا المنهج الأرسطى بكثرة فى استدلالاتهم الكلامية، فإنهم جميعا رفضوا نظرية المادة والحركة الخالدتين عند أرسطو، واستعاروا منه قياسه، وبقدر ما قرروا اطراح الطبيعة والميتافيزيقيا الأرسطيين، فقد تشبثوا بمنطقه، وهم لم يثروا قواعد الخطابة والسفسطة، وباستثناء عدة ملاحظات هامشية فإنهم لم يكونوا مذهبا جدليا بمعنى الكلمة، واكتفوا بالجدل الأرسطى، وتوجد المصطلحات المنطقية فى مؤلفاتهم بكثرة، وقد أدمجوها فى لغتهم، وأكثروا من استخدام تعبيرات مثل الدور والتسلسل والإبطال والمعارضة، كما استخدموا أيضا قواعد المعارضة والنقض فى مختلف منافشاتهم.

٩) لقد كان ظهور الإمام الأشعرى فى المجال الكلامى مؤذنا بتطور هائل فى المنهج الكلامى الذى كانت تستخدمه المعتزلة، والذى كان يقوم على بعض الأقيسة والإلزامات، وعمدوا كثيرا إلى ضرب الأمثال واستخلاص الأحكام من المعانى

---

(١) انظر أمثلة لذلك فى مسألة الصفات وصفة الكلام والتحسين والتقبيح العقليين: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٥٠).

(٢) للتوسع بخصوص مشكلة الصفات وتاريخها وتطورها والمقارنة بين موقف المعتزلة والأشعرية، بالإضافة إلى المقارنة مع موقف الفكر الكلامى لغير المسلمين من هذه المشكلة أيضا: هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١٨٩/١-٣٣٣).

(٣) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ١٣٧).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٧/٢ – ٤٩، ٥٥، ٥٩).

(٥) اعتنى د/ محمود محمد على، فى دراسته الضافية (العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة فى الفكر الأشعرى) بتناول هذه القضية، والكلام المذكور فى المصدر نفسه (ص ٩-١٠) بتصرف.

المتضمنة فى النصوص، ثم أتى الإمام الأشعرى فجعل هذا المنهج الكلامى أكثر إحكاما، والتزاما بالنص الدينى، فمع تعديله للموقف المعتزلى من الدليل النقلى، فقد أصبح القياس الأرسطى هو الشكل المقبول للاستدلال، كما طور من المنهج الجدلى الكلامى ليصير أكثر نظاما ووضوحا، كما حاول الأشعرى عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلا من القياس وأن يستقصى كل الفروض الممكنة حول المشكلة.

١٠) ولم يفتقد المذهب الأشعرى بعده إلى عقول كبيرة تطور من منهجه الكلامى الذى افترضه مؤسسه، ويكون لها آراء واختيارات تخالف مؤسس المذهب سواء فى منهجه الكلامى أو فى مسائله، وقد أشار ابن خلدون[١]، وتابعه الدارسون من بعده إلى التطور الذى حدث فى المنهج الكلامى الأشعرى بحيث صار هناك طريقتان: طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، فقد طور الإمام الباقلانى طريقة الأشعرى الجدلية ومنهجه الكلامى وصار يعتمد على استخدام التقسيم الحاصر للشىء، ثم يثبت أحد الطرفين ببطلان الآخر، أو إبطاله بإثبات الآخر، ويقابل الإشكال بالإشكال، ويعارض نظرية الخصم بنظرية أخرى غير متناقضة فى ذاتها، ويلزمه إلزمات لا يستطيع التحول عنها، واستخدم قياس الغائب على الشاهد، كما استخدم الدليل النقلى والدليل اللغوى، وهو أول من قرر قاعدة بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. هو ما أطلق عليه طريقة المتقدمين من الأشاعرة.

١١) ثم جاء شيوخ المذهب الأشعرى، وتعاملوا مع المنهج الكلامى الذى تركه الباقلانى بالنقد والتطوير أيضا، ونقدوا قياس الغائب على الشاهد وتخلوا عنه، كما نقدوا قاعدة بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول وتخلوا عنها أيضا، ومالوا أكثر إلى الأساليب المنطقية، فيما أطلق عليه طريقة المتأخرين من الأشعرية، والتى بدأت جذورها مع الجوينى وتبلورت مع الغزالى لتستقر بعده عند الأشعرية المتأخرين[٢]. وإن كنا سنجد عند إمام الحرمين عودة النقل إلى مركزيته مرة أخرى عند دراسة منهجه فى التصنيف الكلامى فى كتابه النظامى.

١٢) ومن الخصائص المهمة للمنهج الكلامى الأشعرى وجود النزعة النقدية واضحة فى نتاجهم الكلامى، فلم يكن التيار النقدى الأشعرى وليد حملة الغزالى ونزعته النقدية، فقد سبقه إلى نقد خصوم أهل السنة كثير من الأشاعرة بداية من أبى الحسن الأشعرى نفسه مؤسس المذهب، والباقلانى، وإمام الحرمين، كما سنجد هذه النزعة النقدية واضحة بعد الغزالى عند الشهرستانى مثلا[٣].

١٣) ومن أهم الفروق بين متقدمى الأشعرية ومتأخريهم الموقف من الدليل السمعى، فالأشعرى يعلن تمسكه بالكتاب والسنة وبما روى عن الصحابة والتابعين، ورغم محاولته التوازن بين السمع والعقل فإنه غلب عليه السمع، لكن هذا الموقف السمعى شهد تراجعا عند الأشعرية شيئا فشيئا حتى يصل إلى مداه عند الرازى الذى قال بظنية الدليل السمعى، وبقينية الدليل العقلى، فى احتمالاته المشهورة التى رأى أن وجودها يمنع الدليل النقلى من اليقين وهى: (نقل اللغات - النحو والتصريف - عدم الاشتراك - عدم المجاز - عدم الإضمار - عدم النقل - عدم التقديم والتأخير - عدم التخصيص - عدم النسخ - عدم المعارض العقلى)، ونفى هذه الاحتمالات مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، والعقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع. وهكذا ينتهى الرازى إلى أن العقل أصل، والشرع فرع، لأن صحة السمع متوقفة على العقل، فلا يجوز الاستدلال على الأصل بالفرع، لأنه دور وهو نفس ما انتهى إليه المعتزلة[٤].

١٤) كما كان للآمدى نظراته الخاصة به فى المنهج الكلامى، حيث كان يميل من حيث صورة الفكر وصياغته إلى استخدام المنطق الصورى الأرسطى، مع نقد صارم للمناهج الكلامية التقليدية، دون أن يجره ذلك إلى تبنى الآراء الفلسفية

(١) ذكرنا كلام ابن خلدون فى هذا الموضوع بطوله، انظر هنا: (ص ٣٢٨، ٣٣٧).

(٢) هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (١/٨٦-٩٣). - د/ محمود محمد على، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة فى الفكر الأشعرى، (ص٥٠- ٥٩) باختصار وتصرف واسعين. - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠ - ٣٢٢).

(٣) راجع: أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى، (ص ٩- ١٠).

(٤) أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٤٢- ٤٣).

نفسها، بل يحتفظ دائما بموقفه النقدى المتحرر إزاءها، وقد يتخذ منها - كمتكلم - موقف الخصومة أحيانا كثيرة، وقد احتفظ الآمدى بروحه النقدية تلك وهو يناقش شيوخ المذهب الأشعرى نفسه فضلا عن خصومه[1].

١٥) وهكذا نرى أن الفكر الأشعرى قد انتهى فى تطوره من الناحية المنهجية إلى أن العقل أصل الشرع، ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته مما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعى، وإلا صار الأصل فرعا وهو دور متناقض، وأن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنى فى الغالب بحكم طبيعة اللغة، كما أن أحاديث الآحاد منقولة بطريق ظنى أيضا، ومن ثم فهى لا تقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية، فالتقوا فى ذلك مع المعتزلة تماما خاصة مدرسة أبى هاشم الجبائى[2].

ج- مدى أصالة الفكر الأشعرى:

اعتمد المستشرقون - فيما يحكى د/ غرابة - فى تصوير مذهب الأشعرى وفهمه على كتاب الإبانة وحده فقادهم ذلك إلى نتائج علمية أصبحت بحاجة إلى مناقشة فى ضوء النصوص الأخرى التى نشرت للأشعرى، فبناء على الإبانة وحدها زعموا أن الأشعرى لم يكن ناضج التفكير، ولا واضح المذهب، وعجبوا لتلك الشهرة التى واتته، مرجعين لها إلى شخصيته الروحية، كما جرهم ذلك إلى عقد المقارنات بينه وبين الأشاعرة من ناحية أخرى حكموا فيها بوجود هوة أو خلاف كبير بينه وبين أنصاره[3].

وبعد أن يقدم د/ غرابة وباختصار مذهب الشيخ الأشعرى الكلامى وفى صورة متكاملة ومن خلاله نصوصه نفسها وكتبه، يؤكد على أن منتقدى الأشعرى من المستشرقين لم يحسنوا قراءة مذهبه من ثم لم يصيبوا فى الحكم عليه[4].

ومن وجوه أصالة الأشعرى أنه يختلف فى مذهبه مع الفلسفة الأرسطية فى فكرتين رئيستين: قدم العالم، والبعث وحشر الأجساد، وهو يناقش فى عمق الاعتراضات التى أبداها الفلاسفة على القول بحدوث العالم، وبالبعث الجسمانى[5].

كما كان له موقفا كلاميا عميقا فى مشكلة الصفات وغيرها من القضايا الكلامية التى خلافه فيها مع المعتزلة ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام، ويجيب على الاعتراضات العقلية التى أبدوها على مذهب السلف فيها[6].

وفى ضوء ما سبق يمكن تقويم العديد من الانتقادات التى وجهت إلى الأشعرية خاصة المتأخرين منهم، وأهم هذه الانتقادات:

١- حاول الأشعرى التوفيق بين آراء متباعدة، لكنه لم ينجح نجاحا كبيرا فى ذلك.

٢- ابتعد الأشعرية عن المبدأ الأول الذى كانوا حريصين عليه وهو الاستشهاد بالنصوص الدينية.

٣- ونتيجة لذلك أصبح التفكير العقلى سجين حدود ضيقة صارمة، وصار البحث فى العقائد مجرد تكرار أو محاولة تفريع وتشعيب، إلى درجة يمكن القول معها بأن متأخرى الأشعرية كانوا سببا فى الجمود الفكرى لدى المسلمين طيلة العصور المتأخرة.

٤- أفرط الأشعرية المتأخرون فى استخدام الجدل والاستدلال والنظريات الفلسفية حتى أصبح التدليل على العقائد السهلة الواضحة غاية فى التعقيد[7].

ومع المضى قدما فى دراسة مناهج التصنيف الأشعرية سيظهر ضعف بعض هذه الانتقادات، وأ ا سقطت فى التعميم.

---

(١) أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٠٧)، وقد اعتنى فى الصفحات التالية بالكلام تفصيلا على ملامح منهج الآمدى (ص١٠٩-١٧٠).

(٢) أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٢٧)، وانظر نقد هذا التطور فى موقف الأشعرية المتأخرين من الدليل السمعى: المصدر السابق نفسه، (ص ١٣١- ١٤١)، حيث وضح أسسه التى قام عليها، وتناولها بالنقد العلمى، وهى (ظنية الدلالة - ظنية الثبوت - العقل أساس الشرع - تقديم العقل على النقل عند التعارض).

(٣) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ١٣١).

(٤) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، حيث تناول مذهبه الكلامى (ص ٨٦-١٣٠)، ثم تناول بالنقد آراء المستشرقين (ص ١٣١- ١٣٤).

(٥) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ١٣٩-١٤٧).

(٦) راجع للتوسع بخصوصها: أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ١٤٨-١٨٣).

(٧)أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٢-١٤) باختصار.

د- نظرية المعرفة عند الأشعرية:

الأشعرى والأشاعرة بعامة يرون أن النظر فى معرفة الله واجب شرعاً(1)، فهذه أول مسألة يبنو ا على نظرية المعرفة عندهم، وهم فى ذلك يختلفون عن المعتزلة الذين يرون أن معرفة الله تجب بالعقل. وتبنى نظرية المعرفة عند الشيخ الأشعرى على الجمع بين النقل والعقل، والتحديد الدقيق ال كل منهما، فيقول رحمه الله: ((وكل ما ذكرناه من الآى أو لم نذكره أصل وحجة لنا فى الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألة معينة فى الكتاب والسنة، لأن ما حدث فى تعيينه من المسائل العقليات فى أيام النبى صلى الله عليه وسلم وآله والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه))(2).

ثم يتابع كلامه ((والجواب الثالث أن هذه المسائل التى سألوا عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجهل منها شيئا مفصلا، غير أ ا لم تحدث فى أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة فى القرآن والسنة، وما حدث من شىء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه، وناظروا فيه، وجادلوا، وحاجوا... مما قد حدثت فى أيامهم ولم يجئ فى كل واحدة منها نص عن النبى صلى الله عليه وسلم لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقى الخلاف إلى الآن، وهذه المسائل وإن لم يكن فى كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإ م ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم، فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التى هى فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل، فأما الحوادث التى تحدث فى الأصول فى تعيين مسائل فينبغى لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شىء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات، فلو حدث فى أيام النبى صلى الله عليه وسلم الكلام فى خلق القرآن، وفى الجزء والطفرة ذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه، كما بين سائر ما حدث فى أيامه من تعيين المسائل، وتكلم فيها))(3).

إذن فالنقل والعقل والحس مصادر المعرفة عند الأشعرى، والنقل مصدر للمعرفة فيما طريقه السمع من مسائل الشرع، والعقل والحس مصدر المعرفة فيما هو من مسائل العقليات والحسيات ((يرد كل شىء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات))، كما فى النص السابق. أما عن علاقة النقل بالعقل فى المذهب الأشعرى: ((فما زال النص فى المذهب الأشعرى هو المقدم غالبا، ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعرى مهمة دف قبل كل شىء إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعا عقليا))(4). ويبدأ كثير من الأشعرية مصنفا م بعرض نظريتهم فى المعرفة، فيتكلمون عن العلم وحقيقته، وأقسامه من ضرورى وكسبى وقديم ومحدث، وأن النظر فى الدين واجب، لأنه يؤدى إلى معرفة الواجب، وأن النظر الصحيح يحصل به العلم وإن كان لا يوجبه(5).

2- منهج التصنيف الكلامى عند الأشعرى (ت 324 هـ)(6):

يقول تاج الدين ابن السبكى: ((اعلم أن أبا الحسن الأشعرى لم يبدع رأيا، ولم ينشئ مذهبا، وإنما هو مقرر لمذاهب

(1) د/ بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص 28).
(2) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص 22).
(3) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص 22-23).
(4) أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص 137).
(5) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص 377).
(6)وللاستزادة بخصوص الشيخ أبى الحسن الأشعرى، حياته، ومنهجه الكلامى وآراؤه راجع: - أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، (ص 290 – 297) والذى وضح فيه مذهب أهل السنة، وختم ذلك بقوله: ((وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب)). - ابن عساكر، تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، (ص 33 – 139). - ابن درباس، رسالة فى الذب عن الأشعرى. – الشيخ الكوثرى، المقدمات، (ص 46 – 54، 155، 178 - 180، 246، 247 – 466). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص 487 – 568). - أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة عن أصول الديانة، (1/5-192)، ولعلها من أفضل ما كتب المعاصرون عنه. - حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى. - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص 163 - 313). د/ إبراهيم مدكور، (المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام)، والذى ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص 318 - 320)، والتى ضمنها تحليلا مهما لمنهج الأشعرى الجدلى.

السلف، مناضل عما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقا وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه))[1].

كما تلقى أبو الحسن الأشعرى مذهب السلف بطريقة النقل على شيوخه، فكان من شيوخه فيه الإمام الحافظ الساجى (ت ٣٠٧ هـ)، وفى ذلك يقول التاج ابن السبكى أيضا: ((زكريا بن يحيى... أبو يحيى الساجى البصرى الحافظ كان من الثقات الأئمة، أخذ عن المزنى والربيع، روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعرى قال شيخنا الذهبى: أخذ عنه مذهب أهل الحديث))[2].

ويؤكد على ذلك كثير من الباحثين المعاصرين، فيذكر الدكتور أبو ريان أن الموقف الكلامى السلفى وإن كان قد بدأ مبكرا قبل الأشعرى، ولا سيما عند ابن كُلاب، وعند بعض متصوفة أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ)، والجنيد (ت ٢٩٧ هـ) حيث ناقشوا مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين، إلا أنه يعزى للأشعرى أكبر الفضل فى صياغة علم الكلام السنى فى شكل العلم المنظم[3].

ويرى بعض الباحثين أن الأشعرى أراد أن يسلك طريقة يوفق فيها بين المعتزلة وأصحاب الحديث، فاهتدى إلى مسلكه الجديد الذى يتمشى مع منهج الاعتزال فى النظر العقلى، وفى الوقت نفسه يعتمد على القرآن والسنة رافعا السمع على العقل[4]، على أن علماء آخرين يرون أن آراء الأشعرى لا تخلو من بعض ما يؤخذ كنوع ابتعاد عن العقل مرة، وعن النقل أخرى فى حسبان الناظر فى كلامه فى مسائل نظرية معدودة بسبب طول الجدال مع المعتزلة والحشوية[5]، على أن الإمام الأشعرى قد استطاع هو ومدرسته استخدام منطق الفلاسفة وعلومهم فى الدفاع عن السنة وتأييدها[6].

وقد بدأ الأشعرى بكتبه فى الرد على المعتزلة، وطريقته فى نصرة العقائد الإيمانية على مذهب السلف بالأدلة العقلية عهدا جديدا تزلزل فيه سلطان الاعتزال، وقد حارب الأشعرى المعتزلة بمثل سلاحهم من أساليب النظر العقلى[7]، وكان أهل السنة من قبل الأشعرى لا يعتمدون – فى الأغلب الأعم - إلا على النقل فى أمور الاعتقاد، على حين أخذت الفلسفة توجه أهل الفرق إلى الاعتماد على العقل، فلما أخذ الأشعرى فى مناضلة المبتدعة بالعقل حفاظا على السنة جاء أنصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعا لإثارة الشبه حولها، ووضعوا المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك، وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد فى وجوب الإيمان ا، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذه الطريقة هى المسماة بطريقة المتقدمين، ورأسها القاضى أبو بكر الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ)، وإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) من بعده، ولم يكن المنطق يومئذ منتشرا فى الملة لاعتباره جزءا من أجزاء الفلسفة يجرى حكمها عليه، ويتحرج منه كما يتحرج منها. ثم مارس أتباع الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، وقرروا أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذى يمكن أن يثبت بدليل آخر، فصارت هذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى، وسميت طريقة المتأخرين. وأول من كتب فى الكلام على هذا المنحى الغزالى، وتبعه الفخر الرازى، وبعد ذلك توغل المتكلمون فى مخالطة كتب الفلسفة، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوى (ت ٦٨٥ هـ) فى الطوالع، والإيجى فى المواقف.

وأما بخصوص منهج التصنيف الكلامى عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى، فيمكن تقسيم الملاحظات حوله إلى قسمين

---

(١) تاج الدين ابن السبكى، طبقات الشافعية، (٣٦٥/٣).

(٢) التاج ابن السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، (٢٩٩/٣ - ٣٠١).

(٣) أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٩١ – ٢٩٢) بتصرف.

(٤) أ/د عبد القادر محمود، دراسات فى الفلسفة، (ص ٣٤).

(٥) ذكر ذلك الشيخ الكوثرى، فى مقدمة تبيين كذب المفترى (انظر: مقدمات الكوثرى، ص ٥١)، ونقله عنه أ/د عبد القادر محمود فى كتابه دراسات فى الفلسفة، مقرا (ص ٣٨).

(٦) أ/د عبد القادر محمود، دراسات فى الفلسفة، (ص ٣٨).

(٧) الشيخ مصطفى بعد الرازق، تمهيد (ص ٢٨٩ – ٢٩٠) باختصار وتصرف.

أولهما: الملاحظات التى يمكن استخلاصها من الجهود التى بذلها الدارسون للشيخ أبى الحسن، والتى يمكن أن تساعدنا على ما نحن بصدده، والقسم الثانى الملاحظات التى يمكن استخلاصها من مصنفات الشيخ أبى الحسن نفسه:

القسم الأول: من الملاحظات التى يمكن استخلاصها من جهود الدارسين للشيخ أبى الحسن ما يلى:

١- إن العديد من الدراسات التى تناولت الأشعرى سيرة ومذهبا قد أسقطت من حسبانها قيمة إبراز العناصر الإسلامية التى تدخلت فى تكوينه، ونشأته الأولى، وغضت النظر عن بعض حقائق إيمانية عند تحوله عن الاعتزال، كما أغفلت حقيقة منهجه الكلامى وما يمكن أن يكون قد نسب إليه من رسائل بعد تحوله عن الاعتزال، الأمر الذى كان له أثره فى تبين الأبعاد الحقيقية لمذهبه، خاصة وأنه حدث أن ألقيت الأضواء أولا على ثقافته المعتزلية، الأمر الذى جعل الدارسين يعتبرونه صاحب موقف وسط بين الاعتزال والسنة[1].

٢- إن الملاحظة الأساسية فى منهج تصنيف الأشعرى الكلامى أنه ((نصر السنة بحجج العقول))، وأنه – على ما يذكر ابن عساكر - بخصوص الصفات الإلهية لم يعطل ولم يشبه، وابتغى بين ذلك قواما، وأثبت لله تعالى – كما هو مذهب السلف – ما أثبته سبحانه لنفسه من الأسماء والصفات، ونفى عنه ما لا يليق بجلاله من شبه خلقه[2]، وهذا ما أكد عليه أيضا البيهقى أن الأشعرى لم يحدث فى دين الله حدثا، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة فنصرها بزيادة شرح وتبيين وأن ما قالوا فى الأصول وجاء به الشرع صحيح فى العقول[3]، وإلى المعنى نفسه ذهب أبو عبد الله المايرقى الفقيه المالكى أنه إنما نسب من تعلق بمذهب أهل السنة من سائر المذاهب (يعنى الفقهية) إلى الأشعرى لكثرة تواليفه وكثرة قراءة الناس لها، ولم يكن هو أول متكلم بلسان أهل السنة، وإنما جرى على سنن غيره، وعلى نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقاله اخترعها، ولا مذهبا انفرد به، وليس له فى المذهب أكثر من بسطه وشرحه[4].

٣- يؤكد ابن عساكر على أهمية مصنفات الأشعرى، وعلى حسن تلقى أهل العلم لها فيقول: ((وتصانيفه بين أهل العلم مشهورة معروفة، وبالإجادة والإصابة للتحقيق عند المحققين موصوفة))، أما ما ذكره أبو محمد الحسن بن محمد العسكرى من متقدمى الأشعرية – على ما أخرجه عن ابن عساكر - من أن الأشعرى ((صاحب نظر فى المجالس وذا إقدام على الخصوم ولم يكن من أهل التصنيف، وكان إذا أخذ القلم يكتب ربما ينقطع، وربما يأتى بكلام غير مرضى، وكان أبو على الجبائى صاحب تصنيف وقلم إذا صنف... وإذا حضر المجالس ونظر لم يكن بمرض))، فأجاب عنه ابن عساكر بأن ما ذكره عن الأشعرى ((من رداءة التصنيف وجمود خاطره عند الأخذ فى التأليف فإنما أريد بذلك حالته فى الابتداء، لا بعد ما من الله عليه به من الاهتداء، فإن تصانيفه مستحسنة، مهذبة، وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة))، فقد جمع فى منتهاه بين جودة التصنيف والبراعة فى المناظرة حتى كان المعتزلة ينقطعون بين يديه، ويفرون منه[5]. ونرى أن دراسة منهج التصنيف عند الأشعرى سيساعدنا على معرفة مدى صحة هذا الرأى أو ذاك بخصوص جودة أو رداءة تصنيفاته[6].

٤- إن طول المقام على مذهب المعتزلة يقضى بعلو الرتبة فى معرفة الأصول، والخبرة بعوار هذا المذهب وشبه أهله، والقدرة على كشف تمويهاتهم[7].

---

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٧).

(٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ٣٤).

(٣) البيهقى، الرسالة الأشعرية، منشورة باختصار ضمن تبيين كذب المفترى، (ص ٨٨).

(٤) نقله عنه: ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ٩٨).

(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ٣٥، ٧٩ - ٨١) بتصرف واختصار.

(٦) ذهب أ/د بدوى إلى أن حكم حسن العسكرى بخصوص تقويم تصنيف الأشعرى صائب تمام، وأن ابن عساكر دافع دفاعا شاملا ودون تمييز عن الأشعرى. كما تلقف بعض المستشرقين الدارسين للأشعرى كلام العسكرى هذا وبنوا عليه بعض النتائج أثناء دراستهم لمصنفاته، خاصة مقالات الإسلاميين، ووافقهم على شىء منها أ/د بدوى، والذى لم يخل كلامه عن مدى إحكام الأشعرى للتصنيف من تناقض سنتعرض له عند الكلام على كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، راجع: أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٢٥ – ٥٢٦، ٥٣٤)، أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٤٨ - ٤٩).

(٧) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ٨١).

٥- إن المقارنة الحقيقية المبنية على أساس تبين أصول وقفة المتكلم من النصوص الخاصة بالمسائل الكلاميـة المشـارة يتضح منها أن الأشعرى لا يحيد عن وقفته الكلامية سواء فى الإبانة أو اللمع، حيث نجد تقريبا نفس الأدلة، بنفس الترتيب، وإن كانت الإبانة أكثر تفرعا وتشعبا، ومن هنا يسقط كلام بعض المستشرقين الذين رأوا أن الإبانة كتاب تقليـدى ألفـه فحسب لمصالحة الحنابلة، بينما تخلص فى اللمع من هذا الاتجاه، إلى غير ذلك من الآراء التى تـرى أن اللمـع ارتـداد إلى الاعتزال، أو الإبانة مرحلة غير ناضجة لموقف صاحبها الذى رجع لتوه عن اعتزاله، وكل هذه الآراء لم تتبين المنهج الكلامى الموحد الذى انتهجه الأشعرى فى كتبه بعد الرجوع عن الاعتزال [١].

٦- ترى الدكتورة فوقية حسين محقة أن الأشعرى له موقف واحد فقط من العقائد بعد خروجه عن الاعتزال، وهو أنه يتبع أصول السلف الصالح فى تناوله للنصوص المنـزلة، مستبعدة بذلك – محقة أيضا – مختلف الفروض الخاصة بأنـه كان صاحب موقف وسط بين المعتزلة والسلف، أو أنه تخلص تدريجيا من الاعتزال، أو أنه أخذ بأصول السلف ثم رجع إلى الاعتزال، فكل هذه افتراضات لا تقوم على أساس واضح لفهم المقصود بالموقف من العقائد أو المنهج، كما أنها تبعد عـن التعبير عن حقيقة ما كان عليه الإمام الأشعرى، فدراسة مصنفات الأشعرى لا بد أن تقوم على أساس فهم موقفه ومنهجـه من العقائد، وعلى تقدير جميع العناصر الإسلامية التى تدخلت فى تكوينه[٢].

٧- إن القول الشائع بأن الأشعرى صاحب موقف وسط بين السلف والمعتزلة هو قول غير صحيح من أساسـه، إذ لو فهم حقيقة موقف كل منهما وأن كل منهما على طرف النقيض من الآخر تيقنا أنه لا يصح التوفيق بينهما بحيث ينتـهى إلى موقف وسط بينهما، لأن الاختلاف بين الوقفتين جذرى، ويكمن فى منطلق الوقفة نفسها، فمنطلق الوقفـة الكلاميـة السلفية: النقل، ومنطلق الوقفة الكلامية المعتزلية: العقل، فالمسألة عبارة عن علاقة (إما هذا أو ذاك) لا تسمح بطرف ثالث بينهما، ولا بد لتبين موقف الأشعرى من الوقوف على حقيقة كل من الوقفتين[٣]:

الوقفة الكلامية السلفية تتلخص فى: ١- إعطاء الصدارة للنص المنـزل، وتلقيه بدون أى أنسقة فكرية مسبقة تخرج النص عن حقيقته، وإنما ترك النص يكشف عن مضمونه من واقع الفهم اللغوى للألفـاظ (العربيـة كموقـف كلامـى) وبالاستعانة بالنصوص الأخرى المنـزلة، ومن هنا كانت وقفة السلف فى مواجهة الفرق وأصحاب البدع من أجل التنبيـه على التأويل الصحيح للنصوص المنـزلة والقضاء على التأويل الفاسد لها. والتأويل الصحيح يقتضى وضع النص المنـزل قرآنا أو سنة فى المقدمة، وتبين معانيه طبقا لأصول التفسير الصحيحة، بالبدء بتفسير القرآن بالقرآن، وتفـسيره بالـسنة، ومراعاة أصول اللغة (العربية كموقف كلامى)، والخصوص والعموم ومناسبات النـزول وغير ذلك من أصول التفـسير. ٢- جواز إعمال الفكر والرد بما يؤدى إلى إفحام الخصم، وكشف أغاليطه. ٣- لا يعنى السلف بذم الكلام: الدفاع عـن العقائد إذا اقتضى الأمر ذلك بالحجج والبراهين النقلية والتفسير الصحيح لها، وإنما يعنون بالكلام المذموم الأغاليط وتأويـل القرآن على غير وجهه. ولهذا صنف أئمة السلف فى الدفاع عن العقيدة كالإمام أحمد والبخارى وغيرهم كثيرين. بينما تقوم الوقفة المعتزلية على ذهنيات لا تنطلق من أى نص منـزل، بل من أنساق فكرية مسبقة[٤].

وفى ضوء ما سبق يمكن البحث عن حقيقة وقفة الأشعرى، والتى يظهر فيها بوضوح إعطاء الأولوية للأدلة النقليـة، وذلك يتضح مثلا فى جميع المسائل التى طرقها فى الإبانة أو اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، حيث نرى فيهما أن النص المنـزل وما يؤدى إليه من معنى هو الذى له مكان الصدارة فى كل ما يصدر عنه الأشعرى، والمقصود بإعطـاء الأولويـة للنص ليس مجرد تقديمه فى العرض، ولكن إعطاء النص قياد الفكرة، وليس مجرد توكيد فكرة مسبقة كما يفعلـه الجهميـة والمعتزلة وغيرهم من الفرقة. كما يظهر بوضوح ومن خلال استعراض مصنفات الأشعرى التزامه بأصول السلف فى تفسير

---

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٧٧، ٨٠) بتصرف واختصار.
(٢) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩١ - ٩٢) بتصرف.
(٣) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩٣)، وقد تناولت كل من الوقفتين السلفية والمعتزلية بالتفصيل (ص ٩٣ – ١١٠).
(٤) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩٤، ٩٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧).

القرآن، بتفسير القرآن بالقرآن وبالسنة، والأخذ بالإجماع، وإبقاء القرآن على ظاهره وإلا نـزيله عنه إلا لحجة، ومراعـاة أصول اللغة ومناسبات النـزول... إلخ، ونصوص متكاثرة فى ذلك [١].

٨- وما سبق يؤكد على أن الأشعرى - كالإمام أحمد بن حنبل – التزم بوقفة السلف، وبأصول هذه الوقفة، وأثبتها وطبقها والتزمها، ولم يكن أبدا صاحب وقفة وسط بين السلف والمعتزلة الذين يتعذر بحق الجمع بين وقفتيهما.

٩- يعتبر منهج الأشعرى الكلامى نقطة تحول فى علم الكلام، حيث استبدل الجدل الخطابى الذى اتبعـه المعتزلـة، بنوع آخر من الجدل العلمى المنظم، مما أدى إلى تحول جذرى – من الناحية النظرية والمنهجية – فى الدراسـات الكلاميـة الإسلامية، ومع تميز الأشعرى بموهبة جدلية فائقة مثله مثل المعتزلة الأوائل، فقد أضاف إلى ذلك طريقة فنية لم يعرفها هؤلاء، ويظهر فيها أثر المنهج الأرسطى واضحا، حيث أصبح القياس لدى الأشعرى هو الصيغة المألوفة فى البرهنة[٢].

١٠- يناقش الأشعرى فى الإبانة آراء خصومه من المعتزلة بالكثير من النظام والوضوح، وهو يعرضها أولا باختصار، ثم يعرج بعد ذلك إلى دحضها، ويستعرض كل وجوه المسألة الواحدة، مقدما حول كل نقطة البراهين المـضادة، وينتـهى بالاختيار بين الإيجاب والنفى، إما حسب النص، أو تبعا لتفرقة جديدة، ويحاول عن طريق التقسيم والتصنيف أن يقيم شكلا من القياس، وقد أتاحت له صيغة (فإن قال... قلت) أن يستقصى كل الفروض الممكنة حول المشكلة التى يتناولها، كما أنـه يتبنى طريقة (تعدد الأدلة)، فمثلا عندما يستدل على إمكانية رؤية الله تعالى فى الدار الآخرة يسوق حوالى عشرة أدلة، كمـا يدحض الأشعرى الجدلى الحاذق خصومهم بأدلتهم نفسها، وهو ما يسمى بـ (الإلزام)، وإلى جانب هذا يـبرع فى تحليـل الألفاظ، ويتبع نفس المنهج الذى طبقه أرسطو فى دراساته عن المترادفات والجناس[٣].

١١- وظيفة علم الكلام عند الأشعرى هى الرد على الخصوم، ويعبر الأشعرى عن هذا الموقف الكلامى لما قيل لـه فى أحد المناظرات وكانت طريقته ألا يبدأ هو بالسؤال: ((كيف لم تسأل ويسأل غيرك))، فأجاب بقوله: ((إنا لا نكلم هؤلاء – يعنى الخصوم – ابتداء، ولكن إذا خاضوا فى ذكر ما لا يجوز فى دين الله رددنا عليهم بحكم ما فرض الله سبحانه وتعـالى علينا من الرد على مخالفى الحق))، وقد أكد هذه الوظيفة فى واقعة أخرى رويت عنه رفض فيها أن يوجه هـو الأسـئلة إلى الخصوم وقال: ((السؤال منهم بدعة... وإنما هم يسألون عن منكرهم فيلزمنى رد باطلهم إلزاما))، فالأشعرى – كما يقول ابن عساكر – سمى مناظرة المعتزلة بدعة وكرهها لأن السلف كانوا يرون مكالمة أهل البدع ومناظرتهم خطأ وسفها... فلما ظهرت فيما بعد أقوال أهل البدع واشتهرت وعظمت البلوى بفتنتهم على أهل السنة وانتشرت انتـدب للـرد علـيهم ومناظرتهم أئمة أهل السنة لما خافوا على العوام من الابتداع والفتنة[٤]، إذن فالإمام الأشعرى لم يكن يخوض فى الكلام ابتداء، ولكن للرد على من يدعى ما لا يجوز فى دين الله، وذلك بحكم ما فرض الله على المؤمنين من الرد على مخالفى الحق[٥].

١٢- الاعتماد على الأدلة النقلية وطريقة القرآن الكريم فى صياغة بعض وجوه الاستدلال العقلى من الدليل النقلى، بحيث يكون الدليل النقلى هو المرجعية والخلفية الأساسية الحاكمة للدليل العقلى، وإن جاء التصريح بالدليل النقلى تاليـا – كما هى عادة الأشعرى دائما – للبرهان العقلى. وأعتقد أن هذا هو لب مذهب الأشعرى وموقفه الكلامى[٦]، وهنا يفترق

---

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ١١١، ١١٩، ١٢١ - ١٣٣)، حيث ذكرت أمثلة كثيرة على التزام الأشعرى الواضـح بالأصول السلفية.

(٢) د/ إبراهيم مدكور، المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، بحث بالفرنسية ترجمه أ/د حامد طاهر، ضمن كتابه: منهج البحث بين التنظير والتطبيق، (ص ٣١٨) باختصار.

(٣) د/ إبراهيم مدكور، المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، (ص ٣١٩-٣٢٠) باختصار.

(٤) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ٨٣ - ٨٥).

(٥) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٣٥).

(٦) وجه أ/د بدوى نظر البحث إلى هذه الملاحظة عند نقده لبراهين الأشعرى على وجود الله تعالى، وتعجبه من كون الأشعرى كان بمعزل تماما عـن الحركـة الفلسفية الإسلامية، وأنه لا يظهر فى كلامه عن وجود الصانع وصفاته أى تأثير للفلاسفة الإسلاميين أو اليونانيين. وأنه من الواضح أن الأشعرى فى برهانـه إنما اعتمد على الآيات القرآنية {ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين} الآيات ١٢ – ١٤ من سورة المؤمنون. ثم أكـد أ/د بدوى فى عرض لمبحث صفات الله عند الأشعرى على أن عادته دائما أن يتلو البرهان العقلى بالأدلة السمعية. راجع: مـذاهب الإسـلاميين (ص ٥٣٤ – ٥٣٧). ويمكننا من خلال هذه الملاحظات الدقيقة التى قدمها أ/د بدوى استخلاص ما اقترحناه باعتباره لب وأساس لموقف الأشعرى الكلامى.

الموقف الكلامى الأشعرى عن الموقف الفلسفى، حيث نجد بعض البراهين العقلية تعتمد على مفاهيم دينية مما يجعل هذه البراهين نقلية فى أصلها، وإن كانت عقلية فى شكلها[1].

١٣- البرهان السلبى أحد البراهين التى استخدمها الأشعرى فى منهجه الكلامى، ومن أمثلة ذلك أدلته العقلية على جواز رؤية البارى تعالى، والتى تدور حول أنه لا مانع عقلا يمنع من إمكان رؤية الله بالأبصار، لأن هذا الإمكان لا يقتضى إثبات أن الله حادث، أو أنه يحدث معنى فيه، أو تشبيهه أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته... إلخ وما دام الأمر كذلك فلا مانع من جواز الرؤية[2].

١٤- ((اشهد على أنى لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات))، هكذا قال الشيخ أبى الحسن لتلميذه وصاحبه أبى على السرخسى لما قرب حضور أجله، فيما أسنده عنه ابن عساكر[3]، مما يؤكد على قاعدة أساسية فى منهجه الكلامى وهو عدم تكفير أحد من أهل القبلة، وأن تناول المقالات الكلامية بالنقد مهما أفضى بنا من نتائج إلى كون هذا القول أو ذلك كفر، فلا ينبغى أن يتجاوز بنا إلى تكفير القائلين بأعيانهم وأشخاصهم، والأشعرى فى ذلك متفق مع القاعدة المستقرة عند أهل السنة فى قضية التكفير.

١٥- يمتاز كلام الشيخ أبى الحسن بالوضوح والبيان وسهولة الألفاظ مع الفصاحة، وفى ذلك يقول ابن عساكر بعد أن أورد مقدمة الإبانة بتمامها: ((فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الإمام العالم الذى شرحه وبينه، وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأحسنه))[4].

١٦- لا يلجأ الأشعرى إلى مقارعة الحجاج إلا إذا كان يواجه خصوما، بينما يبتعد تماما عن هذا إذا كان يجيب بعض السائلين عن استفساراتهم، فيأتى تناوله للمسائل بأسلوب يبعد عن عنف الحجاج، وذلك نجده فى كتابه (رسالة إلى أهل الثغر)، حيث لا معتزلة يرد عليهم، والسائلون هم أحوج ما يكون إلى تقرير مذهب السلف، فالأشعرى فى هذه الرسالة مدرك لما ينبغى الحديث عنه مما يلائم ظروف أهل الثغر الفكرية[5].

هذه هى أهم الملاحظات التى أمكن استخلاصها مما وقفنا عليه من كلام الدارسين لأبى الحسن الأشعرى، والتى رأينا أنها تخدم مجال بحثنا هذا حول منهج التصنيف الكلامى عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى.

القسم الثانى: الملاحظات التى تقدمها مصنفات الأشعرى نفسها حول منهجه فى التصنيف الكلامى:

والتى يمكن تناولها من خلال نظرتين، نظرة تحليلية خارجية لمصنفاته، ونظرة أخرى تحليلية داخلية لبعض هذه المصنفات التى أمكن الاطلاع عليها:

أ- منهج التصنيف الكلامى عند أبى الحسن الأشعرى – نظرة تحليلية خارجية:

أورد ابن فورك قائمة مهمة لمصنفات الشيخ أبى الحسن الأشعرى نقلا عن الشيخ أبى الحسن نفسه، تشمل هذه ما صنفه إلى سنة (٣٢٠ هـ) حيث حكاها الشيخ أبو الحسن فى كتابه الذى سماه العمد، ومن الواضح أن هذا التاريخ الذى حدده ابن فورك وابن عساكر هو تاريخ تأليف رسالة العمد هذه[6]، فيصير ما ذكره فيها هو ما ألفه من سنة (٣٠٠ هـ)

---

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٧٧).

(٢) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٤٥٩ - ٥٥١). وانظر أدلته بالتفصيل فى: اللمع (ص ٦١ – ٦٨).

(٣) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ١١٩).

(٤) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ١٢٨ - ١٢٩).

(٥) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٧١)، بتصرف.

(٦) عبارة ابن عساكر واضحة فى هذا المعنى حيث قال: ((فأما أسامى كتب الشيخ أبى الحسن رضى الله عنه مما صنفه إلى سنة عشرين وثلاثمائة فإنه ذكر فى كتابه الذى سماه العمد فى الرؤية أسامى أكثر كتبه))، ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ١٠٥).

وهذه الدلالة لم تلتفت إليها الدكتورة فوقية حسين فذهبت فى مقدمة تحقيق الإبانة (ص ٤٠) إلى أن ابن فورك وابن عساكر لم يقدما تبريرا لتقسيمهما قائمة مصنفات الأشعرى إلى قسمين: (حتى سنة ٣٢٠ هـ، ومن سنة ٣٢٠ هـ إلى سنة ٣٢٤ هـ).

وتبرير هذا التقسيم واضح، فإن هذه القائمة بنيت فى الأساس على كلام الشيخ نفسه والذى ذكره فى أحد رسائله والتى ألفها فيما يظهر =

سنة رجوعه عن الاعتزال إلى وقت تأليفه لرسالة العمد سنة (٣٢٠ هـ)، وتشمل هذه القائمة (٧٠) كتابا ورسالة[١].

ثم ذيل ابن فورك على قائمة الشيخ بقائمة ثانية: ما ألفه بعد رسالة العمد فى الرؤية، ويشتمل هذا القسم الذى ذكره ابن فورك على رسائله الأخرى حتى وفاته سنة (٣٢٤ هـ) على الراجح، فبلغ ما ذكره ابن فورك (٢٦) مصنفا آخر.

ثم يأتى بعد ذلك ما ذيل به ابن عساكر على القائمتين السابقتين حيث ذكر أنه وقع له أشياء لم يذكرها فى تسمية تواليفه، ويمكن اعتبار ذلك الذيل قائمة ثالثة، وإن جاءت قصيرة لم يتجاوز عددها (٣) مصنفات، ويلاحظ عليها أنها متداخلة زمانيا مع القائمتين السابقتين، ولم يقدم لنا ابن عساكر تصنيفا تاريخيا لها كما فعل ابن فورك[٢].

ونستطيع من خلال تحليل هذه القوائم الثلاث لمؤلفات الأشعرى والتى تشمل (٩٩) مصنفا أن نتبين بوضوح محاور منهج التصنيف الكلامى عند الشيخ، وسنحافظ فى هذا التحليل قدر الإمكان على عبارات الشيخ أبى الحسن بنصها فى وصف بعض كتبه بكونه كبيرا أو مدخلا أو مقدمة، أو ردا أو نقضا ونحو ذلك، لأنها تقدم لنا أفضل صورة عن منهجه، كما أننا سنرتب هذه المحاور من الأكثر عددا إلى الأقل، ومما يظهر المحاور التى لاقت اهتماما أكبر من الشيخ أبى الحسن الأشعرى رحمه الله تعالى:

أولا: <u>محور النقوض</u>: ١- كتاب كبير نقض فيه الكتاب المعروف بالأصول على محمد بن عبد الوهاب الجبائى، قال الشيخ أبو الحسن: ((يأتى كلامنا عليه فى نقضه فى جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها فى الفنون التى اختلفنا نحن وهم فيها)). ٢- كتاب كبير نقض فيه الكتاب المعروف بنقض تأويل الأدلة على البلخى فى أصول المعتزلة. ٣- الجوابات فى الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات، وهو كتاب كبير فى الصفات، قال ابن عساكر: وهو أكبر كتبه. قال الشيخ أبو الحسن: ((نقضنا فيه كتابا كنا ألفناه قديما فيها على تصحيح مذهب المعتزلة... فنقضناه وأوضحنا بطلانه)). ٤- كتاب نقض فيه كتابا للخالدى ألفه فى القرآن والصفات قبل أن يؤلف (يعنى الخالدى) كتابه الملقب بالملخص. ٥- كتاب القامع لكتاب الخالدى فى الإرادة، نقض فيه كتابا للخالدى فى إثبات حدث إرادة الله تعالى وأنه شاء ما لم يكن، وكان ما لم يشأ. ٦- الدافع للمهذب، قال الشيخ أبو الحسن: ((نقضنا فيه كتابا للخالدى فى المقالات سماه المهذب، فسمينا نقضه فيما نخالفه فيه من كتابه الدافع للمهذب)). ٧- كتاب نقض فيه كتابا للخالدى نفى فيه رؤية الله تعالى بالأبصار. ٨ – كتاب نقض فيه كتابا للخالدى نفى فيه خلق الأعمال. ٩ – كتاب نقض به على البلخى كتابا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندى فى الجدل. ١٠ – كتاب نقض فيه الكتاب المعروف باللطيف على الأسكافى. ١١- كتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان فى دقائق الكلام. ١٢- كتاب نقض فيه كتابا على على بن عيسى. ١٣ – نقض كتابه هو نفسه فى باب شىء وأن الأشياء هى أشياء وإن عدمت، قال الشيخ أبو الحسن: ((رجعنا عنه ونقضناه فمن وقع إليه فلا يعولن عليه)). ١٤- كتاب نقض به اعتراضا على داود بن على الأصبهانى فى مسألة الاعتقاد. ١٥- كتاب فى الرؤية، نقض به اعتراضات الجبائى فى مواضع متفرقة من كتاب جمعها محمد بن عمر الصيمرى وحكاها عنه. ١٦- كتاب نقض المضاهاة على الإسكافى فى التسمية بالقدر. ١٧- كتاب فى النقض على ابن الراوندى فى إبطال التواتر، وقد ذكرناه أيضا فى أصول الفقه. ١٨ – كتاب نقض

=سنة (٣٢٠ هـ)، ثم استدركوا على ما ذكره الشيخ ما ألفه بعد هذا التاريخ إلى سنة وفاته رحمه الله تعالى.

وبناء على هذا التوجيه فيكون هذا التقسيم تقسيما تاريخيا فحسب، وليس تقسيما فكريا يعبر عن تطور ما فى فكر الأشعرى.

(١) يلاحظ أن الدكتورة فوقية حسين عددت فى قائمة مصنفات الأشعرى على أنها (٧٢) كتابا باعتبار أن كتاب العمد فى الرؤية المذكور فيه القائمة هو رقم (١)، والصواب – كما فعل أ/د بدوى - أنه خارج قائمة الأشعرى، ولذلك ذكره ابن فورك فى أول قائمته كما فى التبيين (ص ١٠٩)، وباعتبار أن رقمى (٥٠، ٥١) فى قائمة الدكتورة فوقية حسين (ص ٥٥ – ٥٦) كتابين منفصلين، وهما كتاب فى باب شىء، وكتاب فى نقضه، حيث ذكر الشيخ أنه عاد عنه ولا يعول عليه، فكان ينبغى أن يعتبر منهما فى العد كتاب النقض فحسب، أو يعتبرا فى الترقيم رقما واحدا كما فعل أ/د بدوى، لأن أساس القائمة عد ما ألفه الشيخ بعد الرجوع عن الاعتزال بين سنتى (٣٠٠ – ٣٢٠ هـ) فيصبح الكتاب المنقوض خارجا عنها. وبناء عليه فالصواب أنه هذه القائمة تشمل على (٧٠) كتابا فقط، وليس (٧٢) كما ذكرت أ/د فوقية حسين، ولا (٦٩) كما ذكر أ/د بدوى حيث سقط من قائمته (بين رقمى ٢٤، ٢٥) كتابا ذكره الشيخ أبى الحسن بقوله (كما فى التبيين ص ١٠٧): ((ونقضنا كتابا للخالدى نفى فيه رؤية الله بالأبصار)).

(٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ١٠٥ - ١١٠).

شرح الكتاب. ١٩ – نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطو طاليس، وقد ذكرناه أيضا فى محور الرد على الفلاسفة.

ثانيا: محور الجواب على السؤالات: ١- كتاب الطبريين، قال الشيخ أبو الحسن: ((فى فنون كثيرة من المسائل الكثيرة)). ٢- جواب الخراسانية، قال الشيخ أبو الحسن: ((فى ضروب من مسائل كثيرة)). ٣- كتاب الأرجانيين فى أبواب مسائل الكلام. ٤- جواب السيرافيين فى أجناس من الكلام. ٥- جواب العمانيين فى أنواع من الكلام. ٦- جواب الجرجانيين، قال الشيخ أبو الحسن: ((فى مسائل كانت تدور بيننا وبين المعتزلة)). ٧- جواب الدمشقيين، فى لطائف من الكلام. ٨ – جواب الواسطيين فى فنون من الكلام. ٩ – جوابات الرامهرمزيين، قال الشيخ أبو الحسن: ((وكان بعض المعتزلة من رامهرمز كتب إلىّ يسألنى الجواب عن مسائل كانت تدور فى نفسه فأجبت عنها)). ١٠ – المنتخل فى المسائل المنثورات البصريات. ١١- جواب المصريين، قال الشيخ أبو الحسن: ((أتينا فيه على كثير من أبواب الكلام)). ١٢- جوابات أهل فارس. ١٣- كتاب فى جوابات مسائل لأبى هاشم استملاها ابن أبى صالح الطبرى. ١٤- جواب مسائل كتب ا إلى أهل الثغر فى تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق.

ثالثا: محور الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين: ١- الفصول فى الرد على الملحدين والخارجين عن الملة..... ٢- الموجز تناول فيه مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها، ويشمل اثنى عشر كتابا، وآخره كتاب الإمامة فى إثبات إمامة الصديق. ٣- كتاب على ابن الراوندى فى الصفات والقرآن. ٤- كتاب (الفنون)، وهو فى الرد على الملحدين. ٥- كتاب (المسائل على أهل التثنية). ٦- كتاب (الاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الموحدين)، وهو كتاب مجرد رد عليهم فيه القول بقدم الأجسام، واعتراضهم على قول الموحدين أن المحدث واحد. ٧- كتاب على الدهريين فى اعتلالا م فى قدم الأجسام. ٨ – كتاب أخبر فيه عن اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه. ٩- كتاب فى الرد على الفلاسفة، قال الشيخ أبو الحسن: ((يشتمل على ثلاث مقالات ذكرنا فيه نقض علل إبرقلس[1] الدهرى، وتكلمنا فيه على القائلين بالهيولى والطبائع، ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس فى السماء والعالم، وبينا على ما عليهم فى قولهم بإضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة والشقاوة ا)). ١٠ – كتاب على أهل التناسخ. ١١- نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطو طاليس، وقد ذكرناه أيضا فى محور النقوض.

رابعا: محور رسائل متخصصة فى بعض مسائل علم الكلام: ١- العمد فى الرؤية. ٢- كتاب فى خلق الأعمال فى نقض المعتزلة والقدرية. ٣- كتاب كبير فى الاستطاعة ردا على المعتزلة. ٤- كتاب كبير فى الصفات ردا على المعتزلة والجهمية والمخالفين. ٥- كتاب فى جواز رؤية الله تعالى بالأبصار ردا على المعتزلة. ٦- كتاب فى الجسم ردا على المعتزلة. ٧- كتاب فى متشابه القرآن جمع فيه بين المعتزلة والملحدين فيما يطعنون به. ٨- دلائل النبوة. ٩- الإمامة. ١٠- وكتاب آخر فى الإمامة مفرد. ١١- رسالة فى الإيمان، وهل يطلق عليه اسم الخلق.

خامسا: محور أصول الفقه، وعلم الفقه: ١- كتاب كبير فى اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام. ٢- كتاب فى الاجتهاد فى الأحكام. ٣- كتاب فى أن القياس يخص ظاهر القرآن. ٤- كتاب فى الأخبار وتخصيصها. ٥- مسائل سئل عنها الجبائى فى الأسماء والأحكام. ٦- مجالسات فى خبر الواحد وإثبات القياس، وقد ذكرناه أيضا فى محور ا الس. ٧- كتاب أفعال النبى صلى الله عليه وسلم تسليما. ٨ – كتاب فى الوقوف والعموم. ٨- كتاب فى النقض على ابن الراوندى فى إبطال التواتر، وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر ومسائل فى إثبات الإجماع. ٩- كتاب فى مسائل جرت بينه وبين أبى الفرج المالكى فى علة الخمر.

سادسا: محور الرد على أهل البدع من المسلمين: ١- كتاب فى الرد على ا سمة. ٢- كتاب لطيف سماه اللمع فى

---

(١) تصحف فى تبيين كذب المفترى (ص ١٠٩) إلى: ابن قيس، والتصويب قدمه أ/د بدوى مؤكدا أن الأشعرى إنما يقصد إبرقلس الفيلسوف الأفلاطونى المحدث وله كتاب فى حجج إثبات قدم العالم، نشره أ/د بدوى فى كتابه: الأفلاطونية المحدثة عند العرب من خلال ترجمة إسحاق بن حنين لتسع من ثمانى عشرة حجة قدمها إبرقلس، انظر: أ/د بدوى، الأفلاطونية المحدثة عند العرب (ص ٣٠ – ٣٢)، ومذاهب الإسلاميين لـه (ص ٥١١ – ٥١٢)، أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٦٤ - ٦٥).

الرد على أهل الزيغ والبدع. ٣- كتاب تفسير القرآن، رد فيه على الجبائى والبلخى ما حرفا مـن تأويلـه. ٤- كتـاب (الجوهر فى الرد على أهل الزيغ والمنكر). ٥- كتاب فى معلومات الله ومقدوراته أنه لا نهاية لها على أبى الهذيل. ٦ – كتاب على حارث الوراق فى الصفات فيما نقض على ابن الراوندى. ٧ – كتاب فى الرد فى الحركات على أبى الهذيل. ٨- كتاب فى حكايات مذاهب المجسمة وما يحتجون به.

سابعا: محور الجوامع: ١- المختصر فى التوحيد والقدر، قال الشيخ أبو الحسن: ((فى أبواب من الكلام منها الكـلام فى إثبات رؤية الله بالأبصار والكلام فى سائر الصفات والكلام فى أبواب القدر كلها، وفى التولد، وفى التعجيز والتجـوير، وسألناهم فيه عن مسائل كثيرة ضاقوا بالجواب عنها)). ٢- كتاب (النوادر)، وهو فى دقائق الكلام. ٣- كتاب (الإدراك) وهو فى فنون من لطائف الكلام. ٤- كتاب (المختزن)، فى ضروب من الكلام، قال الشيخ أبو الحسن: ((ذكرنا فيه مسائل للمخالفين لم يسألونا عنها، ولا سطروها فى كتبهم، ولم يتجهوا للسؤال، وأجبنا عنها بما وفقنا الله تعالى لـه)). ٥- كتـاب (الفنون)، قال الشيخ أبو الحسن: ((فى أبواب من الكلام، غير كتاب الفنون الذى ألفناه على الملحـدين)). ٦- كتـاب زيادات النوادر.

ثامنا: محور أصول علم الكلام ومقدماته العامة: ١- كتاب فى الاستشهاد، قال الشيخ أبو الحسن: ((أرينا فيه كيف يلزم المعتزلة على محجتهم فى الاستشهاد بالشاهد على الغائب أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته)). ٢- كتاب لطيـف فى المعارف. ٣- كتاب فى أن العجز عن الشىء غير العجز عن ضده. ٤- كتاب أجاب فيه عن مسائل الجبائى فى النظـر والاستدلال وشرائطه. ٥- رسالة (الحث على البحث).

تاسعا: محور علم الجدل والمنطق: ١- كتاب نقض به على البلخى كتابا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراونـدى فى الجدل. وقد تقدم ذكره أيضا فى محور النقوض. ٢- كتاب فى شرح أدب الجدل. ٣- كتاب سمـاه (أدب الجـدل). ٤- كتاب على أهل المنطق.

عاشرا: محور المداخل: ١- إيضاح البرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان، قال الشيخ أبو الحـسن: ((جعلنـاه مدخلا إلى الموجز تكلمنا فيه فى الفنون التى تكلمنا فيها فى الموجز)). ٢ – كتاب اللمع الكبير، قال الشيخ أبـو الحـسن: ((جعلناه مدخلا إلى إيضاح البرهان)). ٣- كتاب اللمع الصغير، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلنـاه مـدخلا إلى اللمـع الكبير)). ٤- كتاب مختصر، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلناه مدخلا إلى الشرح والتفصيل)).

حادى عشر: محور المقالات: ١- مقالات المسلمين، قال الشيخ أبو الحسن: ((يستوعب جميع اختلافهم ومقالاتهم)). ٢- كتاب جمل المقالات، وهو فى جمل مقالات الملحدين، وجمل أقاويل الموحدين. ٣- كتاب فى مقالات الفلاسفة خاصة.

ثانى عشر: محور الجدل مع أهل الديانات الأخرى: ١- كتاب فى بيان مذهب النصارى. ٢- كتاب فى الكلام على النصارى مما يحتج به عليهم من سائر الكتب التى يعترفون بها.

ثالث عشر: محور المجالس: ١- كتاب (المسائل المنثورة البغدادية)، قال الشيخ أبو الحسن: ((وفيه مجالس دارت بيننا وبين أعلام المعتزلة)). ٢- مجالسات فى خبر الواحد وإثبات القياس، وقد ذكرناه أيضا فى محور أصول الفقه.

رابع عشر: محور المبتدئين: ١- كتاب الشرح والتفصيل فى الرد على أهل الإفك والتضليل، قال الشيخ أبو الحسن: ((جعلناه للمبتدئين، ومقدمة ينظر فيها قبل كتاب اللمع، وهو كتاب يصلح للمتعلمين))، وقد جعل له مدخلا ذكرنـاه فى محور المداخل.

خامس عشر: كتب غير مصنفة: ١- كتاب الاحتجاج، ذكره ابن فورك. ٢- كتاب الأخبار الذى أمـلاه علـى البرهان، ذكره ابن فورك أيضا.

وقفة تحليلة مع المحاور السابقة:

من خلال التصنيف السابق لمائة من مصنفات أبى الحسن الأشعرى يمكن ملاحظة العديد من الأمور منها:

١) أن المحور الأكثر أهمية عنده هو نقض الكتب، حيث اشتمل هذا المحور على (١٩) كتابا منها كتابان نقض بهمـا

نفسه على كتابين سابقين له فى فترة اعتزاله، ومنها كتاب نقض به على أرسطو طاليس، وآخر على ابن الراوندى الملحد، وآخر على داود الظاهرى، وبقيتها على المعتزلة. واهتمام الشيخ بالنقوض يدل على تواصله الواسع مع ثقافة عصره، واحتلال التصنيف والتأليف مرتبة كبيرة عنده، تلقيا وإلقاء.

٢) المحور التالى لذلك فى الأهمية هو محور الجواب على أسئلة أهل البلاد، والملاحظ منها اتساع شهرة الشيخ فى بلاد المشرق فى عصره، وتنوع البلاد التى لجأ أهلها إلى سؤاله عن مشكلات علم الكلام، كما أن ذلك يدل على عناية الشيخ بدفع الشبه، وإزالة الإشكال، والنشاط التام فى هذا الباب وعدم التقصير فيه، مما يؤكد على أن الوظيفة الأساسية لعلم الكلام عنده هى دفع الشبه. وهذه الجوابات من حيث موضوعها متنوعة أوسع التنوع، ولهذا وصفها الشيخ بأنها فى فنون من الكلام، أو فى لطائف من الكلام، ونحو ذلك، وذلك لأن الأسئلة بطبيعتها عادة ما تكون من أبواب شتى بحسب ما قام فى نفوس السائلين من إشكالات أو شبه.

٣) المحور الثالث من حيث الأهمية عند الأشعرى هو الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين، حيث واجههم الأشعرى بعدد غير قليل من المصنفات، كما أنه واجه أكثر من اتجاه من هؤلاء ولم يقصر رده على نوع منهم بعينه.

٤) والمحور الرابع من حيث الأهمية وهو مساو فى عدد مصنفاته للمحور الثالث، وفى نفس الدرجة من الأهمية: تناول موضوعات بعينها بالتصنيف استقلالا، وذلك نظرا لأهميتها، أو لكونها مثارة فى عهده مما أوجب عليه تناولها بالدرس. ونلاحظ فى هذا المحور أن الجدل مع المعتزلة يلقى بظلاله الكثيفة عليه.

5) يأتى بعد ذلك محور ليس من المشهور ولا الشائع عن الشيخ أنه اهتم به، ولكن التحليل المتقدم بحثا عن خصائص منهج التصنيف عند الأشعرى هو الذى أدى بنا إليه، وذلك هو محور علمى أصول الفقه والفقه، والذى يمكن القول بأنه احتل أهمية وسطى عند الشيخ الأشعرى، وتقدم بذلك على العديد من المحاور الكلامية الخالصة التى تليه من حيث الأهمية فى فكره. إذن لقد كان أبو الحسن الأشعرى نفسه وبما قدمه من جهود أصولية هو المؤسس الأول لمدرسة المتكلمين الأصولية، حيث تناول العديد من – إن لم يكن أغلب – موضوعات أصول الفقه، ومن المعتقد أنه تناولها تناولا كلاميا بحكم أن علم الكلام هو علمه الأول، وبذلك وضع أساس تلك المدرسة الأصولية الكبرى، واهتمام الأشعرى بأصول الفقه يفسر لنا الاهتمام الكبير الذى لاقاه هذا العلم على أيدى كبار الأشاعرة كالباقلانى والسمعانى وإمام الحرمين والغزالى... إلخ. أما الفقه نفسه فلم يلق اهتماما واسعا من الأشعرى حيث لا نجد فى قائمته غير كتاب واحد فقهى.

٦) ويأتى أيضا فى المرتبة الوسطى من حيث الأهمية محور الرد على أهل البدع، والذى تستمر فيه ظلال الجدل الفكرى العنيف مع المعتزلة ملقية بثقلها عليه، بالإضافة إلى بعض الفرق الأخرى كالمجسمة.

٧) ويلى ذلك محور الجوامع، والذى يشمل مصنفات الأشعرى التى تناولت كل أبواب الكلام أو عامتها، واحتلال هذا المحور لأدنى المراتب الوسطى، يؤكد على أن الشيخ كان يرى أن دور علم الكلام الدفاع ورد الشبهات، أكثر من إثبات العقائد، ولهذا احتلت المحاور التى تمثل ذلك الرد والدفاع المراتب الأكثر أهمية فى منهج التصنيف الكلامى عنده.

٨) وبداية من المحور الثامن تأتى المحاور الأقل أهمية عنده، وعلى رأسها محور أصول علم الكلام ومقدماته العامة، والتى كتب فيها الشيخ (5) مصنفات فحسب، مما يعطى مؤشرا على أن اهتمام الشيخ كان بالجانب التطبيقى والعملى فى النقوض والردود والدفاع أكثر من الجانب التأصيلى والنظرى.

٩) ويليه فى الأهمية محور علم الجدل والمنطق، ونلاحظ فيه أن الشيخ تتوزع جهوده فيه مناصفة بين الشرح والنقض، حيث نقض أغلاط علم الجدل كما نقض أهل المنطق، من ثم فإننا نتوقع فى كتابيه أدب الجدل وشرحه أنه قدم لنا وجهة نظره الإسلامية عن علم الجدل. ومن جهة أخرى فإن قلة اهتمام الشيخ بهذا المحور تؤكد على الصبغة العملية والتطبيقية الغالبة عليه كما سبق أن أشرنا.

١٠) ونجد بعد ذلك محورا مهما فى منهج تصنيف الأشعرى، وهو محور المداخل، والذى يبرز من خلاله الجانب العملى عند الشيخ، والرغبة فى الوصول بفكره لأوسع قاعدة من المتلقين، وتنويع مستوى الخطاب، ونلاحظ أن كتب المداخل عنده ينتظم منها فى سلسلة واحدة أربعة كتب له: اللمع الصغير ← اللمع الكبير ← إيضاح البرهان ← الموجز.

١١) يلى ذلك محور المقالات، ومع قلة عدد ما ألفه الشيخ فسنجده قد نوع فيه، حيث تناول مقالات المسلمين والملحدين والفلاسفة.

١٢) وفى المحاور الأقل أهمية فى منهج تصنيف الأشعرى نجد الجدل مع أهل الكتاب، حيث خص النصارى بكتابين، ومع ذلك فإنه يبرز من خلالهما المنهج الجدلى عنده، فهو يعتنى أولا بتقرير مذهب الخصم ومن هنا صنف فى بيان مذهب النصارى، ثم يعتنى بإلزامه بما هو دليل عنده، ومن هنا أقام الحجة عليهم من خلال الكتب التى يعترفون ا، فلم يقتصر فى جدله معهم على الاستدلال العقلى، بل أيضا على الاستدلال النقلى بما يقرون بصحة نقله عندهم.

١٣) نجد بعد ذلك محور ا الس، حيث اعتنى الشيخ بجمع بعض مجالسه ومناظراته مع المعتزلة والظاهرية، ورغم أن المناظرات كانت محورا أساسيا ومهما فى النشاط الفكرى والعلمى للأشعرى إلا أنه لم يعتن بتسجيل ذلك فى مصنفات مستقلة، لكننا نعتقد أن أهم الأفكار والمبادئ والاستدلالات التى كان يستعملها ويقطع ا خصومه قد حشدها حشدا فى سائر مصنفاته.

١٤) وأخيرا وفى أدنى مراتب الأهمية، يأتى محور المبتدئين والمتعلمين، حيث ألف الشيخ لهم كتابا واحدا وهو الشرح والتفصيل، ثم شفعه بمختصر كالمدخل له. يضاف إلى ذلك تلك السلسلة الرباعية السابق الإشارة إليها فى محور المداخل، والتى لا يبعد أن تصل فى أدنى مراتبها إلى المبتدئين ثم تعلو شيئا فشيئا لتصل إلى أعلى مراتب التخصص. فرغم خوض خضم الصراع الفكرى والجدلى بكل زخمه، ورغم الاشتغال بالتأسيس والتنظير والتقعيد، وكلا الأمرين يعتبران فى أعلى مراتب النشاط العلمى والفكرى المتخصص، لم ينس الأشعرى أن يوجه شيئا من نشاطه لمن هم فى أول طريق التعلم، نصيحة لهم، وربمًا عليهم أن يضلوا الطريق – وهم فى أوله – إذا صعبت عليهم كتبه الكلامية العالية والخلافية.

١٥) ومن الملاحظات الجديرة بالذكر أن هذه القوائم الثلاثة السابقة لم تورد كتاب الإبانة كتاب الأشعرى الأكثر شهرة، مع كون الكتاب ثابت النسبة له، وقد نقل ابن عساكر مقدمته بالكامل وبعض فصول أخرى فى ثنايا التبيين[1]، مما يصيب الباحثين بالحيرة فى موضع الإبانة من فكر الشيخ وتطور مذهبه.

١٦) وختاما فإن مائة من المصنفات المتخصصة فى عامتها فى علم واحد وأدواته وأصوله وفروعه ومسائله كافية لوحدها – وبغض النظر عن بقية النشاط العلمى الذى مارسه الأشعرى مناظرة وتعليما – لوضع أسس واضحة وقوية لمذهب كلامى متكامل، ويصير معها الحكم على الأشعرى من خلال بعض كتبه القليلة – للأسف - التى وصلتنا إجحاف بحقه، والزعم بنتائج دون الوقوف على مقدمات كافية لإنتاجها، وإذا كان التحليل الخارجى فحسب لقائمة مصنفاته أضاء لنا مساحة لم تكن واضحة - فى حسبنا - من منهج تصنيف الأشعرى، فما بالنا لو وقفنا – كما وقف المتقدمون – على تلك المصنفات وأتيحت لنا فرصة بحثها ودراستها، فإننا لا شك سنسلم معهم بأن للشيخ مذهب كلامى متكامل عقلى ونقلى أثبت من خلاله مذهب أهل السنة والجماعة، ونافح عنه ضد خصومه، ونرجو فى النهاية من هذا التحليل الذى قدمناه أن يساعد فى توضيح أسباب تلك الشهرة والمكانة التى احتلها الشيخ الأشعرى فى الفكر الإسلامى، والتى ضن بعض الباحثين ا عليه، وتعجبوا منها[2].

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ١٢١ – ١٢٨).

(٢) وفى ضوء هذا يمكن انتقاد ما حكاه أ/د حمودة غرابة فى مقدمة تحقيقه لكتاب الأشعرى (اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) ص ٣-٤، من أن كتاب الإبانة للأشعرى ((جعل الباحثين الذين اعتمدوا على كتابه هذا فى حيرة من أمره، فبعضهم اقتصروا فى تقديره وتقويم مذهبه على ذلك، ثم عجبوا فى النهاية من تلك الشهرة التى واتته من غير أن يكون لها ما يبررها تبريرا قويا فى كتابه الإبانة، بل لعل عجبهم قد ازداد حين ادعى مؤرخو الفكر أن الأشعرى هو الذى وضع أساس المذهب السائد اليوم باسم الأشاعرة، وقد حملهم ذلك على التماس أسباب نجاح الأشعرى فى غير مذهبه، فردوا ذلك النجاح إلى مركز أسرته، وشخصيته الروحية، وقدرته على الجدل، وكراهة الشعب للمعتزلة... لكن البعض الآخر من الباحثين لم يقتصر على الإبانة فى دراسته، بل استثار فى ذلك ما كتبه الثقات من العلماء كالباقلانى والشهرستانى عن مذهبه...)) إلخ.

وما تقدم كنموذج لاستخدام منهج التصنيف كأداة للبحث والتحليل، يؤكد على مدى أهمية موضوع هذه الدراسة، وإمكانية أن نتوصل من خلال فكرة (منهج التصنيف) إلى نتائج جديدة أو كشف مساحات غير معلومة من تاريخنا الفكرى، والمقارنة بين القائمة السردية (ثبت) لمصنفات الأشعرى التى قدمها لنا ابن فورك وابن عساكر، وبنى عليها د. بدوى ود. فوقية حسين قائمتيهما المهمتين[1] – بما اشتملا عليه من ملاحظات تاريخية ونقدية ضافية وإن أبقيا على الصورة السردية[2] لها كما ذكرها ابن عساكر - وبين القائمة التى قدمها البحث هنا بناء على تصنيفها إلى محاور باستخدام أداة (منهج التصنيف) تبرز ما يمكن أن تقدمه هذه الأداة فى مجال البحث الفلسفى.

٢- منهج التصنيف الكلامى عند أبى الحسن الأشعرى – نظرة تحليلية داخلية:

إذا كان ما مضى فى العنوان السابق يمثل وقفة تحليلية خارجية مع منهج التصنيف الكلامى عند الشيخ أبى الحسن الأشعرى، تعاملنا فيها مع مصنفاته من الخارج، فإننا يمكن من خلال ما وقفنا عليه من مصنفاته التى حفظها لنا التاريخ – وهى قليلة للأسف – أن نقدم نظرة تحليلية داخلية تحاول استكناه خصائص أخرى لمنهج التصنيف الكلامى عنده، بخلاف تلك الخصائص التى أعطتناها النظرة الخارجية.

أ- استحسان الخوض فى علم الكلام:

١) وقد رأينا البداية به نظرا لأن الشيخ يقدم لنا فيه المنهج الكلامى ، ويناقش أهم مشاكل علم الكلام، والتى تمس وجود هذا العلم نفسه، وقد اهتم فيه الشيخ أبو الحسن بإيراد حجج الخصم فى مدخل الكتاب، ثم عقب ذلك بقوله: ((فهذه جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول. قال الشيخ: الجواب عنه من ثلاثة أوجه...)) ثم أخذ فى بيانها[3].

٢) استعمال المنهج الجدلى، وهو ما أجاب به الشيخ فى جوابه الأول عن قولهم: ((لو كان هدى ورشادا لتكلم فيه النبى صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه... فلما لم يرووا عنه الكلام فى شىء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة))، فقال الشيخ فى جوابهم ((قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبى صلى الله عليه وسلم لم يقل أيضا إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالا، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا إذ تكلمتم فى شىء لم يتكلم فيه النبى صلى الله عليه وسلم وضللتم من لم يضلله النبى صلى الله عليه وسلم))[4]. وهو يتابع إلزامهم بالمنهج الجدلى بأنه يلزمهم السكوت فى مسائل لا يعقل السكوت فيها، أو أنهم لم يسكتوا فيه كمسألة خلق القرآن، مع كون النبى صلى الله عليه وسلم لم يتكلم فيها فيلزمهم من ذلك عدم الاعتراض على المتكلمين، ((وأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتكلم فى النذور والوصايا ولا فى العتق... ولا صنف فيها كتابا كما صنفه مالك والثورى والشافعى وأبو حنيفة فليزمكم أن يكونوا مبتدعة ضلالا إذ فعلوا ما لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم))[5].

٣) التأكيد على مأخذ علم الكلام من القرآن الكريم والسنة، وضرب لذلك أمثلة من مسائل الحركة والسكون وأصول التوحيد، قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى: ((وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ

(١) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٥٠٥ – ٥١٤)، أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٤٠ - ٨٠).

(٢) وإن كانت أ/د فوقية حسين ذكرت فى خاتمة سردها لقائمة المصنفات تعليقا مجملا ختاميا يعزز المسلك الذى سلكه البحث فى التصنيف، حيث تقول: ((هذا فيما يتعلق بالكتب الوارد ذكرها فى قائمة ابن فورك، والتى أثبتها ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى، وما استدرك به عليها، وما ورد بصددها من دراسات للقدامى والمحدثين، ويلاحظ أن كثيرا مما ورد فى هذه الدراسات فيه إجحاف بقدر الكتب وتحامل عليها، الأمر الذى اضطررنا من أجله إلى التعليق على هذه الآراء بما يثبت ما يبدو صائبا خاصة فيما يتعلق بالكتب التى لها نسخ بين أيدينا، والأكثرية الغالبة من كتب الأشعرى فى علم الكلام، وما بقى فهو فى التفسير والفقه، وبعض علوم أخرى، والكتب الكلامية منها ما هو فى الفرق، ومنها ما هو فى عرض المذاهب، ومنها ما هو فى الردود، وإن كانت كلها تعتمد على إفحام الخصم، والقضاء على آرائه الفاسدة، أى أنه لتفنيد أقوال الخصوم النصيب الأكبر فى مصنفات الأشعرى، وهذا يكشف لنا عن حرصه على تنقية العقول من شوائب البدع...))، انظر: أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٨٠).

(٣) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ١٥-١٦).

(٤) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ١٦-١٧).

(٥) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٤-٢٥).

من القرآن))، وضرب العديد من الأمثلة الأخرى التى ترجع فى أصولها إلى السنة الشريفة[1].

٤) ثم يؤكد الأشعرى بعد ذلك على أن المنهج الكلامى مأخوذ من الأصلين فيقول: ((وكل ما ذكرناه من الآى أو لم نذكره أصل وحجة لنا فى الكلام فيما نذكره من تفصيل، وإن لم تكن مسألة معينة فى الكتاب والسنة، لأن ما حدث فى تعيينه من المسائل العقليات فى أيام النبى صلى الله عليه وسلم وآله والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه))[2].

٥) ثم يتبع الأشعرى المنهج المقارن لإثبات أن المتكلمين إنما قاسوا مسلكهم على مسلك الصحابة فى الكلام على المسائل حين تحدث وتجد، فيقول: ((... والجواب الثالث أن هذه المسائل التى سألوا عنها قد علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجهل منها شيئا مفصلا، غير أنها لم تحدث فى أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة فى القرآن والسنة، وما حدث من شىء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه، وناظروا فيه، وجادلوا، وحاجوا... مما قد حدثت فى أيامهم ولم يجئ فى كل واحدة منها نص عن النبى صلى الله عليه وسلم لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقى الخلاف إلى الآن، وهذه المسائل وإن لم كن فى كل واحدة منها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم...))[3] إلى آخر كلامه الذى سبق إيراده عند الحديث عن نظرية المعرفة عند الأشعرية.

ب- الإبانة عن أصول الديانة:

١) هو أشهر كتب الأشعرى على الإطلاق، وإن كان هناك بعض الشك فى نسبته إليه بصورته الموجودة الآن بين أيدينا والتى يبدو أنه تم إضافة بعض الفصول أو العبارات فى ثناياه إلى أصل الكتاب الذى كتبه الأشعرى بنفسه[4]، على أن ابن عساكر قد نقل عنه مقدمته بالكامل فى التبيين[5]، وقد تقدم فى الصفحة السابقة أن قائمة مصنفات الأشعرى التى كتبها بنفسه، وذيلها ابن فورك وابن عساكر قد خلت جميعها من ذكر الإبانة، ويرى بعض الباحثين أن الإبانة تمثل مرحلة ما بعد الاعتزال مباشرة، وأن الشيخ ألفها فى حدود سنة (٣٠٠ هـ)، وهو تاريخ رجوعه عن الاعتزال[6]، ولترتيب موضع الإبانة من كتب الشيخ وتطوره أهمية خاصة نظرا لأن كثير من الباحثين - ذوى الاتجاهات السلفية - حاول جعل الإبانة من آخر ما كتب الأشعرى، وأنها تمثل مرحلة ثالثة من تطور فكر الأشعرى، بينما ذهب جمهور المؤرخين لفكر الأشعرى أن له طورين فحسب: الاعتزال – الرجوع عن الاعتزال إلى مذهب السلف[7].

٢) ومن حيث البناء الداخلى للكتاب فقد عرض الأشعرى فى الفصلين الأول والثانى لإبانة قول أهل الزيغ والبدع، وإبانة قول أهل السنة، مجملا، ثم وعد بأن يفصل الكلام فى كل ذلك بابا بابا، وشيئا شيئا، وقد وفى بما ذكره فى جميع ذلك، ومما يسقط وجهة النظر المشككة فى نسبة هذا الكتاب له خاصة الفصل الثانى الذى يثبت فيه اعتقاد السلف ويعلن انتسابه

(١) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ١٦-٢٢).

(٢) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٢).

(٣) أبو الحسن الأشعرى، استحسان الخوض فى علم الكلام، ضمن مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوى، (ص ٢٢-٢٣).

(٤) راجع بخصوص تحقيق نسبة الإبانة للأشعرى: أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥١٥ – ٥١٨، ٥٣٣).

(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ١٢١ – ١٢٨).

(٦) أ/د حمودة غرابة، مقدمة تحقيق اللمع، (ص ٨)، ووافقته على هذا الرأى أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٩٠ - ٩١).

(٧) راجع بخصوص أهمية هذه المسألة: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٨).

وراجع مثلا بخصوص القول بأن الإبانة تمثلا تطورا ثالثا، وأن فكر الأشعرى له ثلاثة أطوار: أ/د حماد بن محمد الأنصارى، تقديمه لكتاب رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٠ – ١١). د/ عبد الله شاكر الجنيدى، مقدمة تحقيق رسالة إلى أهل الثغر، (ص ٦٠) حيث زعم بأن ما ذهب إليه أ/د حمودة غرابة وأ/د فوقية حسين من تأخر تصنيف اللمع عن الإبانة ((قول لا دليل عليه ولا يعتمد على البحث العلمى الدقيق حيث إن معظم المصادر تذكر أنها من آخر كتبه))، لكن للأسف لا يدلنا على معظم تلك المصادر، ولا من قال بذلك من العلماء.

ثم يتناول د/ الجنيدى (ص ٦٣) قضية أطوار الأشعرى الثلاثة، وينقل عن ابن النديم أن الأشعرى كان أولا معتزليا ثم تاب، يقول الجنيدى: ((وقول ابن النديم هذا سار عليه معظم المؤرخين القدامى والمحدثين، إلا أن الحذاق منهم وأهل الفقه والعلم بعقيدة السلف ذكروا أنه تنقل فى أطواره فكان أولا معتزليا، ثم سلك طريقا وسطا بين الاعتزال وأهل السنة، وأخيرا رجع إلى عقيدة السلف))، ويمضى فى حديثه هكذا مرسلا الدعواه دون توثيق، ولا تعريف بهؤلاء الحذاق، وإن كان نقل بعد ذلك (ص ٦٥ – ٦٦) هذا المعنى عن ابن كثير ومحب الدين الخطيب فحسب.

إلى الإمام أحمد بن حنبل، لأن هذا الإعلان متسق بالفعل مع سائر فصول الكتاب، ومع تفاصيل موقفه الكلامى فى مختلف المسائل التى عالجها، والتى اعتمد فيها على نفس الأصول التى اعتمد عليها الإمام أحمد، من إعطاء مكان الصدارة للنص المنزل، وتطبيق أصول التفسير الصحيح التى لا تخرج النص عن تأويله(١).

٣) قدم الأشعرى عرض آراء الخصوم على آراء أهل السنة، عملا على تثبيت ما يرغب فى بقائه فى الأذهان، بعد أن يكون قد خلصها مما يرغب فى القضاء عليه من الآراء المناوئة عن طريق الأدلة النقلية والعقلية(٢).

ج- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع:

١) وهو أحد الكتب التى ثبتت نسبتها للشيخ أبى الحسن الأشعرى، حيث ذكره الشيخ بنفسه فى قائمته التى نقلها عنه ابن عساكر(٣)، ويرى كثير من الباحثين أن هذا الكتاب ينبغى أن يعتبر الأقرب إلى الأشعرى كما يصوره لنا التاريخ من كتاب الإبانة، فاللمع أنضج تصنيفا، وأعمق تفكيرا، وأسلم منهجا، ويقوم على عرض عقلى دقيق الحجة يصل إلى حد التعقيد أحيانا، بينما الإبانة – فى رأى د بدوى - مجرد إعلان عن عقيدة(٤).

٢) ورغم تبنى أ. د بدوى للرأى القائل بأن الأشعرى لم يكن يحسن التأليف والتصنيف حتى قال: ((من قال إن الأشعرى كان محكم التأليف مرتب التنظيم بحيث لا نفترض فى تأليفه تكرارا أو اضطرابا)) إلا أنه أقر وفى تناقض واضح بأن اللمع له تبويب محكم مفصل وشامل، من ثم اتخذ تبويبه أساسا لتبويب عرضه لمذهب الأشعرى(٥).

٣) ويرى د. بدوى ومن خلال أدلة الأشعرى على وجود الله أن الأشعرى كان بمعزل تماما عن الحركة الفلسفية الإسلامية التى بدأها الكندى، وثنى عليه الفارابى وهو معاصر للأشعرى، رغم أن الأشعرى – كما سبق فى ثبت مصنفاته – قد اهتم بالرد على الفلاسفة، إلا أن بدوى يبدى تعجبه من أنه لا يظهر فى كلامه عن وجود الصانع وصفاته أى تأثير للفلاسفة المسلمين أو اليونانيين، لكن يقر بدوى فى آخر كلامه بأنه من الواضح أن الأشعرى فى برهانه هذا إنما اعتمد على الآيات القرآنية(٦). ورغم تحفظنا على تعجب بدوى، فإن هذه الملاحظة جديرة بالاهتمام إذ تلقى مزيدا من الضوء على مدى أصالة علم الكلام الإسلامى عامة، وعلى المذهب الأشعرى عند مؤسسه خاصة.

د- رسالة إلى أهل الثغر:

١) يقدم الإمام الأشعرى فى هذه الرسالة منهجا متميزا فى التصنيف، يعتمد على أساسين: أولهما: البدء ببيان المنهج الكلامى وتقريره وتوضيحه. وثانيهما: ما يترتب على هذا المنهج الكلامى من أصول ومسائل فى علم العقيدة.

٢) أما الأساس الأول: فقد بدأ الأشعرى ببيان أنه السائلين من أهل الثغر قد التمسوا ذكر الأصول التى عول سلفنا عليها، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها، وعدولهم عما صار إليه أهل البدع من المذاهب التى أحدثوها، وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة ا، فخطأ أهل البدع هو فى مفارقتهم الأدلة الشرعية وما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وموافقتهم لطرق الفلاسفة الجاحدين لما أتت به الرسل عليهم السلام(٧).

٣) ثم يأخذ الأشعرى فى بيان منهج الشارع فى تقرير العقائد، ويذكر عدة أمثلة لذلك كدليل الشارع على حدوث العالم، ووحدانية الله تعالى، والبعث، وغير ذلك من مسائل ذكرها الأشعرى وبين منهج الشارع فى تقرير أدلتها(٨)، ليصل الأشعرى من خلال هذا الاستعراض إلى استنباط المنهج الصحيح فى مجال العقائد فيقول: ((... وقصد (يعنى النبى صلى الله

(١) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٧٥ - ٧٦).
(٢) أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة فى أصول الديانة، (ص ٧٦ - ٧٧).
(٣) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ١٢١)، وانظر: أ/د فوقية حسين، مقدمة تحقيق الإبانة (ص ٤٥، ٩٠ – ٩١).
(٤) أ/د حمودة غرابة، مقدمة تحقيق اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، (ص ٥). أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٣٣).
(٥) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٢٦، ٥٣٤).
(٦) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٥٣٤ - ٥٣٧).
(٧) انظر: أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٣٣ - ١٣٥).
(٨) أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٤١ وما بعدها).

عليه وسلم) جميع المخالفين له حين سفه آراءهم فيما كانوا عليه من تعظيم أصنامهم... وغير ذلك حتى بلغ الرسالة... ودلهم على صحة جميع ما دعاهم إلى اعتقاده وفعله بحجج الله وتبيانه لهم، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يؤخر عنهم بيان شىء مما دعاهم إليه عن وقت تكليفه لهم... ومعلوم عند سائر العقلاء أن ما دعا النبى صلى الله عليه وسلم إليه من واجهه من أمته من اعتقاد حدثهم ومعرفة المحدث لهم وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى... مما لا يصح أن يؤخر عنهم البيان فيه؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة، ولا أمرهم بفعله فى الزمن المتراخى، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور... وهذا المعنى لم تجد عن أحد من صحابته خلاف فى شىء مما وقّف صلى الله عليه وسلم جماعتهم عليه، ولا شك فى شىء منه، ولا نقل عنهم كلام فى شىء من ذلك، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل نصوا جميعا على ذلك، وهم متفقون لا يختلفون فى حدثهم ولا فى توحيد المحدث لهم... لما قد ثلجت به صدورهم وتبينوا وجوه الأدلة التى نبههم صلى الله عليه وسلم عليها... وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه من الاجتهاد فى حوادث الأحكام عند نزولها بهم... فكان منهم فى ذلك ما نقل إلينا من طريق الاجتهاد التى اتفقوا عليها، والطرق التى اختلفوا فيها، ولم يقلد بعضهم بعضا فيما صاروا إليه من جميع ذلك، لما كلفوه من الاجتهاد وأمروا به، فأما ما دعاهم إليه صلى الله عليه وسلم من معرفة حدثهم والمعرفة بمحدثهم... فقد بين لهم وجوه الأدلة فى جميعه حتى ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك واتفقوا عليه إلى من بعدهم فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك مقطوعا بما نبههم صلى الله عليه وسلم من الدلالة على ذلك... وعذر سائر من تأخر عنه مقطوع بنقلهم ذلك إليهم ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم من غير أن يحتاج فى المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التى نبه النبى صلى الله عليه وسلم عليها ودعا سائر أمته إلى تأملها))(١). وهو نص بالغ الأهمية فى بيان وقفة السلف الكلامية، وأنه تركوا استئناف أدلة غير الأدلة النقلية عن منهج وبصيرة.

٤) ينتقل الأشعرى بعد ذلك إلى إيضاح خصائص الدليل النقلى، والذى يمتاز بما يلى: الصدق خاصة فى الأمور الغائبة عن الحس – وضوح الدلالة بخلاف طرق استدلال الفلاسفة الغامضة والتى لا يصح الاستدلال بها إلى بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، والتى ما صار إليها الفلاسفة إلا لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم(٢).

٥) ويؤكد الأشعرى على وقفته الكلامية بأنه إذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجىء الرسل، وغلط من دفع ذلك، وبان صدق الرسل بالآيات ((لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم))(٣).

٦) وفى قطع حاسم ينفى الأشعرى حاجتنا إلى أدلة الفلاسفة فيقول: ((فلو كنا نحتاج مع ما كان منه صلى الله عليه وسلم فى معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغا؛ إذ كنا نحتاج فى المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التى ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما دعا إليه وقوله بمنزلة اللغو))(٤).

٧) ويختم الأشعرى هذا الأساس الذى خصه ببيان المنهج الكلامى بقوله: ((وإذ قد بان بما ذكرناه استقامة طرق استدلالهم (يعنى السلف) وصحة معارفهم فلنذكر الآن ما أجمعوا عليه من الأصول)). إذن فالأشعرى يؤكد بعد عرضه لمنهج السلف فى الاستدلال استقامة هذا المنهج، وصحة ما ترتب عليه من معرفة، من ثم فيجب الإعراض عن مناهج من سواهم، وما ترتب على تلك المناهج من معارف جانبها الصواب لخطأ المنهج.

٨) الأساس الثانى: ما ترتب على منهج السلف من أصول، والأشعرى هنا يستخدم فكرة الإجماع الشائعة عند الفقهاء بالأساس، ليقرر من خلال (٥١) إجماعا أصول عقيدة السلف التى أجمعوا عليها بحسب حكاية الأشعرى لها.

٩) تجاوز الأشعرى هنا فى هذه الرسالة الفصول والأبواب والمسائل، وأجرى كتابه على إجماعات: الإجماع الأول – الإجماع الثانى -... إلخ، وهذه أخص صفة فى منهج التصنيف الأشعرى فى هذه الرسالة، وإن لم تخل هذه الإجماعات من ترتيب داخلى، حيث يسرد الموضوعات المتقاربة على التوالى، بادئا بمشكلة الألوهية، منتقلا بين قضاياها فى سهولة ويسر.

(١) أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٧٥ - ١٨٢) باختصار.
(٢) أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٨٤ - ١٩١) باختصار.
(٣) أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ١٩٢).
(٤) أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ٢٠١).

١٠) أنه مع اعتماده فى أصول العقيدة على حجية الإجماع، فإنه قرر جميع تلك الأصول المجمع عليها بدليل العقل[١]، بالإضافة إلى الدليل النقلى خاصة إذا كانت المسألة سمعية فى الأصل ولا يعطى العقل أكثر من الجواز، ونرى أن الأشعرى سلك هذا المسلك لأن الفرض الأساسى أن هذه الإجماعات ((مما أجمعوا رحمة الله عليهم على اعتقاده مما دعاهم النبى صلى الله عليه وسلم إليه ونبههم بما ذكرناه (يعنى من منهج) على صحته))[٢]، فالدليل النقلى هو أساس هذه الإجماعات لأن أصل الإجماع كما يقرر علماء أصول الفقه الكتاب والسنة، وكأن غرض الأشعرى ببيان الأدلة العقلية لهذه الإجماعات بيان أن ما أجمعوا بناء على الدليل النقلى هو موافق لدليل العقل ولا ينافضه، فالإجماع هو دليل فى نفسه، وحجة فى نفسه، ومع هذا فإن الأشعرى وضح ما استندت إليه هذه الإجماعات من دليل النقل، وبين أن ذلك موافق للعقل.

١١) يمتاز أسلوب الأشعرى فى كتابه هذا بالسلاسة والبعد عن التعقيد، والتقليل من اللغة الاصطلاحية الكلامية إلى أبعد حد ممكن.

١٢) تظهر فى هذه الرسالة إرهاصات الخطة التقليدية لعلم الكلام: الإلهيات – النبوات – السمعيات. حيث تناول الإلهيات وما يتعلق بها فى الإجماعات (١: ٣٧)، تخللها فى الإجماع (٣٤) الكلام على النبوات، ويليها (٣٨: ٥١) الكلام عن السمعيات. ويلاحظ أن الأشعرى لم يتوسع فى الكلام على النبوات، بينما خص مشكلة أفعال العباد من الإيمان والمعصية والتوفيق والخذلان والاستطاعة والقدرة والتكليف... إلخ بالعديد من الإجماعات (٢٠: ٣٠، ٣٣، ٣٥: ٣٧). ويعطى هذا مؤشرا قويا على إسلامية علم الكلام فى هذه الفترة، وعدم وقوعه تحت ضغط الحوار مع الآخر غير المسلم، خاصة منكرى النبوات، من ثم فالقضايا التى تناولها الأشعرى فى هذه الرسالة نابعة عامة من الجدل الإسلامى / الإسلامى.

هـ - مقالات الإسلاميين:

وقد سبق الوقوف عنده بالتفصيل عند كلامنا على منهج التصنيف فى الفرق الكلامية[٣].

٣- منهج التصنيف الكلامى عند إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى(ت ٤٧٨ هـ)[٤]:

يعد إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) أحد كبار العلماء الذين انتصروا لمذهب الأشعرى الكلامى فى القرن الخامس، ولقد نشأ إمام الحرمين بنيسابور، ثم رحل إلى الحجاز على أثر فتنة خراسان بين المعتزلة والأشاعرة، وأقام ببغداد زمنا، ثم استقر أخيرا بنيسابور نحو (٣٠) عاما ينشر المذهب الأشعرى فى المدرسة النظامية التى أنشأها الوزير نظام الملك، ووكل إليه أمرها، وكانت أول مدرسة سنية صريحة[٥].

---

(١) من أمثلة ذلك: قوله فى نفى الشبه عنه تعالى ((لأنه تعالى لو كان شبيها لشىء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذى أشبهه...))، وقوله فى إثبات قدم الصفات الإلهية: ((وأجمعوا... على أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا، إذ لو كان شيئا منها محدثا لكان تعالى قبل حدثها موصوفا بضدها، ولو كان ذلك لخرج عن الإلهية، وصار إلى حكم المحدثين... وهذا يستحيل على الله عز وجل وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال إلى حال))، ويقول فى صفة المجىء: ((وليس مجيئه حركة ولا زوالا، وإنما يكون المجىء حركة وزوالا إذا كان الجائى جسما أو جوهرا، فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة))، أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ٢١٢، ٢١٥، ٢٢٧ - ٢٢٨).

(٢) أبو الحسن الأشعرى، رسالة إلى أهل الثغر، (ص ٢٠٩).

(٣) انظر هنا: (ص ٣٥٠).

(٤) للتوسع بخصوص إمام الحرمين، حياته، وعلمه، ودوره فى تطور المذهب الأشعرى واختياراته الكلامية، راجع: - أ/د فوقية حسين، كتابها الماتع (الجوينى إمام الحرمين)، كما أنها قامت قبله بسنوات بتحقيق كتابه لمع الأدلة، وصدرته بمقدمة مهمة ضمنتها دراسة تفصيلية لسيرة إمام الحرمين وتحليل لكتابه هذا، ويبدو أنها طورت هذه المقدمة بعد ذلك فى هذا الكتاب (الجوينى إمام الحرمين). - أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٦٧٩-٧٤٨)، حيث تناول سيرته وآرائه الكلامية.- د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥١/٢). - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٦٩-٤١٢). - كما كان لأستاذنا الدكتور عبد العظيم الديب عناية خاصة بإمام الحرمين الفقيه والأصولى، وقدم دراستين عنه: ١) إمام الحرمين حياته وعصره، ٢) فقه إمام الحرمين، خصائصه وآثاره. بالإضافة إلى اختصاصه بتحقيق مصنفاته الأصولية والفقهية، فأخرج البرهان فى أصول الفقه، والغياثى، وهو فى النظرية السياسية (الأحكام السلطانية)، ونهاية المطلب فى دراية المذهب (أحد أمهات الفقه الشافعى الرئيسية)، وقدم لكل منها بمقدمة خاصة تناول فيها جانبا من جوانب هذه الشخصية العظيمة: إمام الحرمين.

(٥) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥١/٢) بتصرف يسير.

ودراسة إمام الحرمين سيرة ومذهبا تسفر عن أصالة فى الفكر تستحق من الباحث كل اهتمام وتقدير[1]، ولم يؤثر إمام الحرمين فى علم الكلام فحسب، بل إنه قدم دورا محوريا أيضا فى علم أصول الفقه من خلال كتابه البرهان، وهو أحد أربعة كتب نشأت عليها مدرستان من أهم مدارس الأصول الكلامية: مدرسة الرازى الأصولية (مدرسة المحصول)، ومدرسة الآمدى الأصولية (مدرسة الإحكام)[2]. كما أنه قام بدور محورى شديد الأهمية فى المذهب الشافعى من خلال كتابه نهاية المطلب، والذى يعتبر طفرة خاصة فى تطور المذهب الشافعى.

وله نظرات واجتهاد ومنهج واختيارات كلامية وأصولية وفقهية، وهو من أكثر العلماء أصالة فى رأيه، ويكفى الاطلاع على المقدمات الكلامية لكتابه البرهان، ليظهر مدى أصالته، وجراءته فى اختياراته حتى وإن خالف الأشعرية أنفسهم أو الشافعية، وسيأتى الإشارة إلى ذلك فى منهجه.

ومع التقدير الكامل لعناية الدكتور عبد الرحمن بدوى بدراسة حياته ومذهبه الكلامى، فإننا لا نوافقه على محاولته المستميتة والمستمرة والمتهكمة طوال هذه الصفحات لنزع الأصالة عن إمام الحرمين ؛ لينهى ذلك بتقويمه لدور إمام الحرمين الكلامى بقوله: ((يبدو لنا الجوينى بوجه عام خاليا من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة))[3]، ونرى أن د/ بدوى أجحف الجوينى حقه، وكأنه - وهذا أمر مستبعد من د/ بدوى - لم يقرأ تراثه الكلامى كله، من ثم أتى تقويمه مجافيا للحقيقة، ولعل ذلك يرجع فى بعضه إلى استخدامه لأدوات ومعايير ومناهج التحليل الفلسفية الغربية فى تقويم الفكر الإسلامى، وهى غير مناسبة له على الإطلاق، وكثيرا ما تأتى هذه الأدوات بنتائج مغلوطة غير مطابقة لواقع الفكر الإسلامى وحقيقته، خاصة مفهوم الأصالة الغربى فإنه مباين أشد المباينة لمفهوم الأصالة الإسلامية المبنية على اتباع الكتاب والسنة وعقيدة أهل السنة وليس على طرح نظريات جديدة وأفكار مبتدعة وتجديد جذرى كما هو مفهوم الأصالة فى الغرب، من ثم فالحكم على فكر الجوينى الكلامى بأنه غير أصيل، هو فى الحقيقة حكم غير أصيل، لافتقاده لمعايير الأصالة الإسلامية الصحيحة، وأين هى الأصالة عند من يستخدم أدوات ومعايير مناهج غربية غريبة عنا ويطبقها فى غير محلها ولا مجالها. ففى ضوء معايير الأصالة الغربية هذه يحكم بأصالة الحلاج والنظام والسهروردى المقتول وكل صاحب فكر شاذ بمفهومنا الإسلامى؛ لأنه استطاع أن يضع لنفسه مذهبا حرا خاصا به، ويقدم نظرية معرفة خاصة به، ومذهبا فلسفيا أو فكريا خاصا به يفسر به الكون، ويجيب عن الإشكالات الفلسفية الكبرى، وبغض النظر عن مدى قربه أو بعده من النص الدينى، فيكون أصيلا من هذا المفهوم، مثله مثل فلاسفة الغرب، فالغربيون فى حكمهم بأصالة الحلاج وأمثاله متسقون مع فكرهم وأدواتهم، ويستخدمون معيارا واحدا مناسبا لهم فى الحكم على أعلامهم وأعلامنا بالأصالة وعدمها.

ولكن من الأصالة أيضا أن نضع لأنفسنا معيارا خاصا بنا للحكم بالأصالة على أعلامنا على الأقل، وبما لا يجحفهم حقهم، ولا يغمطهم مكانتهم ودورهم البارز فى خدمة الفكر الإسلامى[4].

وإذا افتقدنا الإنصاف لدور إمام الحرمين الكلامى عند الدكتور بدوى بأدوات التحليل الغربية، فإننا سنجده حتما عند الشيخ الكوثرى بأدواته الإسلامية المحضة حيث يقول فى مقدمة تحقيقه للعقيدة النظامية: ((وقد علم القاصى والدانى أن

---

(١) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٧).

(٢) الكتب الأربعة هى: كتابان للمعتزلة (شرح العمد والمعتمد) لأبى الحسين البصرى، وكتابان للشافعية المتكلمين (البرهان والمستصفى)، ثم قامت عليهما مدرستان أصوليتان عظيمتان لكل منهما أسسها وأعلامها واجتهاداتها الأصولية، راجع نبذة عن المدارس الأصولية: عصام أنس الزفتاوى، مقدمة جامع الأحاديث، (ص ٧٢-٧٣).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٧٩ – ٧٤٨)، وانظر أمثلة لتهكمه المستمر بإمام الحرمين: (ص ٧٠٦، ٧١٥، ٧١٦).

(٤) يرى الشيخ الكوثرى مثلا فى مقدمته للعقيدة النظامية لإمام الحرمين أن منهج السلف المتقدمين فى صون عقيدة الملة: الاقتصاد فى المعقول والاقتصار على ما فى الكتاب والسنة من الأدلة جريا مع حاجة الزمن، لكن لما اتسع نطاق الفتوح وكثر اتصال المسلمين بشتى أرباب الأديان والنحل أوجب الاحتكاك بهم الرد على أهوائهم بطرق عقلية يعترفون بها، وليس فى ذلك تطور فى عقيدة الإسلام أصلا فى صميمها، وإنما المتطور هو طريق الدفاع عنها، على حسب أفهام أهل العصر مدى الدهور (انظر: مقدمات الكوثرى، ص ١٥٩).

وبناء عليه فيمكن أن نستنبط معيارا للأصالة فى مجال العقيدة يقوم على التجديد فى طرق عرضها والدفاع عنها بحسب حاجة كل زمن.

إمام الحرمين له القدح المعلى فى هذا المضمار (الدفاع عن عقيدة أهل الإسلام) حتى أصبحت مؤلفاته كهمزة الوصل بين منهجى السلف والخلف، كما أنه مخضرم ضرب له سهم كبير فى الميدانين، فأخذ طريق تدوين الكتب الكلامية يتطور ابتداء من زمنه تطورا محسوسا، والذهن الوقاد المستجلى لغوامض المسائل، والإلقاء النير الحلال لعقد الدلائل، مما يجعل المسائل العويصة على طرف الثمام، من أفهام طبقات الأنام، والإمام أبو المعالى عبد الملك الجوينى ممن لا يسامى فى بالغ الذكاء وحسن الأداء، كما لا يخفى على من درس بحوثه، ومارس كتبه فى أصول الدين من الشامل والإرشاد وغيرهما ومثله يحق أن يعكف على تصانيفه العاكفون))[1].

على أن ما سيأتى من ملاحظات حول منهجه فى التصنيف يكشف عن المزيد من وجوه الأصالة التى لم تساعد الأدوات الغربيةُ وحدها الدكتور عبد الرحمن بدوى على اكتشافها عند إمام كبير مثل الجوينى، فدم - على سبيل المثال - نظرية جديدة مقابلة لنظرية الجواهر والأعراض، تقوم على المعرفة الحسية، وقدم تطويرا لموقف كلامى خاص به، وهما كافيان حتى بمعيار الأصالة الغربية للحكم بأصالته!!.

وتأتى الملاحظات حول منهجه فى التصنيف فى قسمين أيضا كما جرت به عادة البحث هنا: أولهما: الملاحظات التى أمكن استخلاصها من كلام الدارسين له، والثانى: الملاحظات التى أمكن استخلاصها من مصنفاته نفسها:

القسم الأول: الملاحظات المستخلصة من كلام الدارسين حول منهج تصنيف إمام الحرمين:

١ - لقد ساعد أسلوب إمام الحرمين على انتشار آرائه، فالدارس لمصنفاته يتبين أنه يواجه رجل فكر، آثر أسلوب الوضوح، والتميز على إنشاء العبارة المنمقة، ومع هذا فأسلوبه غاية فى الروعة والفصاحة العربية، بعيد عن التكلف والسجع والصنعة، بل يأتى مطبوعا، فى الذروة العليا من الأدب وأمثل نموذج لذلك كتابه الغياثى، وإن كانت سائر مصنفاته الكلامية لا تخلو من ذلك، وقد يكون من دواعى اتخاذه هذا الأسلوب أنه عالج مواضيع تخص العقل والنقل معا... ويتميز أسلوبه بالحرص على إبراز التسلسل المنطقى للمعانى، كقوله مثلا: ((... اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص...))[2].

٢- والتحقيق لديه يستوجب الوضوح والتميز التامين فى البحث، إذ أن دراسة حدوده التى أثبتها فى مصنفاته أثناء تحقيقه لأقوال السابقين عليه وآرائه الخاصة التى طلع بها على أهل عصره تكشف عن دقة فى التحرى، وضبط للمعانى، وإلمام بحقائق الأمور العقلية والنقلية، مما جعل إمام الحرمين فى مصاف كبار رجال الفكر والدين. ثم إن دراسة آراءه فى العلم والنظر ومسائل الأصول المختلفة تثبت اتجاهه إلى الأسلوب العلمى الدقيق، واتصافه بعقلية فلسفية لا تحفل إلا بالمعانى[3].

٣- ومن الملاحظ أنه بدأ بعض مصنفاته كما فى كتابه الإرشاد[4] مثلا بمقدمات كلامية يعرض فيها نظريته فى المعرفة، ويتكلم عن العلم وحقيقته، وأقسام من ضرورى وكسبى وقديم ومحدث، ويتناول فيه هذه المقدمات الكلام على الجواهر والأعراض والحدوث...[5]، ومن الممكن أن نعتبر ذلك هو بدايات تطوير منهج التصنيف الأشعرى بحيث يبدأ بالمقدمات العامة والكلامية، كما سنراه واضحا عند المتأخرين. فقد بلغ من حرص إمام الحرمين على أداء أفكاره واضحة جلية أن قدم لأقواله الكلامية بمذهب فى المعرفة يعد من أدق المذاهب التى عرفت بين العرب حتى ذلك الحين، والتى يمكن أن نقربها من آراء بعض المحدثين من أهل الغرب، مما يؤيد نقل هؤلاء عن العرب، لو ثبت بالأدلة الملموسة اتصالهم بهم[6].

---

(١) الكوثرى، المقدمات (ص ١٦٠).

(٢) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ١٢٣) بتصرف وإضافة.

(٣) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ١٢٥). وقد قدمت فى القسم الثانى والأخير من كتابها (ص ١٢٧ - ٢٢٤) دراسة عن الجوينى المتكلم، تناولت فيها عرض أهل آرائه الكلامية ونظريته فى المعرفة....

(٤) راجع: إمام الحرمين، الإرشاد، باب فى أحكام النظر (ص ٣-١٦) وقد اشتمل على تسعة فصول تناول فيها العديد من قضايا نظرية المعرفة.

(٥) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٧٥ - ٣٧٧).

(٦) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٧).

٤- انعكست ثقافات العصر كلها الفلسفية والكلامية والشرعية والصوفية فى كتاباته، فكان يجمع إلى جانب الثقافة الدينية الثقافة الفلسفية العميقة، والنفس الصوفية الشفافة الرفيعة، وتبدو عناصر ثقافته الفلسفية واضحة فى ردوده على الفلاسفة، وكتابه الشامل خير مثال على ذلك[١].

٥- ومع هذه الثقافة والتنوع الواسع فيها فإن إمام الحرمين جعل دوره فى صيانة العقيدة والمذهب، وهذه نقطة مؤثرة فى منهج تصنيف الجوينى، لأنه لهذا السبب لا نجد بين مصنفاته ما هو مقصور على شرح المسائل الفلسفية[٢]، كما نجده عند الفخر الرازى مثلا فى شرحه لعيون الحكمة والإشارات لابن سينا، وهما من كتب الفلسفة، فاختلف غرضهما، فـالجوينى غرضه فى منهج تصنيفه خدمة المذهب، والرازى غرضه فى منهج تصنيفه خدمة العلم.

٦- ومن مميزات منهج الجوينى الكلامى عدوله عما قال به الباقلانى من أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وأنه أفسح المجال بعض الشىء للآراء الفلسفية التى انتشرت فى عهده على أيدى ابن سينا وتلاميذه، وبذلك يكون قد مهد لطريقة المتأخرين التى خلطت بين علم الكلام والفلسفة[٣].

٧- يرى إمام الحرمين أن المنهج الكلامى الصحيح هو الاعتماد على العقل والنقل والمزاوجة بينهما، وقد اتبع هذا المنهج الكلامى فى إثبات وحدانية الله ووجوده وحدث العالم، ووجوب اتصافه تعالى بالصفات، ويرى أن الدليل العقلى يحمل فى نفسه دليل صدقه لأن العقل عنده علوم ضرورية.

٨- ويرى بعض الباحثين أن هناك ميلا واضحا عند إمام الحرمين إلى استخدام العقل، وتأويل النصوص، وأفكاره فلسفية عميق ودقيقة تظهر بوضوح فى كتابه الشامل مثلا، وكذلك نجد عنده تأثرا واضحا بالفلسفة اليونانية وفلسفة المعتزلة حيث أقام تدعيمه للمذهب الأشعرى على البراهين المنطقية والحجج الفلسفية، فنجده أحيانا يستخدم قياس الغائب على الشاهد، والسبر والتقسيم، والأدوات المنطقية بأنواعها، وعنده ميل واضح لتحديد المصطلحات والمفهومات بدقة قبل البدء فى مناقشة المسألة[٤]. والحقيقة أننا سنجد عند إمام الحرمين عودة النقل إلى مركزيته مرة أخرى عند دراسة منهجه فى التصنيف الكلامى فى كتابه النظامى، مما يشير إلى تطور موقفى الكلامى العقلى.

٩- يعتبر الجوينى أول من قال من الأشاعرة بالأحوال، فقد نفاها الشيخ أبو الحسن، والباقلانى، وبعد أن يقرر إمام الحرمين الأحوال صار من السهل عليه بعد ذلك أن يثبت لله الصفات القديمة من غير أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن فى ذلك تعددا للقدماء[٥].

١٠- وفى كتابه الشامل فى أصول الدين: يقدم مصنفا كلاميا ضخما له قيمته فى مجال الكلاميات، ويتناول كل مسألة من مسائل الكلام التى وردت فى كتاب الإرشاد بالشرح مع ذكر ردوده على المناوئين للمذهب[٦]، ويبدأه بنظرية المعرفة، وقد تابع نهجه أيضا فى كتاب الإرشاد. ومن جهة أخرى فإن إمام الحرمين يكثر من الاستشهاد بثلاثة على وجه التخصيص: أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) ويشير إليه عادة بقوله: شيخنا - الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) ويشير إليه بالقاضى - أبو إسحاق الإسفرايينى (ت ٤١٣ هـ) ويشير إليه بالأستاذ[٧].

١١- ويرى د/ بدوى[٨] أن مذهب الجوينى فى التوحيد ينبغى أن يلتمس أولا فى الشامل، لأن كتبه الأخرى

---

(١) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٥٥).
(٢) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٥٦).
(٣) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٣/٢).
(٤) راجع: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٤٠٩- ٤١٠).
(٥) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٧٣٢-٧٣٣)، ومع كونه نبه على ذلك لم يقف أمامه على أنه نوع من الأصالة عنده، فكأن د/ بدوى لا يلفت نظره إلا ما هو ليس بأصيل فحسب، فيأخذ فى انتقاده والتهكم عليه صراحة، فإذا صار إلى أمر أصيل مر عليه ولم يعقب!!.
(٦) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٨٤).
(٧) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٩٩ - ٧٠٠).
(٨) أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين ، (ص ٦٩٩) .

(الإرشاد - لمع الأدلة - العقيدة النظامية) فيها عرض لآرائه وآراء الأشاعرة دون أدلتها، ودون الردود على أقوال الخصوم، وهذا يجعلها تقريرية مجردة خالية من الحجاج العقلى الدقيق، الذى هو من أخص خصائص علم الكلام، ونراه يتجلى غنيا وفيرا فى كتاب الشامل. هكذا جزم د/ بدوى، لكن إن صح هذا بخصوص الشامل أنه (يتجلى وفيرا) لكنه لا يصح بحال بخصوص الكتب الثلاثة الأخرى التى وصفها بأنها (مجردة خالية من الحجاج العقلى)، وهذا عجيب من د/ بدوى فى الحقيقة، ولو كان غيره من الباحثين لقلنا لم يطلع على النصوص، فإمام الحرمين يذكر فى الإرشاد أهم الأدلة وأهم الاعتراضات عليها، ولا تخلو مسألة فيه من دليل ومناقشة لما ورد عليه، ومنهجه الكلامى فيه مبنى على الاقتصار على الأدلة القطعية فحسب، ففى أول باب مثلا فى الصفحة الأولى منه[1] يشير الجوينى إلى مذهب من أنكر النظر، ويذكر دليلهم وطريقة الجدل معهم فى حوالى صفحتين[2]، والأمثلة كثيرة تؤكد طريقته فى الإرشاد، وأما النظامية فأيضا لا تخلو من الحجاج على طريقة المتون يشير إشارة، وفيه رد على الخصوم انظر أول باب أيضا (القول فى حدث العالم) وقد رد فيه على القائلين بقدمه[3]. أما لمع الأدلة فوجود الأدلة فيها واضح للعيان، وهو قبل التدليل يورد لفظ (الدليل)، فيقول مثلا: ((الدليل على ثبوت الأعراض...))، ويقول أيضا: ((والدليل على استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض...)) [4]، وهذه ألفاظه بتمامها، فأين هو التجرد عن الحجاج، أما الجدل الكلامى فلمع الأدلة مليئة به ظاهر للعيان جدا، بطريقة (فإن قيل / قلنا)، أو بطريقة (ولئن سلمنا / لا نسلم) ونحو ذلك وفى نفس الصفحات السابقة[5].

١٢- وفحص طريقة عرض المسائل الكلامية كما تتجلى فى الشامل والإرشاد توضح أنها هى الطريقة التى استقرت فى كتب الباقلانى من الأشاعرة، ثم أبى منصور عبد القاهر البغدادى، والقاضى عبد الجبار من المعتزلة، وصارت الخطة العامة لدى المتكلمين، وهكذا استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى على أنها تمثل رؤوس المسائل فى كل بحث شامل فى علم الكلام[6]، وقد سبق عرضها بالتفصيل فى الفصل الأول : الرصد العام[7].

١٣- أما بخصوص كتابه الإرشاد: فافتتح كلامه بنظرية المعرفة أولا، ثم انتقل إلى مسائل الكلام، وبدأ حديثه فيها بإثبات حدوث العالم، وما تفرع منها من مسائل ليتدرج منها إلى تبين احتياج المحدث إلى خالق وهو الله، ومن هنا ينتقل إلى الكلام فى الله وصفاته، حيث قسم حديثه عن الصفات إلى ثلاثة أصول: ما يجب لله من الصفات - ما يستحيل عليه - ما يجوز من أحكام[8]، وهنا نجد جذور هذه القسمة الثلاثية المؤثرة فى مناهج التصنيف الأشعرية بعد ذلك، والمبنية على أحكام العقل الثلاثة (الواجب - المستحيل - الجائز) والتى سنجد امتدادها إلى وقت متأخر كما عند السنوسى فى أم البراهين، واللقانى فى جوهرة التوحيد مثلا، وغيرهما من متأخرى الأشعرية. لكن هذه القسمة الثلاثية غير واضحة تماما من الناحية النظرية فى الإرشاد كما أنه أدرج القسم الثانى فى الأول وإن كان سيشير إليها كما سيأتى بالتفصيل، لكنها ستتضح وتكون

---

(١) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٣) .

(٢) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٣-٥) .

(٣) إمام الحرمين ، النظامية ، (ص ١٦ - ١٨) .

(٤) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ٧٨ ، ٧٩) .

(٥) ومن ثم يسقط كلام الدكتور بدوى تماما فى دعواه بخصوص هذه الكتب الثلاثة الإرشاد والنظامية ولمع الأدلة، ويبدو أن النقد الفنى الذى قدمه لنشرة كتب إمام الحرمين (ص ٦٩١ - ٦٩٨) وتعليقاته اللاذعة والقاسية التى وجهها لمحققيها والتى لم ينج منها سوى الشيخ الكوثرى محقق النظامية، شغلت الدكتور بدوى عن العودة إلى قراءة متأنية هادئة لهذه الكتب وبعين الباحث، وليس بعين المحقق. ويمكن الاستفادة منهجيا هنا من مسلك د/ بدوى، بالفصل بين القراءة الفنية النقدية للتحقيق، والقراءة البحثية للدرس، بحيث لا بد أن تتعدد القراءة للنص الواحد، وأنه متى امتلك العالمُ الملكتين عنده (البحث - التحقيق) وقد كان د/ بدوى رحمه الله تعالى عظيما فيهما، فلابد أن يراعى علم (الوصل والفصل) عند استخدامه لملكتيه هاتين، وهذا الذى يبدو أنه قد أعوزه هنا، فتارة ينبغى على العالم أن يصل هذه وتارة يفصل هذه وتارة يحتاجهما معا، ذلك العلم الصوفى (الوصل والفصل) الذى نحاول خلال هذا البحث أن نصيره منهجا.

(٦) أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٧٠٤-٧٠٦) باختصار وتصرف.

(٧) انظر هنا: (ص ٣٣٦).

(٨) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٦٩).

فى أجلى وأوضح صورة فى العقيدة النظامية[1]، و هذا التقسيم الثلاثى يبدأ أول مسألة فى الأحكام العقلية.

١٤- أما كتابه العقيدة النظامية: فإنه يحوى آراء إمام الحرمين الخاصة فى أصول التوحيد، تلك الآراء التى لم يتقيد فيها بطرق السابقين عليه من أهل الحق، ففى هذا الكتاب يطلع علينا بآراء لم يسبق إليها، ولذلك أمثلة كثيرة، منها أنه حاول تقديم نظرية مقابلة لنظرية الجواهر والأعراض، فاعتبر الموجودات الحادثة أجساما محدودة متناهية نتعرف عليها بألوانها وأشكالها وسائر صفاتها، أى فى واقعها المحسوس، ولم يفترض انقسامها ذهنيا إلى جواهر وأعراض، كما أنه يقدم فيه تطويرا للموقف الكلامى الخاص به حيث يرى أن غاية علم الكلام أن ينتهى إلى إثبات وجود الله دون معرفته، وأن معرفته لا تتكشف للعبد إلا عن طريق القلب، مما يعنى أن للعقل حدودا، وأنه عاجز عن تبيين الحقائق العليا[2].

١٥- أما بخصوص لمع الأدلة فى قواعد الملة: فعنوان الرسالة يتفق مع موضوعها، حيث تتضمن عقيدة أهل السنة مدعمة بالأدلة والبراهين العقلية فى إيجاز واقتضاب لم يمسا الغاية التى من أجلها صنف هذا الكتاب وهى بيان حقيقة المذهب السنى فى العقيدة، فجاء الكلام ((لمعا فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة)) مطابقا لما ورد فى المذكور بالعنوان. وقد قسم رسالته هذه إلى سبعة أبواب (العالم وحدوثه - الله وصفاته - إرادة الله وإرادة العبد - رؤية الله - الرب والخلق - الرسالة والنبوة والمعجزة - الإمامة)، فقد اختار من مسائل علم الكلام ما رآه أجدر من غيره بالذكر، وما اشتد حوله الخلاف بين المتكلمين، كما نلاحظ أنه افتتح الكتاب بالبحث فى العالم وحدوثه (لم يتعرض هنا لنظرية المعرفة)، ورتب على إثبات الحدوث الكلام فى الله وصفاته، ثم رتب عليه الكلام على بقية مسائل الكتاب، ولكن يلاحظ أنه لم يتعرض للبحث فى المعاد. ويحتوى بعض هذه الأبواب على عدة فصول أو مسائل بينما يحتوى البعض الآخر على فصل واحد[3].

القسم الثانى: الملاحظات التى أمكن استخلاصها من مصنفاته مباشرة:

أ) أما كتابه الإرشاد: فيعى إمام الحرمين أن لأهل كل عصر مطالب عقلية تخصهم وذلك لتطور الذهن الإنسانى[4]، ومن هنا يقول فى مقدمة الإرشاد: ((... هذا ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد، ورباطا لأسباب التأييد، وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصادعة، لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات، منحطا عن جِلّة المصنفات...))[5]. ويضع إمام الحرمين أيدينا هنا على منهجين متقابلين من مناهج التصنيف الكلامى: المعتقدات (الخالية من الأدلة البرهانية) فى مقابل المبسوطات (ذات الأدلة لكنها صعبة التناول)، ثم يقترح منهجا ثالثا حيث وضع يده على مشكلة منهج التصنيف هنا: المعتقدات تخلو من الأدلة البرهانية التى لا بد منها لأنها ((عصاما للتسديد، ورباطا للتأييد)) كما يقول. والمبسوطات يصعب على أهل الزمان التعامل معها، إذن فليختط منهجا وسطا يعلو عن المعتقدات التى تخلو من الأدلة، ولا يرتفع إلى المبسوطات التى لا تنهض لها همم أهل العصر. على أنه رغم التعديل الذى يقدمه فى خطة المعتقدات يصنف كتابه على أنه من منهج المعتقدات لا المبسوطات - ومما يؤكد هذا المعنى الذى ذكرناه خلافا للدكتورة فوقية حسين[6] - فيقول[1] : ((وقد التزمنا التمسك بالقواطع فى هذا المعتقد على صغر حجمه، وآثرنا

(١) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ١٣) .

(٢) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٨٩- ٩٠) بتصرف واختصار.

(٣) أ/د فوقية حسين، مقدمتها لكتاب إمام الحرمين، لمع الأدلة (ص ٦٥- ٦٦) بتصرف وإضافة.

(٤) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٦٧).

(٥) إمام الحرمين، الإرشاد، (ص ١).

(٦) ومع الاحترام العميق المكنون للأستاذة الكبيرة رحمها الله تعالى لما لها من مكانة فى القلب وجلالة فى النفس، ولما تتمتع به من أصالة إسلامية عميقة، فإنها لم تستطع فى تحليلها لكلام إمام الحرمين هنا أن تمسك بروح منهج التصنيف، ومن ثم لم تقف على المعنى الصحيح له فقالت: ((يشير الإمام فى مقدمة هذا المصنف إلى الدوافع التى جعلته يقبل على تصنيفه ومن أهم هذه الدوافع أنه تبين أن ((المعتقدات عرية عن قواطع البرهان))، أى أنه تبين أن أصول الاعتقاد تحتاج إلى حجج وبراهين عقلية تثبتها، وهذا لا يعنى أن الإمام يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه فى أصول الدين، وكلها تناولت هذه المسائل بالبحث وأدلت بالبراهين التى تثبتها وتدحض آراء المناوئين لها من خصوم المذهب، ولكنه يعنى أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تخصهم...))، وفيما عدا الجملة الأخيرة فبقية كلامها بعيد عن مراد الإمام، الذى يتكلم عن منهجى تصنيف متقابلين، ويقترح بينهما منهجا وسطا. والذى =

إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة، وهذا الشرط يلزمنا طرفا (اقرأ: طرفا) من البسط في مسألة الكلام، وها نحن خائضون فيه))، ويقول أيضا[2]: ((... فإذا انصرم هذان الركنان لم يبق بعدهما إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى، ويتجاز ذلك ينصرم المعتقد))، أي: وبالفراغ من الكلام فيما يجوز على الله ينتهي عمله في هذا الكتاب الذي هو في مصنف في العقيدة على منهج المعتقدات. وربما سماه (الاعتقاد) فيقول[3] : ((... وكل ما ترجمناه (يعني من أول باب القول في التعديل والتجوير) إلى منقطع الاعتقاد واقع في القسم الثالث من الأقسام التي رسمناها وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى)).

فهو يتكلم إذن على منهج في التصنيف، ويذكر المنهج السائد، وينبه على أنه سيطور فيه بالاعتماد على ذكر الأدلة القطعية، وأن ذلك الشرط (ذكر الدليل القطعي) ربما أدى إلى بسط الكلام قليلا في بعض المواضع التي تحتاجه بما يخرجه عن الشرط الآخر (أن يكون مختصرا).

وهنا إمام الحرمين يتكلم في مسائل في عمق منهج التصنيف، فقد رصد المناهج السابقة عليها، ولاحظ ميزاتها، وعيوبها، وقرر مواجهتها، بالجمع بين المميزات: الاختصار في الكلام - والاقتصار على الأدلة القطعية، لكنه يفاجأ في بعض المواضع بتجادل الشرطين وتنازعهما، فإلى أيهما يميل، اختيار الجويني هو الميل جهة المعنى وهي الجهة الأهم عنده وإن ضحى بالشكل (الاختصار)، فإذا وجد أنه استوفى المعنى وحقق الغرض جذبه داعي الشرط الثاني (الاختصار) فلباه، وما أجمل عبارته[4]: ((وإلى متى نتعدى غرضنا في الاختصار، وقد وضح الحق وحصحص واستبان عناد المخالفين في تأويلهم)).

ثم هو ممتلك لأدواته الكلامية والمنهجية أثناء تعديل منهج التصنيف، وواع تماما لما يقوم به من التعديل في الخطة بالحذف والإضافة والدمج، وفي نفس الوقت لا يترك القارئ إلى حديث نفسه أين مسألة كذا، ولماذا لم يتناولها، فيقول مثلا[5]: ((وهذه جمل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية، وقد ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على الباري حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام، وما ذكرناه يغني عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري تعالى، وإذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه فالعبارة الموجزة في الجواب أن يقول: يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه، وقبوله للحوادث، وافتقاره إلى محل يحله)).

وهنا ملاحظة منهجية لا ينبغي أن تفوتنا وهي: أن الإثبات في الصفات عند إمام الحرمين تفصيلي، والنفي إجمالي، وهو عين المنهج القرآني الذي سار عليه السلف، وهو ينتقد على المتكلمين النفي التفصيلي.

ولهذا فهو يعدل من خطة التصنيف ببراعة فقد قدم الكلام فيما يجب لله تعالى من الصفات[6]، ثم أدرج فيها الكلام عن القسم الثاني المستحيلات، ونبه على ذلك في النص السابق[7]، ليواصل بعده الكلام في القسمين معا الواجب المدرج فيه المستحيل[8]، ثم يأتي بعد ذلك فينبه على القسم الثالث في أوله فيقول[9]: ((باب القول في التعديل والتجوير... مضمون هذا الأصل العظيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل... وإذا نجزت هذه الأصول افتتحنا بعدها المعجزات، ورتبنا عليها ثبوت النبوات السمعيات من قواعد العقائد... وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد واقع في القسم الثالث من الأقسام التي رسمناها

=أوقعها رحمها الله تعالى وأجزل مثوبتها في هذا كلمة (المعتقدات) حيث حملتها على معناها اللغوي المصدري، ولم تنتبه إلى أنه منهج من مناهج التصنيف، وأن المقصود بها الكتب المختصرة المشهورة بعقيدة فلان أو معتقد فلان.

(1) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ١٠١) .
(2) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ١٦٤) .
(3) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٢٥٧-٢٥٨) .
(4) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٢١٤) .
(5) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٥٩ - ٦٠) .
(6) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٣٠) .
(7) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٥٩-٦٠) .
(8) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٥٩- ٢٥٦) .
(9) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٢٥٧-٢٥٨) .

وهو الكلام فيما يجوز فى أحكام الله تعالى)).

وأهم قضية منهجية عنده هو قيام منهجه على الدليل القطعى، وعدم ال ول عن ذلك أبدا، وهو قلما يقدم تحديدا نظريا لنوع الدليل، وإنما يستخدمه دون توضيح، وربما وضح كأن يقول سنسلك فى المسألة سبيل السبر والتقسيم مثلا[1] كما فعل ، ورغم أنه قدم فى أول الكتاب الكلام فى نظرية العلم باختصار، وعرف بالأدلة وقسمها إلى عقلية وسمعية[2]، إلا أنه لم يذكر ولو إجمالا أنواع الأدلة التى يرى أ ا قطعية، والتى سيستخدمها فى كتابه، ولو فعل لكان جميلا.

وهو يؤكد على ذلك فى مواضع عدة من الكتاب، فإذا عز عليه الدليل القطعى فى باب مثل باب الإمامة أعلن ذلك فيقول[3]: ((... ويعتوره (يعنى باب الإمامة) نوعان محظوران عند ذوى الحجاج: أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدى حد الحق، والثانى من ا تهدات المحتملات التى لا مجال للقطعيات فيها... وغرضنا فى هذا المعتقد أن ننص على أصول الباب، فنذكر القواطع منها، ونميز ا تهدات عن القطعيات، مستعنين بالله تعالى والترتيب يقضى تقديم طرف من الكلام فى الأخبار ومنازلها فإ ا مبنى الإمامة)).

إذن فباب الإمامة فيه مشكلتان: أحدهما فى منهج التصنيف، والثانية فى منهج البحث والاستدلال. أما الأولى فلأنه ليس من أصول الاعتقاد، فلماذا يدرجوه إذن فى المعتقدات؟ يجيب الإمام الجوينى بأن ذلك لعظم خطره الذى لا يقل عن خطورة الزلل فى أصل من أصول الدين. والمشكلة الثانية فى باب الإمامة أن منهج البحث فيه عند الطوائف يدور بين التعصب والاجتهاد الظنى، وتخلو أدلة الباب من القطعيات، وهنا ي ل الإمام الجوينى عن شرطه فى القطعية مراعاة لطبيعة الباب فحسب. وهنا يعلمنا الجوينى درسا جديدا من دروسه فى المنهج: أن المنهج ليس صارما بل مرنا.

وهو لا يرضخ رضوخا لذلك فى باب الإمامة، ويترك الظنون تطوح بمسائل الباب ما شاء لها، بل يحاول أن يلتمس القطعية، وإلا فغلبة الظن، فإذا تعادلت الظنون توقف، ولم يبال وإن خالف معتقد أهل السنة، فيقول[4]: ((ثم لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة فى فضائلهم متعارضة... ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتتعارض الظنون فى عثمان وعلى... فهذا هو قوله (اقرأ: قولُ) أبديناه مجانبا للتقليد جاريا على الحق الواضح)). فما أصل هذا الرجل - وإن قال د/ بدوى خلافه - حين يصنف، وحين يتعمق فى منهجه تصنيفا، وحين يحلل منهجه بحثيا، فيعدل فى هذا ويعدل فى هذا، وحين يرجح، وحين يخالف أهل مذهبه، دون أن تفلت منه زمام الأمور، ودون أن يقع فى التقليد لأحد.

ولوجوب الدلالة القطعية عنده لا يلتفت إلى الطريقة الجدلية، ولا يفرح ا وإن ساعدت على إثبات غرضه الذى لا يريد أن يكون إلا بالقطعى، ولهذا يورد كثير من الدلالات المساعدة على غرضه مما يذكرها الأشعرية ثم ينبه على أنه لا حاصل من ورائها أو أ ا غير مرضية، أو غير مستقيمة أو تدفع التشغيب وحسب، كما يصحح للخصم دليله ويبين له أنه غير مستقيم على أصوله، أو أنه ويل، أو أنه تخيلات ونحو ذلك[5].

ويعتنى إمام الحرمين بملاحظة المعانى وعدم الوقوف عند المشاحات اللفظية، إن وقع فى العبارات توسع أو تسمح، وينبه إن أخرج التوسع فى العبارة الشئَ عن حقيقته فيقول مثلا[6]: ((والوجه المرضى أن لا يعد الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد، والأئمة رضى الله عنهم متوسعون فى عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات)).

(١) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٢١٦) .
(٢) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٨) .
(٣) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٤١٠) .
(٤) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٤٣١) .
(٥)انظر مثلا: إمام الحرمين، الإرشاد (ص ٩٠، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢).
(٦) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٣١) .

وإذا كانت مسألة إنما جر إليها الجدل مع أحد الطوائف أو الملل نبه عليها ليعلم أنها ليست من مسائل المذهب أصالة، وإنما أدى إليها رأى طائفة خالفت فنتج عن الجدل معها البحث فى تلك المسألة مثلما فعل فى موضع حيث نبه على مسألة جر إليها الرد على طوائف من الباطنية[1].

كما أنه يعتنى فى أول الأبواب ببيان الغرض من الباب، وطريق وصوله إلى هذا الغرض وما سيثيره ذلك من مسائل أثناء طريقه[2]، وهو بهذا يذكرنا بطريقة القاضى عبد الجبار فى مداخل الأبواب كما سبق الحديث عنها. وينبه على ما يقتضيه الترتيب صناعة دخوله فى علم الكلام، وعلى ما يقتضيه الترتيب صناعة من البدء به فيقول فى الأمرين معا فى الإمامة مثلا[3]: ((الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله... والترتيب يقضى تقديم طرف من الكلام فى الأخبار ومنازلها فإنها مبنى الإمامة)).

وهو ممسك تماما بمنهجه فى التصنيف، ولا تجره تشعب القضايا واتساعها إلى الخروج عن منهجه، فيقول مثلا عند شروعه فى تناول مشكلة الصفات وهى من المشاكل الكلامية الواسعة[4]: ((... الكلام فى هذا الباب يتشعب، وهو عمدة أهل التوحيد، وغرضنا على مقدار قصدنا ضبط ركنين: أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات. والثانى: إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها)). ولهذا متى جره البحث إلى استطراد ما يخرجه عن منهجه لضرورة، نبه على ذلك وبين وجهه، فيقول مثلا عند كلامه على صفة الكلام[5]: ((وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متنكبيه لا يتبين إلا بعد عقد فصول فى ماهية الكلام، وحقيقته شاهدا، حتى إذا وضحت الأغراض منها انعطفنا بعدها إلى مقصدنا))، فإذا فرغ من إطالة واستطراد ما قال[6]: ((وإلى متى نتعدى غرضنا فى الاختصار، وقد وضح الحق وحصحص واستبان عناد المخالفين فى تأويلاتهم)).

وكما أنه ممسك بمنهجه فى التصنيف لا يريد أن يذهب عنه، فهو كذلك حريص على قارئه ألا يفلت منه هذا المنهج، فلا يفتئ يذكره كلما تشعبت المسائل ودق المسلك أين هو، يقول مثلا[7]: ((باب القول فى التعديل والتجوير... مضمون هذا الأصل العظيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل... وإذا نجزت هذه الأصول افتتحنا بعدها المعجزات، ورتبنا على ثبوت النبوات السمعيات من قواعد العقائد... وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد واقع فى القسم الثالث من الأقسام التى رسمناها وهو الكلام فيما يجوز فى أحكام الله تعالى)).

ب) أما كتابه العقيدة النظامية: فهو جزء من كتاب أكبر أهداه إلى نظام الملك، ويقول فى مقدمته بعد الديباجة[8]: ((... ثم قدم تذكرة إلى المجلس الأسمى لتنوب عنه فى تمهيد معاذيره... وقد زففتها عروسا تختال فى أثوابها... أن تقع من السدة السامية موقع القبول، ومتضمنها عقائد العقول، ونخب الشرع المقبول، وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق إليها، ولم أزحم عليها، ثم أتبعها بما لا يسوغ الذهول عنه فى أركان الإسلام، وسميتها النظامية فى الأركان الإسلامية، وها هى...)).

ثم يبدأ بالقسمة الثلاثية للأحكام العقلية، تلك الفكرة المؤثرة على منهج التصنيف الكلامى من بعده كما سبق وأشرنا فى أول الكلام على منهجه وعلى كتاب الإرشاد، أما هنا فتزداد هذه الفكرة نضجا فيقول رحمه الله[9] بعد الديباجة مباشرة:

(١) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٣٧) .
(٢) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٣٠، ٥٢) .
(٣) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٤١٠) .
(٤) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٦١) .
(٥) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ١٠١) .
(٦) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٢١٤) .
(٧) إمام الحرمين ، الإرشاد ، (ص ٢٥٧-٢٥٨) .
(٨) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ١١) .
(٩) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ١٣) .

((القول فيما تجب معرفته فى قاعدة الدين. النظر فى مدارك العقول إذا تم على صحته وسداده أفضى إلى العلم بجواز جائز، أو وجوب واجب، أو استحالة مستحيل...)). ثم تظهر هذه الفكرة بوضوح فى عناوين الكتاب بعد ذلك: (الكلام فيما يستحيل على الله تعالى - الكلام فيما يجب لله تعالى - الكلام فيما يجوز فى أحكام الله)(1).

ويرى إمام الحرمين(2) أن هذه المقدمات (معرفة الأحكام العقلية الثلاثة ومسائلها): ((لا يتمارى فيها عاقل، غير ذاهل عن سنن السداد، وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية، على ما سنرتبها أبوابا)).

هنا الفكرة التى كانت فى بدئها فى الإرشاد تبدو على استحياء وفى ثنايا الكتاب، تظهر فى النظامية أكثر نضجا ووضوحا، وهو لا يطرحها فحسب بل يعمل - بعد أن قاربت النضج - على تشغيلها فى الحال داخل منظومة منهج التصنيف، ويرتب الأبواب عليها.

وهو ثابت هنا على موقفه الكلامى الذى قدمه فى الإرشاد أن النفى (المبنى فى الصفات على قسم المستحيل) إجمالى، والإثبات تفصيلى فيقول(3): ((الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل. نقدم قولا وجيزا يحوى الغرض، فإن رأيناه كافيا اجتزينا به...)) ولهذا يقتصر كلامه فى هذه الباب على قاعدة إجمالية ينص عليها بوضوح ثم يأخذ فى تقريرها فى بقية الباب دون أن يتعرض إلى الصفات السلبية التى اعتاد المتكلمون على ذكرها، يقول رحمه الله: ((كل صفة فى المخلوقات دل ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك فهى مستحيلة على الإله...)).

ومن المهم الانتباه إلى مسلكه فى الاستدلال إذ هو مسلك دقيق للغاية، يومئ للدليل إيماء غالبا، ويوضح أحيانا كما فى باب (القول فى حدث العالم)(4) ويتعرض لأهم مذاهب الخصوم كالقائلين بقدم العالم.

وهو واع تماما بقيمة ما يقدمه منهجا وحكما ومذهبا ولهذا يصف ما قدمه فى حدوث العالم وإبطال مذهب القائلين بقدمه بقوله فى آخره(5): ((وهذا الفصل فى إثبات حدث العالم أنجح وأوقع من طرق حوتها مجلدات، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها لو ساوقه التوفيق)).

وهو يتعرض فى أول الرسالة لأطياف من نظرية المعرفة، بصورة موجزة ومركزة للغاية، وهو طابع الكتاب ككل، مؤكدا على ضرورة انتهاء كل علم حتى النظر إلى ((مستند ضرورى ومعتقد بديهى))، كما أنه يعتنى بضرب الأمثلة، ويوجه خطابه أحيانا إلى نظام الملك(6).

ولا ينسى التنبيه على وجه الترتيب الصناعى لمسائل الكلام سواء فى أول كل باب أو فصل، أو للكتاب ككل فيعقد(7) فصلا خاصا ((فى ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حدث العالم))، يقول فيه: ((محصول الكلام بعد ذكره تحصره ثلاثة أبواب، ثم ينقسم كل باب فصولا: 1) باب فى العلم بأحوال الإله. 2) وباب فى مناط التكليف من صفات العباد. 3) وباب فى النبوات التى تتصل الأوامر التكليفية بالعباد، وبها ترتبط الأمور السمعية فى الحشر والنشر، والوعد والوعيد المفسرين بالثواب والعقاب إلى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون... وتنتجز قواعد الدين بنجاز هذه الأبواب. ثم الإمامة ليست من العقائد ولو غفل عنها المرء لم تضره، ولكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها، ونحن نذكر منها طرفا...)).

إذن تعود فكرة التقسيم الثلاثى للأحكام العقلية (الواجب والمستحيل والجائز) التى وعد فى أول الكتاب بأن تجرى أبوابه عليها إلى الاختفاء مرة ثانية عندما يقدم لنا خطة الكتاب، رغم أنها ستعود إلى الظهور فى تراجم الكتاب بوضوح كما

---

(1) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص 21، 24، 35) .
(2) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص 15) .
(3) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص 21) .
(4) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص 16-18) .
(5) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص 18) .
(6) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص 13 - 15، 17 مثلا) .
(7) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص 19) .

سبق، لكننا كنا نتوقع وقد جلاها هذا الجلاء السابق فى المقدمة أن يستمر وضوحها معه إلى النهاية. لكن تروغ منه هنا لتسيطر عليه القسمة الموضوعية: الإلهيات - النبوات والتى يلحق بها السمعيات. لاحظ أن السمعيات لم تستقل بعد عنده بقسم، ويبقى موقفه من الإمامة ثابتا أنها ملحقة، ((وجرى الرسم)) بها، لكننا سنفاجئ أن موقفه من الإمامة هو على مستوى الخطة ونظريا فحسب، أما على المستوى التطبيق فقد تراجع عنه فى خاتمة الكتاب فيقول[1]: ((وقد كنت وعدت أن أذكر فصولا فى الإمامة، ثم بدا لى أن أفرد للمجلس السامى كتابا فى الإمامة، فقد تاهت فيها الفرق، ولم يخل فريق من تعدى الحد والسرف... والداعى لأيام مولانا مرتقب سامى أمره فى افتتاح كتاب نسميه بالإمامة الكبيرة وهى مصدرة بالإمامة مختتمة بالأحكام السلطانية، وقد حوم عليها مصنفون ولم يردوها...))، إذن أملت عليها أمور خارجية عن خطة التصنيف الكلامية أن يتراجع عن ثبات موقفه المنهجى الذى أبداه فى أول النظامية.

ومن المهم ملاحظة كيف تتحرك الأفكار المنهجية وتتطور فى بداية نضجها فتظهر وتكمن، وتختفى وتبدو، نمسك بها تارة، وتذهب عنا أخرى حتى تستقر تماما.

قدم الجوينى خطين لمنهج التصنيف إذن: أولهما) إلهيات - نبوات ملحق بها السمعيات - خاتمة فى الإمامة.

ثانيهما) ما يجب على الله - ما يستحيل عليه - ما يجوز له.

وحاول التشغيل والتخطيط والتبويب والتنظيم والتصنيف بناء عليهما، فنجح أحيانا وغامت الفكرة أحيانا، ويتسلم المتكلمون من بعده خطتيه وشيئا فشيئا وأخيرا يتم إدماجهما معا، لتصير الخطة هكذا: الإلهيات وتنقسم إلى ما يجب لله - ما يستحيل - ما يجوز، ثم النبوات ما يجب للرسل - ما يستحيل - ما يجوز. ثم السمعيات، ثم الخاتمة فى الإمامة. لتستمر هذه الخطة إلى عصر متأخر.

وإن كانت قد فقدت موقفا كلاميا حرص عليه الجوينى وهو أن يكون المستحيل على الله إجماليا والواجب تفصيلا، ففضل كثير من المتأخرين الحرص على الخطة مضحين بالحرص على الموقف الكلامى، على عكس إمام الحرمين الذى فضل الحرص على الموقف الكلامى والتضحية بتوازن الخطة والقسمة المنطقية، بينما أخذ المتكلمون فى الكلام التفصيلى على المستحيلات ليحدثوا التوازن والتقابل فى الخطة بين المستحيل والواجب، بين الصفات الوجوبية والسلبية.

وكما كان إمام الحرمين مستمسكا تماما بمنهجه فى التصنيف فى كتابه الإرشاد، فالأمر كذلك وأزيد فى النظامية، سواء بخصوص منهج التصنيف، أو منهج البحث، وحيث اشترط الدليل العقلى القطعى، فهو لا ينثنى عن أن يصرح بفقدانه متى كان ذلك وبوجوب العودة إلى الدليل النقلى فى المسألة، وبجراءة وروعة وبموقف كلامى واضح وحاسم وصريح، وهو يفعل ذلك فى أحد المشكلات الكلامية الدقيقة وهى مشكلة الكلام فيقول[2] مع إضافات زدتها بين الأقواس للتوضيح:((مما يجب لله تعالى: الاتصاف بالكلام، وقد تقطعت المهرة فى إثبات العلم بوجوب وصف البارى سبحانه بالكلام (يعنى عن طريق الدليل العقلى القطعى) وهو خارج عن القاعدة التى هى مستند هذه العقيدة (لفقدان الدليل العقلى القطعى)... وليس يخفى على ذى بصيرة أن آيات القرآن نصوص فى اتصاف الرب تبارك وتعالى بالقول... ومن لزم الإنصاف وجانب الاعتساف تبين أن هذه الآيات مصرحة باتصاف الرب بقوله...)).

ولا تعوز إمام الحرمين الجراءة فى الجهر برأيه وإن خالف جماهير شيوخ المذهب، وهناك مثل واحد تتضح فيه تماما قدرته تلك وأصالته فى التعبير عن رأيه، مع كونه يقدم الكتاب لوزير عالم أشعرى هو نظام الملك، وفى مسألة خطيرة طال فيها النزاع بين الأشعرية والمعتزلة وهى خلق أفعال العباد فيقول بعد أن يورد بعض الآيات التى تفهم حرية الإنسان فى الفعل والحجج العقلية على ذلك يقول[3]: ((... فمن أحاط بذلك كله ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم

(١) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ٩٤) .
(٢) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ٢٥-٢٦) .
(٣) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ٤٢-٤٤) .

واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله، ففى المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون...)).

إن هذا الكتاب يؤكد وفى مواضع عديدة على أن النص قد عاد إلى موضعه الصحيح فى الموقف الكلامى الأشعرى عند الجوينى بعد جولة عقلية طويلة جالها، وسنجد هذا يتكرر عنده فى مواقف عديدة.

ومع فحولة هذا الكتاب من الناحية العقلية والنقلية، وطريقة الاستدلال الدقيقة التى تحصلت فيها خبرة إمام الحرمين الكلامية كلها، فإنه لا يخليه من الطريقة الخطابية، ليكون قد استعمال الوسائل الفلسفية جميعا: البرهان - والجدل - والخطابة... وهذا من أصالته وعمق فلسفته، فهو يمزج بين هذه الوسائل جميعا مزجا رافيا أدبيا، ويتناول المسائل الكلامية العويصة بأسلوب أدبى غاية فى العلو والرقى.

ومن الأساليب الخطابية فى كتابه قوله فى ختام بحثه فى أفعال العباد[1]: ((وقد أطلت أنفاسى قليلا، ولكن حرس الله مولانا لو وجدت فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان - وحق القائم على كل نفس بما كسبت - أحب إلى من ملك الدنيا بحذافيرها طول أمدها)). ويقول أيضا[2]: ((وأنا الآن أبدى سرا من أسرار التوحيد لو قوبل بكل ما يدخل فى مقدور البشر وميسوره لما كان كفاء له...)).

ج) وأخيرا نأتى لكتابه لمع الأدلة: ومنهج هذه الرسالة يظهر من عنوانها ومقدمتها الموجزة، حيث يقول: ((... وهذا وقد استعديتم أرشدكم الله عز وجل لمع من الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، فاستخرت الله تعالى فى إسعافكم بمناكم))، فمنهج الرسالة قائم (لمع الأدلة)، فليس أمر سجع لغوى متكلف، ولا كلمة رميت بغير رام، بل تتواصل مستويات اللغة والسجع والمعنى والمنهج جميعا، فالمنهج فى السجع، والسجع يعبر عن المنهج، لا صنعة هنا ولا تكلف، بل عقل عبر عنه أدب، ومنهج كشف عنه سجع، ولهذا سيورد إمام الحرمين الأسئلة الكلامية ويجيب على كل سؤال بلمعة واحدة من أدلته تكفى لمن أراد الاقتصار على هذا المستوى من الخطاب، ولهذا جرى الكتاب على طريقة (سؤال / جواب - ما الدليل على كذا / الدليل عليه كذا)، وعلى طول الكتاب، ومع هذا يرى د/ بدوى كما قدمنا أنه مجرد من الحجاج ؟!.

وأول الكتاب بعد خطبة مؤلفه تؤكد على هذا المنهج حيث اعتذر عن خروجه عن المنهج (لمع الأدلة) مضطرا إلى تناول بعض المصطلحات الضرورية قبل أن يبدأ فى منهجه الذى سئل فيه فالتزم به، يقول رحمه الله[3]: ((الأصل فى حدوث العالم ووجود الصانع: اعلموا وفقكم الله أن الأولى تقديم عبارات اصطلح الموحدون عليها ابتغاء منهم لجمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ الوجيزة، فمما أطلقوه: العالم، فإن قيل: ما العالم، ولم سمى العالم عالما. قلنا:... والحادث: هو الموجود الذى له أول. فإن قيل: ما الدليل على حدوث العالم ؟ قلنا: الدليل عليه أن أجرام العالم وأجسامها لا تخلوم من الأعراض الحادثة وما لا يخلو عن الحادث حادث. السؤال على هذا الكلام من أربعة أوجه: الأول: لا نسلم ثبوت الأعراض... أما السؤال الأول: إنكار ثبوت الأعراض. الدليل على ثبوت الأعراض أن العاقل إذا رأى جوهرا ساكنا ثم رآه متحركا فقد أدرك التفرقة الضرورية بين هاتين الحالتين وتلك التفرقة لا تخلو...)) إلخ كلامه. فهو فى صدر هذا الكلام ينبه على أن سيخرج عن منهج تصنيف لمع الأدلة إلى ذكر بعض المصطلحات الضرورية، وفى هذا ما يؤكد على الفكرة التى ذكرناها أن منهج الكتاب فى عنوانه، وليس مجرد سجع.

وهو يسير فى طرح الأسئلة الكلامية على نفس الخطة التى اختطها من حيث الأبواب والفصول فى كتبه السابقة، لكن موقفه الكلامى من الصفات المستحيلة على الله يعود هنا إلى الموقف الكلامى التقليدى، فيفصل الصفات المستحيلة[4]، ولا يكتفى بالقاعدة الإجمالية التى يقدمها أول الفصل ((وجملة القول فيه: أن كل ما يدل على الحوادث وعلى سمة النقص

---

(١) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ٥٤) .
(٢) إمام الحرمين ، العقيدة النظامية ، (ص ٥٧) .
(٣) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ٧٦-٧٨) .
(٤) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ٩٤-٩٦) .

فالرب تعالى يتقدس عنه، وهذه الجملة تتبين بفصول تشتمل على تفصيلات منها أن الرب تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات، والاتصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار...))، فهذه التفصيلات عدل عنها فى كتابيه السابقين الإرشاد والنظامية كما تقدم، مكتفيا بالضابط الإجمالى.

لكنه مستمر فى موقفه الكلامى من الدليل النقلى الذى يميل إليه عند معترك الخلاف، ويلزم الجميع به، ويرى أنه الملجأ إذا لم يقنعه دليل العقل، كما فعل فى قضية إثبات الصفات ، والإرادة[1]، ويقرر بصورة قاطعة[2] أن ((كل ما جوزه العقل وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته، فمما ورد الشرع به: عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير ورد الروح إلى الميت فى قبره...)).

وهو ملتزم بالموقف السلفى فى قضية القرآن فيقول[3]: ((وكلام الله مقروء بألسنة القراء، محفوظ بحفظ الحفظة، مكتوب فى المصاحف على الحقيقة...)).

أما موقفه من قضية فعل العبد، فهو ثابت عليه أيضا لكن يقدمه بصورة صريحة لكن أكثر أشعرية فى التعبير فحسب، ولب مذهبه واحد، فيقول[4]: العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات القدرة للعبد أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده، وبين أن يحركها قصدا، ومعنى كونه مكتسبا أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيقاع المقدور...)).

والكتاب مليئ بالجدل مع الفرق والمذاهب - خلافا لكلام د/ بدوى السابق - دون أن يصرح بأسمائهم، كما فعل ذلك حين حيث تحدث عن مذهب معتزلة البصرة فى الإرادة، كما تكرر ذكر المعتزلة فى صفحات أخرى[5]، وقد صنعت المحققة د/ فوقية حسين فهرسا للفرق يظهر منها مواضعها فى الكتاب.

وأخيرا فإن نظراته الكلامية فى كتابه العظيم البرهان فى أصول الفقه تمتاز بالأصالة والقوة والعمق، واستقلالا الموقف العلمى أصلا وفرعا وكلاما، فلديه مسائل كثيرة خالف فيها الإمام الشافعى، وأخرى خالف فيها أبا الحسن الأشعرى، أو الباقلانى، هذا بخلاف المسائل التى خالف فيها الأصحاب الشافعية أو الأشعرية، دعك من سائر الفرق والأئمة[6]، كما قدم فى أوله[7] نظرية معرفة مفصلة أكثر امتثالا لروح الإسلام من النظرية التى قدمها فى كلامه، مما يؤكد على تحقق بأسمى معانى الأصالة فى صورها ومفهومها الإسلامى.

وسنكتفى بمثال واحد نختم به الكلام ، وهو كلامه فى فعل العبد ونظرية الكسب حيث يقول إمام الحرمين[8] : ((ومذهب شيخنا أن القدرة الحادثة تقارن حدوث المقدور... ومذهب أبى الحسن رحمه الله مختبط عندى فى هذه المسألة...)) ثم أخذ فى بيان وجهة نظره، وأعتقد أن هذا الكتاب أقوى فى الدلالة على مسلك إمام الحرمين فى النظر ومنهجه فى البحث، وعلى أصالته الفكرية والعلمية من أى نص آخر سبق التعرض له، لولا أنه فى أصول الفقه.

٤ - منهج التصنيف الكلامى عند الأشعرية عامة:

مدخل: من الممكن القول بأن الأشعرية هم طائفة من متكلمى أهل الحديث الأكثر شيوعا وانتشارا خاصة بين

---

(١) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ٨٩ ، ٩٩-١٠٠) .
(٢) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ١١٢) .
(٣) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ٩٢) .
(٤) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ١٠٧) .
(٥) إمام الحرمين ، لمع الأدلة ، (ص ٨٤ ، ٨٧ ، ٨٨) .
(٦)راجع: إمام الحرمين، البرهان فى أصول الفقه، تحقيق وتقديم أ/د عبد العظيم الديب، والذى اعتنى بعمل بفهارس مفصلة للمسائل التى خالف فيها إمام الحرمين: الإمام الشافعى والأشعرى والباقلانى، كما يمكن من خلال فهرست الفرق والطوائف الوقوف على مواضع مخالفته للأصحاب.
(٧) إمام الحرمين ، البرهان فى أصول الفقه ، (١/٧٧-١٢٣) .
(٨) إمام الحرمين ، البرهان فى أصول الفقه ، (١/١٩٥) .

الشافعية والمالكية الذين هم أكثر فقهاء أهل الحديث شيوعا وانتشارا أيضا، ليقابلهم فى أهل الحديث طوائف من المتكلمين أيضا كالكلابية والقلانسية وجدت لفترة ثم اندثرت شأنها شأن بعض المذاهب الفقهية لأهل الحديث الأخرى التى اندثرت هى الأخرى كمذهب الثورى والأوزاعى والليث بن سعد، ويقابل الأشعرية أيضا أهل الحديث من غير المتكلمين كالحنابلة الذين عارضوا الكلام. وليقابل إجمالا أهلُ الحديث فقها وأصولا (أصول دين وأصول فقه): أهلَ الرأى فقها وأصولا أيضا، وإذا كان الأشعرية هم أشهر متكلمى أهل الحديث، فالماتريدية هم أشهر متكلمى أهل الرأى.

ومن جانب آخر فإنه يمكن أن نتلمس الاتجاهات الأساسية فى مناهج التصنيف عند الأشعرية من خلال الوصف السابق لهم، وهناك عبارة كاشفة عن ذلك للبيهقى يصف بها نفسه حين أراد أن يصنف فى شعب الإيمان فيقول: ((وأنا على رسم أهل الحديث))(١)، ويمكننا أن نستخرج على قياسها هذه الاتجاهات: فهناك اتجاه برسم المتكلمين، وثان برسم الفقهاء من الشافعية والمالكية، وثالث برسم أهل الحديث.

أما الذين هم برسم المتكلمين فهو الاتجاه الذى يغلب عليه النزعة العقلية الكلامية فى تصنيفه فى علم الكلام وهذا الاتجاه يلتمس الأسس العقلية فى مذهب الأشعرى ويؤسس عليها ويمضى قدما فى الاتجاه العقلى إلى غايته، يبدأ من عند الباقلانى المالكى، ثم عبد القاهر البغدادى والجوينى والغزالى والشهرستانى والرازى والآمدى فأتباعه وهم جميعا شافعية، وعلى أيدى أعلام هذا الاتجاه يأخذ المذهب الأشعرى صيغته العقلية النهائية.

وأما الذين هم برسم الفقهاء فكالقاضى عبد الوهاب المالكى (ت ٤٢٢ هـ)، والشيخ أبى إسحاق الشيرازى الشافعى (ت ٤٧٦ هـ)، وأبى سعد المتولى الشافعى (ت ٤٧٨ هـ).

وأما الذين هم برسم أهل الحديث فكالبيهقى (ت ٤٥٨ هـ)، وإن كان هذان الاتجاهان الأخيران لا يخلو كلامهما من نزعة كلامية عقلية إلا أنه ثمة أثر واضح للصناعة الفقهية أو الحديثية عليهما، بالمقارنة مثلا بإمام الحرمين والغزالى فمع كونهما من كبار فقهاء الشافعية إلا أنهما عندما يشتغلان بعلم الكلام تغلب عليهما صناعته تماما وتختفى أو تكاد أثر صناعة الفقه عليهما، بل عندما يشتغلان بالفقه وأصوله تستمر النزعة الكلامية واضحة عليهما كما يظهر فى البرهان فى أصول الفقه ونهاية المطلب فى الفقه للإمام الحرمين، وكما فى المستصفى فى أصول الفقه والوجيز والوسيط فى الفقه للإمام الغزالى، وأقل ما يقال إنهما مؤسسا مدرسة المتكلمين الأصولية، وإن صح القول فهما متكلمان يتفقهان. بخلاف الشيخ أبى إسحاق الشيرازى مثلا فهو فى أصوله كالتبصرة واللمع وفى فقهه كالتنبيه والمهذب فقيه محض، فإذا تكلم ظهرت صناعة الفقه الغالبة عليه، فهو إن صح التعبير فقيه يتكلم.

ولكن مع تطور العلوم واستقلال كل علم بصناعته ومنهجه وأدواته ولغته واصطلاحاته سرعان ما سيتمحض علم الكلام خالصا بنفسه وباتجاه النزعة العقلية، وستزوى وتضمحل اتجاهات الأشعرية ممن هم برسم الفقهاء أو برسم أهل الحديث، حتى تكاد تختفى بانتهاء القرن السادس والذى يبدأ فيه طور الكلام الأشعرى المتأخر الذى اختلطت فيه الفلسفة بعلم الكلام، ولنرى حفاظ الحديث من الأشعرية المتأخرين إذا تناولوا ما يتعلق بالعقيدة من الحديث الشريف بالشرح يشرحونه من خلال المنهج الكلامى الأشعرى، كما هو واضح فى أبواب الإيمان والعقيدة عند الإمام النووى فى شرح مسلم، وهو حافظ وفقيه، وعند الحافظ ابن حجر العسقلانى فى شرح البخارى.

وفى ضوء ما سبق يمكن أن نميز بين طورين أساسيين فى المذهب الأشعرى:

أ - طور المتقدمين من الأشعرية حتى أواخر القرن السادس، ويظهر فيه الاتجاهات الثلاثة للمتكلمين والفقهاء والمحدثين.

ب - طور المتأخرين من الأشعرية من أواخر القرن السادس وحتى القرن العاشر، والغلبة فيه للمتكلمين تماما.

وسنتناول فيما يلى أهم ملامح هذين الطورين:

---

(١) البيهقى، شعب الإيمان، (٢٨/١).

أولا: مناهج التصنيف الكلامية عند متقدمى الأشعرية المتقدمين حتى أواخر القرن السادس:

أ) منهج التصنيف فى علم الكلام عند الباقلانى الأشعرى (ت ٤٠٣ هـ)[١]: والقيمة الكبرى لعمل الباقلانى فى المذهب الأشعرى كانت فى البناء المنهجى للمذهب الأشعرى بناء منظما، لا من حيث الطريقة الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التى تنبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض[٢]، ومن الممكن القول بأن بوادر التطور فى الموقف الأشعرى تجاه الميل نحو العقل إنما ظهرت على يد عبد القاهر البغدادى، ثم أكدها الجوينى بتصريحه بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال ا فى العقليات، وتبعه تلميذه الغزالى، و ذا أخذ المنهج الأشعرى الكلامى المتأخر خطواته الثابتة نحو ال عة العقلية، لنجد المنهج العقلى قد غلب على علم الكلام كله بعد الغزالى، كما نراه عند الشهرستانى[٣]، والفخر الرازى، والآمدى و ما يبدأ الطور المتأخر من علم الكلام الأشعرى، والذى تأكد بمن اتبعهما على طريقتهما كالبيضاوى والعضد الإيجى والتفتازانى، وهو ما سنعرض له باختصار فيما يلى حتى تتضح صورة المذهب الأشعرى.

والباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) هو الخليفة الأول للأشعرى، والمؤسس الثانى للمذهب، وقد مر ذكره كثيرا بما يكشف عند دوره، فقد شهد المرحلة الأولى من مراحل المذهب الأشعرى حيث أخذ عن أصحاب الأشعرى مباشرة، وأسهم فى الدفاع عنه ضد المعتزلة، وهو من أوائل من ثبتوا دعائم المذهب الأشعرى، وأضاف إليه أسسا عقلية[٤]، كما أنه حمل لواء مناظرة المعتزلة وأهل البدع حتى قطعهم، وقد تعلق أهل السنة بكتابه التمهيد تعلقا شديدا[٥]، ومن أهم خصائص منهجه الكلامى:

١) تأثر بعض الشيء بالمعتزلة، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعرى، لكن الباقلانى دعمها وعمقها.

٢) القيمة الكبرى لعمل الباقلانى - فيما ذهب إليه الكثير من الباحثين - كانت فى البناء المنهجى للمذهب الأشعرى بناء منظما، لا من حيث الطريقة الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التى تنبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض[٦]. وكان النص فى المذهب الأشعرى قبل الباقلانى هو السائد، فقد كان الأشعرى يجعل النص هو الأساس والعقل تابع عنده للنص، أما عند الباقلانى، فيرى بعض الباحثين أنه جعل العقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل فى نطاق العقل، والجدل يدور فى هذا النطاق، مما أدى إلى وجود تشابه منهجى كبير بين مذهب الأشعرى على يديه وبين مذهب المعتزلة، لكن المتأمل فى صنيع الباقلانى من خلال كتبه يرى أنه لا يصل إلى حد إهمال النص تماما بحيث تصبح طريقته جدلا منطقيا وفلسفيا خالصا لا يستند إلى النص ويستقل عنه، بل يعتمد فى مناقشة المسائل على العقل والنقل معا، وأنه إنما زاد فحسب على الأشعرى بالإفاضة فى استخدام الناحية العقلية أكثر مما هى عند الأشعرى. ومن هنا كان دور الباقلانى هو بناء المذهب على أسس منهجية وقاعدة كلامية قوية تصد كل اعتراضات الخصوم.

٣) كما أنه ساهم مساهمة رئيسية فى تطوير المنهج الجدلى الذى استعمله أبو الحسن الأشعرى، على ما سبق تناوله عند الكلام على منهج الأشعرية الكلامى[٧]، ومن المساهمات المنهجية التى قدمها الباقلانى دوره المؤسس فى مدرسة المتكلمين

---

(١) انظر بخصوص الباقلانى: - الشيخ الكوثرى، مقدمة تحقيقه لكتاب الإنصاف للباقلانى، (مقدمات الكوثرى، ص ٢٣٧-٢٤٨). - أ/د بدوى، مذاهب الإسلاميين، (ص ٥٦٩- ٦٣٣) - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٥١). - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣١٧-٣٦٨).

(٢) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠)، نقلا الدكتورين الخضيرى وأبى ريدة.

(٣) راجع: أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٢٥ - ١٢٧).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٥١).

(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ٩٩).

(٦) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠)، نقلا الدكتورين الخضيرى وأبى ريدة.

(٧) انظر هنا: (ص ٣٣٤، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤).

الأصولية، حيث ساهم بدور كبير فى تطور علم أصول الفقه، وصبغه بالصبغة المنهجية، متأثرا بعلم الكلام[1].

٤) وذهب الباقلانى إلى القول بفكرة الأحوال، وحاول أن يسوى بين الحال والصفة، وقال بمبدأ له خطره وهو: أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول[2].

٥) وكان يرى لزوم مناظرة أهل البدع، وعدم السكوت عنهم، وأنه لو كان ابن كُلاب والمحاسبى وغيرهم من متكلمى أهل السنة قد ناظروا المبتدعة فى أول الأمر وقطعوهم ما امتحن أحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة أهل السنة بمحنتهم المشهورة بمحنة خلق القرآن، وأنه بسكوت متكلمى أهل السنة عن المناظرة قد أسلموا هؤلاء إلى خصومهم[3].

٦) ويرى بعض الدارسين لفكر الباقلانى أنه بعد دراسة فكره يتبين أن الخلاف الذى نجده بين الأشعرى والباقلانى إنما هو خلاف فى مسائل فرعية، وأمور لفظية، ولا شك أن الباقلانى قام بمجهود فى زيادة إيضاح مذهب أستاذه، وتحديد بعض مفهوماته، بالإضافة إلى الردود القوية على سائر المخالفين، وأهم آثاره على المذهب الأشعرى هو استخدامه أكثر للعقل مما جعل المذهب الأشعرى على يديه يميل ناحية المعتزلة أكثر، وأهم نقاط الخلاف بين الأشعرى والباقلانى هو قول الباقلانى بالأحوال التى قال بها أبو هاشم من قبل، وقول الباقلانى أن للقدرة الحادثة تأثيرا[4].

٧) أما كتابه الإنصاف فيصفه الشيخ الكوثرى فى مقدمته[5] بأنه من أبدع ما برز للوجود من آثار للمتقدمين من المتكلمين فى التفنن فى التدليل على مباحثه، وللباقلانى مقدرة خارقة للعادة فى تصيد الحجج من ثنايا الكتاب والسنة والآثار ضد مخاصميه، وأما من ناحية النضج العقلى فحدث عن البحر ولا حرج وإن كان لا يخلو من بعض تهويل وتشغيب فى مغالبة الخصوم فيما يكاد أن يكون الخلاف فيه لفظيا، وقد ازداد مذهب الأشعرى وضوحا ببياناته النيرة، وللباقلانى عمل مشكور فى التدليل على المسائل بأوضح الدلائل، وقد ابتكر فى المذهب بعض آراء نظرية تعزى إليها كاستحالة بقاء العرض زمانين، وقوله فى الحال، وقوله فى صفة البقاء....

٨) ويعرف منهج تصنيف كتاب الإنصاف من عنوانه ((الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به))، وهو منهج تصنيف : (الضرورى من العلم) ، والتى سنجد لها امتدادا عند كثيرين بعده، وهو يؤكد على هذه الفكرة فى المقدمة[6]، ويرى أن أول واجب ليس هو النظر، بل معرفة الأوائل والمقدمات التى لا يتم النظر إلا بها فى معرفة الله...، ثم يقدم إشارات سريعة فى نظرية المعرفة، والتى تتحول من مجرد نظرية فلسفية إلى واجب دينى عند الباقلانى والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين، الذين يتفقون على وجوبه وإن اختلفوا فى طريقه. ويخلو الكتاب من الأبواب أو التقسيم الظاهرى الواضح، وربما قسم بعض كلامه إلى فصول أو مسائل، لكنه لا يخلو من الترتيب الكلامى التقليدى من البدء بمشكلة المعرفة فحدوث العالم فوجود الله وصفاته والنبوات والسمعيات... إلخ بصفة عامة مع تقديم وتأخير فيها، ويبدو أن خلو الكتاب من الصناعة التصنيفية يرجع إلى أنه عبارة عن رسالة إلى بعض تلميذات المؤلف كما يتضح من المقدمة[7]، ولا هذا لم يعن نفسه كثيرا فى صناعة التصنيف، التى كانت فى هذه الفترة (أواخر القرن الثالث) أرقى مما بدا عليه كتاب الإنصاف، وإن كان المنهج الكلامى الأشعرى واضحا عليه للغاية فى طريقة الاستدلال والجواب وتوجيه الاعتراض.... إلخ.

٩) ولا يبعد عن هذا كثيرا كتابه الأكبر والأشهر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، وإن كان قد ظهرت فيه الأبواب والفصول، ويذكر فى مقدمته خطته أنه مسؤول فى تصنيفه، وهى قريبة من الخطة التقليدية، يقول[8] رحمه الله: ((... أما بعد

(١) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٢٠ - ٣٢٢، ٣٦٣).
(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٥١).
(٣) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، (ص ٩٩).
(٤) د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٣٦٢).
(٥) الكوثرى ، مقدمة تحقيق كتاب الإنصاف للباقلانى، (ص ٦) .
(٦) الباقلانى، الإنصاف ، (ص ١٣) .
(٧) الباقلانى ، الإنصاف ، (ص ١٣) .
(٨) الباقلانى، تمهيد الأوائل ، (ص ٢٣-٢٤) .

فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير... لعمل كتاب جامع مختصر مشتمل على ما يحتاج إليه فى الكشف عن معنى العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه وضروب المعلومات وحقائق الموجودات وذكر الأدلة على حدث العالم وإثبات محدثه... وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته... وجواز إرساله الرسل...)) إلى هنا وهو متفق مع الخطة الشائعة التقليدية، لكنه يغاير فيها بعد ذلك ((وجمل من الكلام على سائر أهل الملل المخالفين لأهل الإسلام... ونعقب ذلك بذكر أبواب الخلاف بين أهل الحق وأهل التجسيم والتشبيه وأهل القدر والاعتزال... وذكر جمل فى مناقب الصحابة وأهل وفضائل الأئمة الأربعة))، أظن سيفصل بين ذكر عقيدة أهل السنة، وبين ذكر المسائل التى خالف فيها أهل الملل والنحل والفرق فيخصهم بأبواب يتناول فيها الخلاف معهم على حدته، ثم يقول: ((ولن آلو جهدا فيما يميل إليه سيدنا الأمير من الاختصار وتحرير المعانى والأدلة والألفاظ سلوك طريق العون على تأمل ما أودعه هذا الكتاب، وإزالة الشكوك فيه والارتياب...))، وهى فكرة فى منهج التصنيف الكلامى لم يتابع عليها إذا جرى من تناول الخلاف من الأشعرية بعده على ذكره فى ثنايا المسائل.

١٠) وهو يسير فى كتابه هذا على طريقة الحوار الجدلى بطريقة (فإن قال قائل / قلنا / والدليل على ذلك)، ويبدأ الكتاب بنظرية المعرفة كما علمنا، ويذكر أنواع الأدلة الكلامية[١] التى يستدل بها كالسبر والتقسيم وقياس الشاهد على الغائب، وهو ما افتقدناه عند الإمام الحرمين مثلا رغم تأخره عنه، لكن من الواضح أن الصياغات العلمية لمثل هذه الأشياء كانت فى بداياته، من ثم فإنه لا يعبر عنها بالصورة الواضحة التى نعرفها الآن فيقول[٢]: ((... فمنها أن ينقسم الشىء فى العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها فى الصحة والفساد فيبطل الدليل على أحد القسمين فيقضى العقل على صحة ضده... ومنها أن يجب الحكم والوصف للشىء فى الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة فى الغائب فحكمه فى أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها فى الشاهد))، ومن الواضح هنا أن الصياغات العلمية لهذه الأشياء كان فى دور التأسيس. وهو من هذه الجهة نص تاريخى مهم يمكن من خلاله رصد كيف كانت صورة الأفكار والصياغات الكلامية فى أول تأسيس المذهب ثم كيف تطورت بعد ذلك.

١١) والملاحظة المؤكدة التى يمكن استخلاصها من خلال عملى الباقلانى هنا أن منهج البحث الكلامى الجدلى قد طغى على منهج التصنيف، وهو يكتب كأنه يسجل مناظرة من مناظراته الشهيرة مع خصومه، بما يمكن القول معه أن أبا الحسن الأشعرى الذى يسبقه بنحو سبعين سنة كان أكثر إحكاما لمنهج التصنيف، كما أن أبا المعالى الجوينى الذى يلحقه بنحو سبعين سنة أيضا كأنه قد أصاب منهج التصنيف الكلامى على يديه بما يشبه أن يكون طفرة إذا قورنت صنعته التصنيفية بصنعة الباقلانى. ولا يرجع ذلك إلى طبيعة المرحلة نفسها فالحقيقة أن الأمر ليس كذلك، وإنما يرجع إلى طبيعة منهج تصنيف الباقلانى نفسه، فمعاصره عبد القاهر البغدادى الأشعرى كان عنده منهج تصنيف واضح وصناعى ودقيق إلى حد بعيد، كما سيأتى فى الأسطر القادمة.

ب) <u>منهج التصنيف فى علم الكلام عند عبد القاهر البغدادى الأشعرى (ت ٤٢٩ هـ)</u>: يعتبر عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) أحد الرجال الذين انتصروا للمذهب الأشعرى فى القرن الخامس، وهو صاحب كتاب (الفرق بين الفرق)، وكتاب أصول الدين، وقد مضى الحديث عن كتابه (الفرق بين الفرق) عند الحديث عن منهج الفرق الكلامية[٣]، أما كتابه أصول الدين فمن خصائص منهجه على ما يذكر د/ بدوى[٤]:

١) أنه يتميز بذكر الآراء المختلفة فى المسألة الواحدة، فالحاسة التاريخية المذهبية عنده واضحة، ويذكر دائما المذاهب المختلفة بأسمائها، ويورد آراء أصحاب الآراء، ولهجته هنا موضوعية هادئة بعكس لهجته الحادة العنيفة فى عرضه لسائر

(١) الباقلانى، تمهيد الأوائل ، (ص ٣١-٣٣) .
(٢) الباقلانى، تمهيد الأوائل ، (ص ٣١-٣٢) .
(٣) انظر هنا: (ص ٣٥٥).
(٤) أ/د عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين (ص ٦٧١ -٦٧٤).

المذاهب المخالفة عدا مذهب أهل السنة فى كتاب الفرق.

٢) أما بخصوص منهجه فى التصنيف، فالتبويب الذى التزمه عبد القاهر فى أصول الدين منظم عقلى محكم، فقد ذكر فيه خمسة عشر أصلا من أصول الدين، وشرح كل أصل بخمس عشرة مسألة، وراح يبرر اتخاذه الرقم (١٥) أساسا للتقسيم والحصر، وتبعا لهذا انقسم كتابه إلى (٢٢٥) مسألة فى كل مسألة منها: المذهب والخلاف. وهذه الأصول الخمسة عشر تسير على الخطة التقليدية بصفة عامة، يقول[١] : ((هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر أصلا، من أصول الدين وشرحنا كل أصل منها بخمس عشرة مسألة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد وما يليق بها من مسائل النبوات والمعجزات وشروط الإمامة والزعامة من الأولياء وأهل الكرامة وأشرنا فى كل مسألة منها إلى أصولها بالتحصيل دون تطويل، ليكون مجموعها للعالم تذكرة وللمتعلم تبصرة... وقد جاءت فى الشريعة أحكام مرتبة على خمسة عشر من العدد وأجمعت الأمة على بعضها واختلفوا فى بعضها، فمنها على اختلاف سن البلوغ لأنها عند الشافى فى الذكور والإناث خمس عشرة سنة بسنى العرب... ومنها مدة أكثر الحيض عند الشافعى وفقهاء المدينة خمسة عشر يوما بلياليها... ومثل هذا كثير من أحكام الشريعة ولأجلها لم يكره تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصلا، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسألة، فاشتمل الكتاب لأجل ذلك على مائتين وخمس وعشرين مسألة فى كل مسألة منها المذهب والخلاف، وأشرنا فيها إلى نصرة الحق بدليل يكشف عنه على الإيجاز من غير تطويل))، وهذه الأصول باختصار هى: (١- بيان الحقائق والعلوم.... ٢- حدوث العالم.... ٣- معرفة صانع العالم ونعوته فى ذاته. ٤- صفاته القائمة بذاته. ٥- أسمائه وأوصافه. ٦- عدله وحكمه. ٧- رسله وأنبيائه. ٨ - معجزات أنبيائه وكرامات رسله. ٩- أركان شريعة الإسلام. ١٠- معرفة أحكام التكلف فى الأمر والنهى. ١١- معرفة أحكام العباد فى المعاد. ١٢- بيان أصول الإيمان. ١٣- الإمامة. ١٤- معرفة أحكام العلماء والأئمة. ١٥- بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفجرة). وهو فى أول كل أصل يذكر ترجمة المسائل الخمسة عشر المتفرع منه فى فصل خاص أول الأصل. والمنهج التصنيف السابق هذا فهو يمتاز عن الباقلانى مثلا بتقسيماته الهندسية المحكمة، وعرضه الآراء المختلفة فى المسألة الواحدة بإيجاز مجزئ، وقدرته على التقسيمات الدقيقة الهندسية راجعة إلى عقليته الرياضية الفذة.

٣) والبغدادى مصدر أساسى فى معرفة آراء الطبقات الأولى من الأشاعرة لأنه أدرك ابن مجاهد والباقلانى وابن فورك وأبا إسحاق الإسفرايينى، كما امتاز بالدقة فى إيراد مذاهبهم، واستيفاء أوجه آرائهم، خصوصا أنه ينقل عن كتب قد ضاعت.

٤) لكن من الصعوبة بمكان فصل رأى البغدادى عن رأى شيوخ المذهب، فهو عادة يستخدم عندنا وأصحابنا للدلالة على آراء شيوخ المذهب ورأيه هو رأيهم، ولهذا فمن الصعب جدا عرض مذهبه الخاص الذى انفرد به دون أصحابه من الأشاعرة، ولهذا يمكن القول بأنه كان عارضا لآراء الأشاعرة أكثر منه مفكرا أصيلا - بحسب رأى الدكتور بدوى أيضا - ولهذا نجد عنده أوضح عرض لجماع مذهب أهل السنة وذلك فى القسم الأخير من الفرق، وهو يتفق تماما مع كتابه أصول الدين، بما يمكن أن نعده بمثابة تجريد له.

٥) ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره د/ بدوى أن أسلوب البغدادى سهل واضح، لا يشوبه تعقيد، يأخذ الصبغة التقريرية إلى أبعد حد ممكن، كما أن فى منهجه الكلامى يسير على منهج الأشعرية التقليدى الذى سبق بيانه.

ج- منهج التصنيف فى علم الكلام الأشعرى برسم أهل الحديث عند البيهقى (ت ٤٥٨ هـ): يحدد لنا البيهقى وبوضوح موقفه حين يقول: ((وأنا على رسم أهل الحديث أحب إيراد ما أحتاج إليه من المسانيد والحكايات بأسانيدها والاقتصار على ما لا يغلب على القلب كونه كذبا))[٢]، وهذا الموقف الحديثى واضح للغاية فى مؤلفات البيهقى المتنوعة التى تناول فيها بعض الموضوعات الداخلة فى علم العقيدة أو علم الكلام، مثل شعب الإيمان، أو الأسماء والصفات، أو الاعتقاد الذى ألفه بعد الأسماء والصفات[٣]، وغيرها التى يلتزم فيها دائما بالموقف النقلى، والسمة الأساسية لمنهج التصنيف هذا

(١) عبد القاهر البغدادى، أصول الدين (ص ١-٣) .
(٢) البيهقى، شعب الإيمان، (٢٨/١-٢٩) باختصار.
(٣) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٣٨) .

الاعتماد على إيراد الأدلة النقلية بأسانيدها، والاهتمام بالسنة النبوية والآثار المروية.

١) أما فى كتابه شعب الإيمان: فقد تقدم نص كلامه فى مقدمته[١]، ومنها يعلم أنه أراد ((تصنيف كتاب جامع لأصل الإيمان وفروعه وما جاء من الأخبار فى بيانه... فوجدت الحليمى رحمنا الله وإياه أورد فى كتاب المنهاج المصنف فى بيان شعب الإيمان المشار إليها فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حقيقة كل واحدة من شعبه، وبيان ما يحتاج إليه مستعمله من فروضه وسننه وأدبه، إلا أنه رضى الله عنه اقتصر فى ذلك على ذكر المتون وحذف الأسانيد تحريا للاختصار، وأنا على رسم أهل الحديث أحب إيراد ما أحتاج إليه من المسانيد والحكايات بأسانيدها والاقتصار على ما لا يغلب على القلب كونه كذبا)) إلى آخر كلامه، وهو من أكبر كتبه فى موضوعات العقيدة (٨ مج) وبناه من أوله إلى آخره على موقف نقلى محض، وأول حديث فيه والذى سيعتبره محور الكتاب هو حديث ((الإيمان بضع وستون أو سبعون شعبة فأرفعها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان))، وكأنه سيمضى فى بقية الكتاب شارحا لهذا الحديث الشريف.

٢) وأما كتابه الأسماء والصفات: فكما هو واضح من اسمه فقد خصه البيهقى لقضية الأسماء والصفات فحسب دون بقية موضوعات علم العقيدة، وموقفه فيها موقف نقلى محض رافض لكل ما حدث فى هذه القضية من بدع كلامية، ولهذا يقول فى صدره[٢]: ((كتاب أسماء الله جل ثناؤه وصفاته التى دل كتاب الله تعالى على إثباتها، أو دلت عليه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو دل عليه إجماع سلف هذه الأمة قبل وقوع الفرقة وظهور البدعة))، من ثم فقد حسم البيهقى بوضوح اتجاهه من ناحية منهج البحث أو منهج التصنيف، وليتبنى موقفا نقليا محضا يبدأ دائما بدلالة الكتاب والسنة وإجماع الأمة، مسندا كل الأحاديث والآثار التى يذكرها، معتمدا اعتمادا كليا على طرائق الفقهاء وأهل اللغة والأصوليين فى استثمار المعانى من النصوص الشرعية، وطريقته فى تراجم أبوابه هى طريقة المحدثين (باب ما جاء فى صفة كذا، أو باب إثبات صفة كذا)، وليس طريقة المتكلمين (الكلام فى كذا).

٣) وفى كتابه الاعتقاد: وإن كان يجرى على الخطة التقليدية لعلم الكلام (وجوب النظر - الإلهيات - النبوات والكرامات - السمعيات - الإمامة والصحابة) فإنه دائما يبدأ من الدليل النقلى ويورد أسانيد الأحاديث والأخبار التى يستدل لها أولا، ثم يأخذ فى بيان معناها ملتزما مذهب السلف دائما فى الإيمان بكل ما ورد فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة ولو كانت من أحاديث الآحاد، وإمرارها كما جاءت بلا تشبيه ولا تعطيل ولا تكييف. وحتى عندما يبدأ كتابه الاعتقاد مثلا[٣] بباب أول ما يجب على العاقل البالغ معرفته والإقرار به، يقول: ((قال الله جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم {فاعلم أنه لا إله إلا الله}، وقال له ولأمته {فاعلموا أن الله مولاكم}... ودلت السنة على مثل ما دل عليه الكتاب)) ثم أخذ برواية بعض الأخبار فى هذا المعنى، إذن هو يبدأ بمسألة وجوب المعرفة التى يبدأ بها المتكلمون دائما، لكنه يتخذ فيها موقفا سمعيا محضا، وليس موقفا عقليا كما يفعل المتكلمون، ومن ثم لن نجد عنده مباحث المعرفة والنظر التى نجدها عندهم، ثم يشرع بعد ذلك فى تناول الأبواب التى يتناولها المتكلمون عادة كحدوث العالم وأن محدثه إله واحد...، ومباحث الأسماء والصفات... إلخ، والملاحظة الأولى فى تراجمه أنه لا يسير على طريقة المتكلمين فى تراجمهم (الكلام فى كذا)، بل على طريقة المحدثين (باب ذكر كذا وكذا، أو باب القول فى كذا)، وهو فى كل أبوابه ملتزم بالموقف النقلى الواضح، ودائما الأبواب مصدرة بالآيات الكريمة فالأحاديث الشريفة الواردة فيها، ثم بيان وجه الدلالة منها بطريقة سلسلة وواضحة يندر فيها للغاية استخدام اللغة الكلامية الفنية الاصطلاحية حتى عندما يلجأ إلى استخدام الطرق العقلية[٤]. وهو فى الجميع ملتزم بمذهب

---

(١) انظر هنا: (ص ٥٤).
(٢) البيهقى ، الأسماء والصفات ، (ص ٣) .
(٣) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٤) .
(٤) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٢٢، ٣٢-٣٣ مثلا) .

أهل الحديث خاصة فى باب الصفات فيقول مثلا[1]: ((باب ذكر آيات وأخبار وردت فى إثبات صفة الوجه واليدين والعين: وهذه صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها، ولا نكيفها...))، ويؤكد ذلك بقوله[2]: ((ثم المذهب الصحيح فى جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب فى غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، وقبوله من جهة التوقيف واجب والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز)).

٤) والشيخ الأشعرى عنده هو على بن إسماعيل فحسب، وليس شيخنا ولا إمامنا، ولا صاحب المذهب، ولا يكاد يذكر كلامه إلا المرة بعد المرة، بخلاف استدلاله بكلام الشافعى فلا تكاد تمر مسألة مما هو بصدده من موضوعات العقيدة إلا وتجده يخف إلى الاستشهاد بكلام الشافعى ما لم يسرع بمثله إلى كلام الأشعرى[3]، كما يهتم بالنقل عن سائر أئمة المسلمين خاصة فى طبقة الصحابة والتابعين ومن بعدهم كالإمام أبى حنيفة والإمام مالك وانتهاء بالإمام أحمد وغيرهم من الأئمة كما فعل مثلا فى قضية خلق القرآن والاستواء على العرش[4]، وكل قصده وغايته هو إثبات مذهب أهل الحديث، ولا يعنى نفسه غالبا بمذاهب غيرهم من المتكلمين، وإن كان فيشير إشارة سريعة لبطلان مذهبهم كما فعل مسألة فى إبطال مذهب الجهمية فى الصفات أنه تعالى بذاته فى كل مكان[5].

د- منهج التصنيف فى علم الكلام برسم الفقهاء من الأشعرية: وهو ما نجده عند العديد من كبار الفقهاء فى المذاهب الأربعة المتبعة عند أهل السنة، والذين كانت لهم إسهامات مؤثرة فى علم العقيدة، فمن هؤلاء من غير الأشعرية الإمام الطحاوى الحنفى (ت ٣٣١ هـ) [6]، والإمام ابن أبى زيد القيروانى المالكى صاحب الرسالة، والقاضى عبد الوهاب المالكى (ت ٤٢٢ هـ)، وأبى إسحاق الشيرازى (ت ٤٧٦ هـ)، وأبى سعد المتولى (ت ٤٧٨ هـ) الشافعيين، وقياسا على قول البيهقى أنه على رسم أهل الحديث يمكننا القول بأن هؤلاء الخمسة ومن نحا نحوهم كانوا على رسم الفقهاء، وإن كنا نجد الشيخ أبا سعد المتولى يميل جهة المتكلمين أكثر من الشيخ أبى إسحاق الشيرازى، ولكن موقفه النقلى واضح وصريح، وهى السمة الأساسية التى يمكن أن نلحظها عند هؤلاء المصنفين فى علم الكلام، وهم برسم الفقهاء، وهى: الاقتراب أكثر من أدلة الشرع، والاعتماد بصورة واضحة عليه، وقبول الأدلة العقلية فى ضوئها، وليس العكس الذى ربما نجده عند بعض المتكلمين والذين تغلب عليهم الصنعة العقلية، كما نجدهم يستعملون فى مواضع عديدة أصول الفقه فى مجرى الاستدلال الكلامى، تلك أهم السمات التى يشترك فيها الذين هم برسم الفقهاء مع الذين هم برسم أهل الحديث، وإن كان من هم برسم أهل الحديث أكثر اعتمادا على ما ورد فى السنة النبوية، بحكم عنايتهم برواية الحديث، ومن هم برسم الفقهاء أكثر اعتمادا على أصول الفقه أداتهم الأساسية فى الاستدلال واستنباط المعانى من الأدلة النقلية. وهناك ملاحظة مشتركة بين هؤلاء - عدا الطحاوى وابن أبى زيد - الذين هم برسم الفقهاء ممن صنف فى علم الكلام: أن ثلاثتهم أمضوا أهم فترات حياتهم العلمية ببغداد، عاصمة الخلافة فى ذلك الوقت، والتى احتضنت العلوم النقلية واللغوية بصورة أقوى من العلوم

---

(١) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٣٩) .

(٢) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٤٣) .

(٣) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٢٢، ٣٣، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٥٣ مثلا) .

(٤) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٣٢- ٤٤) .

(٥) البيهقى ، الاعتقاد، (ص ٤٢-٤٣) .

(٦) لقد كان الطحاوى وجهوده العلمية المتنوعة فقها وحديثا وعقيدة محل عناية العديد من الباحثين فى أطروحاتهم الأكاديمية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) هناك بعض الرسائل التى تناولت جهوده فى مجال العقيدة منها: - عارف أى تكين، عقائد أبوجعفر الطحاوى ومكانته فى عقيدة السلف، جامعة أتاتورك (تركيا)، دكتوراه، ١٩٨١ م. - عبد الله بن صالح بن محمد المشيقح، مسائل العقيدة فى كتاب " مشكل الآثار " للإمام الطحاوي: عرض ودراسة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، ١٤١١هـ. وقد جرى الحديث فى مواضع عدة عن الإمام الطحاوى ومتنه الشهيرة بالعقيدة الطحاوية، وإن كنا لم نتكلم عنه هنا بالتفصيل نظرا لكون محل البحث فى هذا الموضع عن الأشعرية، كما لن نتناوله فى حديثنا عن منهج الماتريدية، والذى يبدأ الكلام فيه بأبى منصور الماتريدى، والطحاوى غير داخل فيهم من ناحية مصطلح الماتريدية، وإنما كان يمثل الاتجاه الحنفى الأصيل الذى بنى الماتريدى عليه.

العقلية التى كانت أكثر انتشارا فى بلاد ما وراء النهر وبلاد فارس.

١) فأما الإمام ابن أبى زيد القيروانى (ت ٣٨٦ هـ) (١): فبالإضافة إلى مباحث العقيدة التى ضمنها رسالته الشهيرة، فقد كانت له جهود أخرى فى مجال العقيدة فله رسالة فى الرد على القدرية، ومناقضة رسالة البغدادى المعتزلى وغيرها(٢)، وأثره الأهم والأشهر هو الرسالة المنسوبة إليه والمسماة بـ ((باكورة السعد وزبدة المذهب))، والتى ضمنها ((... جملة مختصرة من واجب أمور الديانة، مما تنطق به الألسنة، وتعتقده القلوب، وتعمله الجوارح... وجمل من أصول الفقه وفنونه على مذهب الإمام مالك بن أنس وطريقته))، وقد خاطب به ابن أبى زيد الولدان، ومقصوده أن يتعلموه كما يتعلمون حروف القرآن، ((ليسبق إلى قلوبهم من فهم دين الله، وشرائعه ما ترجى لهم بركته، وتحمد لهم عاقبته))(٣)، وقد شرع فى أول باب من أبوابها فى مسائل العقيدة، وهو ((باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات))، ومنذ أن ظهرت هذه الرسالة ذاع صيتها وعم نشرها البلاد، وإلى يومنا هذا، وهى أحد خمسة كتب عكف عليها المالكيون شرقا وغربا، وهو يلى فى الشهرة بمذهب المالكية الموطأ والمدونة، ولا أدل على ذلك من كثرة الشروح والتقييدات عليها(٤). وأثرها ممتد إلى يومنا هذا حيث ما زالت رسالته تدرس بمعاهد العلم الشرعى ببلاد الإسلام شرقا وغربا، وسيأتى بيان سلسلة العقيدة فى الأسطر التالية من طريق القاضى عبد الوهاب عن شيخه الباقلانى عن شيخه ابن أبى زيد، مما يوضح أن ابن أبى زيد كان أحد مصادر الباقلانى، عندما قام بمناصرة مذهب أهل السنة ، ومما يؤكد أشعرية ابن أبى زيد أن ابن عساكر ذكره فى تبيين كذب المفترى فقال عنه: ((ومن الشيوخ المتأخرين المشاهير أبو محمد بن أبى زيد، وشهرته تغنى عن ذكر فضله، وكان يلقب بمالك الصغير... وخاطبه من بغداد رجل معتزلى يرغبه فى مذهب الاعتزال ويقول له: إنه مذهب مالك وأصحابه، فجاوبه بجواب من وقف عليه علم أنه كان غاية فى علم الأصول...))(٥). ولا يتجاوز كلام ابن أبى زيد فى العقيدة أن يكون بابا لطيفا لا يتجاوز حجمه حجم العقيدة الطحاوية، ويشبهها تماما فى سعة التأثير وامتداده زمانا ومكانا، وفى أسلوب الكتابة السردية التقريرية لمسائل العقيدة على مذهب أهل السنة مسألة تلو مسألة، مع مراعاة مستوى المخاطب، وبتصريح المصنف بأن رسالته مخاطب به الولدان فإنها بذلك معدودة من متون المبتدئين، ويكاد هذا الباب يخلو من المصطلحات الفلسفية والمنطقية ومن القضايا الكلامية المعقدة، ويقتصر فحسب على أمهات المسائل.

٢) وأما القاضى عبد الوهاب بن على بن نصر البغدادى المالكى (ت ٤٢٢ هـ) (٦): فهو شيخ المالكية فى وقته، وهو بغدادى المولد والنشأة وبها نبغ واشتهر، ثم رحل إلى مصر فى آخر عمره فتوفى بها، وبالإضافة إلى موضعه من مذهب المالكية كفقيه من كبارهم، فإنه أيضا تلقى عقيدة أهل السنة والجماعة من القاضى أبى بكر الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ)، وفى ذلك يقول: ((صحبت الأبهرى، وتفقهت مع أبى الحسن ابن القصار، وأبى القاسم ابن الجلاب، والذى فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبو بكر بن الطيب (يعنى الباقلانى)...))(٧)، ويبدو أنه كانت له مجالس للنظر وعلم الكلام ببغداد حيث يقول الشيخ أبو

---

(١) كان ابن أبى زيد القيروانى حياته وجهوده العلمية - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م)- محل عناية بعض الباحثين، فمن هؤلاء: - الهادى الدرقاش، أبو محمد عبد الله بن أبى زيد القيرواني: حياته وآثاره وكتاب النوادر والزيادات، جامعة القيروان، دكتوراه، ١٤٠٩ هـ. - محيى الدين سليمان إمام، ابن أبى زيد القيرواني: عقيدته وموقفه من الفرق ومقاومته للبدع، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤٢٣هـ. كما خصه أ/د أحمد محمد نور سيف فى دراسته الضافية التى قدم بها لتحقيقه لشرح عقيدة ابن أبى زيد للقاضى عبد الوهاب بالمبحث الأول من الدراسة عرف فيه بابن أبى زيد وبكتابه الرسالة التى ضمنها عقيدته المشهورة (ص ٢١ - ٤٢).

(٢) القاضى عياض، ترتيب المدارك، (٢١٨/٦)، نقلا عن: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ٢٦).

(٣) ابن أبى زيد القيروانى، الرسالة (ص ٤).

(٤) للتوسع انظر: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ٢١-٤٢).

(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفترى (ص١٠٠-١٠١)، وانظر: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ١١٥- ١١٦).

(٦) للتوسع بخصوص القاضى عبد الوهاب البغدادى حياته وشرحه للرسالة وآرائه العقدية، انظر: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ٤٣ - ١٢٥).

(٧) ابن فرحون، الديباج المذهب، (ص ١٥٩).

إسحاق الشيرازى الفقيه الشافعى الكبير: ((أدركته، وسمعت كلامه فى النظر))[(١)]، ويؤكد ابن بسام على أنه جمع بين ((لسان الكنانى (يعنى اللسان العربى) ونظر اليونانى))[(٢)].

والحقيقة أن صلة هذين الإمامين المالكيين - ابن أبى زيد والقاضى عبد الوهاب - بمذهب أهل السنة والأشعرية على وجه الخصوص صلة وثيقة، فالباقلانى أخذ عن الأول، وأخذ عنه الثانى، واعتمد عليه فى شرحه لعقيدة رسالة ابن أبى زيد[(٣)]، مما يعنى أن سلسلة عقيدة أهل السنة والجماعة من خلال هذه الطريق تمضى هكذا: القاضى عبد الوهاب عن الباقلانى عن ابن مجاهد عن الأشعرى، والقاضى عبد الوهاب عن الباقلانى عن ابن أبى زيد عن شيوخه من أئمة المالكية عن شيوخهم عن الإمام مالك بن أنس[(٤)]. ومن هنا يظهر المزيد من الأهمية لرسالة القيروانى، كما تظهر العلاقات الممتدة بين أئمة أهل السنة والجماعة، ومع كونه يأتى فى الطبقة الثالثة من الأشعرية، إلا أن هذا المصطلح لا يظهر على الإطلاق عنده، بل ولا يظهر اسم الشيخ أبى الحسن الأشعرى صريحا إلا فى موضع واحد[(٥)]، وإنما هو يتكلم فحسب عن عقيدة أهل السنة، ويظهر هذا التعبير (أهل السنة) صريحا عنده فى العديد من المواضع.

وقد كان القاضى عبد الوهاب يتمتع بملكة القدرة على نصرة مذهبه والذود عنه، وهذه القدرة وإن كان قد فاز به الجانب الفقهى لمذهب الإمام مالك، فإن الجانب العقدى له كمذهب إمام من أئمة أهل السنة قد ناله جانب لا بأس به منها من خلال شرحه لعقيدة ابن أبى زيد فى كتاب الرسالة، وفى القدرة على النصرة تلك يحدثنا شيخه الباقلانى نفسه فيقول مخاطبا تلميذه الآخر أبا عمران الفاسى وكان يعجبه حفظه: ((لو اجتمعت فى مدرستى أنت وعبد الوهاب - وكان إذ ذاك بالموصل - لاجتمع فيها علم مالك، أنت تحفظه، وهو ينصره، لو رآكما مالك لسر بكما))[(٦)].

والحقيقة أن القاضى عبد الوهاب يقدم لنا خطابا عقديا إسلاميا أصيلا، تمثل فيه نضج الفكر الإسلامى العقدى المعتمد على الكتاب والسنة وأدوا ما الخاصة ما فى الفهم والاستنباط من العقل - المتحرر من أسر ثقافة الغير - الاعتماد على العربية وأصول الفقه، ملتزما بالموقف السنى الكلامى ومنافحا عنه، مع امتلاك القدرة على استعمال تلك الأدوات ببراعة فى مجال المباحث العقدية، ورغم أن الكتاب الذى شرحه القاضى عبد الوهاب وهو الرسالة لابن أبى زيد القيروانى موجه بالأصالة إلى صغار الطلبة، وكان هذا قيدا مانعا للقاضى لعبد الوهاب من التوسع مما حال دون أن يستوعب العمل كل قدرات القاضى عبد الوهاب الكلامية، إلا أن الكتاب يقدم نموذجا ممتازا لهذه الخطاب العقدى السنى الإسلامى الناضج يمكن أن يبنى عليه ويعاد إحيائه، بعد أن تم إجهاضه - إن صح التعبير - من خلال النموذج الكلامى السنى العقلى الذى مال متكلمو أهل السنة من الأشاعرة إليه شيئا فشيئا، رامين إلى إثبات عقيدة أهل السنة بأسلوب عقلى محض. وهذه الميزة يتفوق فيها عمل القاضى عبد الوهاب على النماذج الأخرى التى تعرض لها البحث لمن هم برسم الفقهاء.

---

(١) أبو إسحاق الشيرازى، طبقات الفقهاء (ص ١٧٠).

(٢) ابن بسام، الذخيرة فى محاسن أهل الذخيرة (٥١٥/٤/٢) نقلا عن: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ٤٨).

(٣) أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ١٠٤ - ١٠٥).

(٤) وهناك بعض مصادر تذكر أنه كانت بين ابن أبى زيد والقاضى عبد الوهاب مكاتبات، ولا تذكر لقائهما، راجع: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ٥٦) نقلا عن معالم الإيمان فى معرفة أهل القيروان لأبى زيد الدباغ (١١٣/٣) وغيره، ذاكرين أن ابن أبى زيد وصله القاضى عبد الوهاب بألف دينار لما بلغه إقلاله، فكافأه القاضى عبد الوهاب بشرح الرسالة.

وهذا الذى ذُكِر محل نظر، فقد عاش القاضى عبد الوهاب فى الفترة من (٣٦٢ هـ - ٤٢٢ هـ) بينما عاش ابن أبى زيد (٣١٠ هـ - ٣٨٦ هـ)، فيكون للقاضى عند وفاته (٢٤) عاما تقريبا، ولم يكن والده قد توفى بعد حيث توفى (٣٩١ هـ)، وقد ترك لابنه القاضى عبد الوهاب - كما فى ترتيب المدارك (٢٢٣/٧، نقلا عن أ/د أحمد نور سيف ص ٥١) - دارا ومالاً أنفقه على طلبة العلم حتى أملق خاصة مع ما تعرضت له بغداد من فتن وغلاء، فيكون إملاقه بعد وفاة ابن أبى زيد بسنوات. من ثم فإن القصة المذكورة فى معالم الإيمان وغيرها فى سبب قيام القاضى عبد الوهاب بشرح رسالة ابن أبى زيد لا تتسق مع مجمل ترجمة القاضى عبد الوهاب (راجع أ/د أحمد نور سيف، المصدر السابق نفسه ص ٤٦، ٥١)، وإن كنا لا نستبعد بصفة عامة وجود ثمة علاقة ومراسلات بين عالم مالكى شاب من بغداد، وبين شيخ المذهب فى وقته بالقيروان.

(٥)القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ١٦٠) .

(٦) القاضى عياض، ترتيب المدارك (٢٤٦/٧)، نقلا عن: أ/د أحمد نور سيف، مقدمة تحقيق شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى للقاضى عبد الوهاب البغدادى، (ص ٤٩).

وإن كنا هنا لسنا فى معرض المقارنة بين النموذجين، لكننا نرى أن الخطاب العقدى السنى بحاجة إلى النموذجين معا، هذا النموذج الذى قدمه متأخرو الأشاعرة لمخاطبة غير المسلمين والفلاسفة وأهل العلوم العقلية، والنموذج الذى قدمه القاضى عبد الوهاب لمخاطبة الإسلاميين وأهل العلم من الفقهاء والمفسرين ونحوهم ممن هم ليسوا متخصصين فى علم الكلام، وهذا يفسر لنا ندرة تعرض القاضى عبد الوهاب للفرق والملل غير الإسلامية كالفلاسفة والنصارى واليهود، فى مقابل الفرق الإسلامية التى تعرض[1]، كما يفسر لنا تمسك القاضى بنموذجه هذا وعدم حيدته عنه، بحيث إنه متى جره البحث إلى أمور عقلية أو جدلية محضة أحال على المطولات الكلامية وعلى كتب شيخه الباقلانى ولم يستطرد هو إليها[2]، رغم أنه يميل دائما إلى بسط العبارة والإطناب فى البحث وبما لا يخرجه عن نموذجه الكلامى الذى يريد تقديمه، وإن كان لا يخلو كلامه من أدلة عقلية وفى كل مسألة، ولكنه يقررها بطريقة واضحة وبسيطة وغير اصطلاحية قدر الإمكان، مما قد يدفعه إلى الإطالة فى تقريرها كما فعل فى أدلة صفة الكلام[3].

نستطيع مما مضى أن نقف على أهم خصيصة من خصائص التصنيف الكلامى عند القاضى عبد الوهاب وهى: التأكيد على منهج القرآن فى الاستدلال، والالتزام بما ورد فى النص، والإيمان بالأخبار كما وردت، وتقديم النقل على العقل[4]، والعناية بأدلة السنة النبوية والإفاضة فى ذكرها فى بعض الأحيان كما فعل فى مسألة القدر مثلا[5]، والعناية الخاصة بالأخبار المتواترة[6]، والعناية بالإجماع والاستدلال به فى مواضع عديدة[7]، والحرص على اتساق الاختيار الكلامى مع العلوم الإسلامية الأخرى كالتفسير فلا يخرج الاختيار الكلامى عما أجمع عليه المفسرون مثلا[8]، كما تظهر عنده العربية كموقف كلامى[9].

وقد أشار القاضى عبد الوهاب بوضوح واختصار إلى منهجه فى التصنيف فى مقدمته[10] حيث يقول: ((... ما كان من مسألة خلاف فى الأصول بين أهل الملة ذكرنا فيها بعض الحجاج من الكتاب والسنة وأدلة العقول، مما يبين عن صحة مذهب أهل السنة وأئمة العلماء، وبطلان مذاهب البدعة وأهل الضلال، وما كان من أصل لا خلاف فيه بين الأمة أومأنا إلى نكتة فى بيانه تكشف عن معناه دون استيفاء جميع ما فى بابه...)).

٣) وأما الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى كتابه الإشارة إلى أهل الحق فإنه وإن كان يسير على الخطة التقليدية لعلم الكلام (وجوب النظر - حدوث العالم - الإلهيات - السمعيات - الصحابة) ويلاحظ أنه تناول فضل الصحابة وترتيبهم من هذه الحيثية، ووجوب توقيرهم والكف عما شجر بينهم، ولم يتعرض لمسألة الإمامة، إلا أنه لا يجرى على رسم المتكلمين فى تراجم الأبواب (الكلام فى كذا) بل يبدأ كل مسألة بقوله: (فمن ذلك أنهم يعتقدون كذا، ثم يعتقدون كذا) وهكذا ينتقل من مسألة إلى أخرى مستفتحا لها بهذه العبارة أو نحوها، وقد بين قصده من الكتاب فى المقدمة بقوله[11]: ((... فإنى لما رأيت قوما ينتحلون العلم وينسبون إليه، وهم من جهلهم لا يدرون ما هم عليه، ينسبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه، ولا فى

(١) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، راجع مثلا بخصوص غير الإسلاميين: (ص ١٥٠، ٢٠٢، ٢١٠)، وبخصوص الإسلاميين كالمعتزلة التى تعد أكثر فرقة تعرض لها، والقدرية (١٤٨، ١٧٠، ٢٠١)، ويمكن من خلال فهرس الفرق والجماعات الذى قدمه أ/د أحمد نور سيف،،(ص ٤٦٥ - ٤٦٦) الوقوف على هذه الظاهرة بالتفصيل.

(٢) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ١٦١، ٢٥٦، ٢٦٢ مثلا) .

(٣) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ١٩٠ - ١٩٩) .

(٤) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ١٦٥، ١٧٤، ٢١٦، ٢٢١) .

(٥) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ٢٠٠ - ٢٣١) .

(٦) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ٢٦٦، ٢٨٥، ٣١٤) .

(٧) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (انظر مثلا: ٢٢٤، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦٠) .

(٨) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ٣٧٠) .

(٩) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (انظر مثلا: ٢٧٦، ٢٨٣).

(١٠) القاضى عبد الوهاب، شرح عقيدة ابن أبى زيد، (ص ١٣٩) .

(١١) الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ١٠٨) .

كتاب يجدونه لينفروا قلوب العامة من الميل إليهم، ويأمرو م أبدا بتكفيرهم ولعنهم، أحببت أن أشير إلى بطلان ما ينسب إليهم مما أذكره من اعتقادهم))، فالكتاب أقامه فى الأساس لنصرة الأشعرية وهو حلقة من حلقات الا اع الذى وقع فى هذه الفترة بين الحنابلة والأشعرية كما أكد على ذلك محققه[1]، ومع هذا فهو يجرى على طريقة المتقدمين من الاعتماد بصورة جلية على الدليل النقلى، من ثم لا يتناول مسائل نظرية المعرفة ووجوب النظر العقلى ومعناه ووسائله التى نجدها عند المتكلمين، بل يقوم باستخدام طرائق الفقهاء المتقدمين فى استنباط المعانى وتقرير وجه دلالة النصوص عليها، مع استعمال الأقيسة العقلية الواضحة والقريبة الفهم[2]، ودون تعقيدات فنية كلامية أو حتى أصول فقهية، كما يندر استعماله للمصطلحات الفلسفية إلا ما اشتد شيوعه منها. ونظرا للظروف التى أحاطت بتأليفه فقد حصر غالبا ذكر الخلاف والرد على المعارضين باختصار وإيجاز فى المعتزلة والمشبهة فيما خالفوا فيه أهل السنة، مؤكدا[3] على أن غرضه الإشارة إلى مذهب أهل الحق دون الرد على المخالف، كما اهتم فى موضع خاص بالدفاع عن الأشعرى[4]، وإذا كنا نجد من هم برسم المتكلمين إذا صنفوا فى الفقه وأصوله كإمام الحرمين والغزالى ربما استطردوا إلى علم الكلام لأقل مناسبة، فكذلك يفعل أبو إسحاق الشيرازى فربما غلبت عليه صناعة الفقه فيستطرد إليها لأقل مناسبة بذكر بعض الأصول والفروع الفقهية[5] . وهو يجرى على طريقة المتقدمين فى إثبات الصفات كما جاءت لا كيفية ولا تشبيه ولا تعطيل، ويرى أنه لا يلجأ إلى التأويل إلا لضرورة، كما فعل فى الاستواء[6] حيث قال: ((ثم يعتقدون أن الله عز وجل مستو على العرش... ومنهم من قال المراد به العلو... وتأويلهم فى ذلك كثير، وكلامهم فى ذلك يطول، والواجب من ذلك أن ننفى عنه ما يؤدى إلى حدوث الرب عز وجل ثم لا نطالب بما عدا ذلك، كما أنا نعتقد أن الله شىء موجود موصوف بصفاته، ثم ننفى عنه ما يؤدى إلى حدوثه... ثم لا نطالب بما عدا ذلك))، لكنه ينبه[7] على أن من الناس من غرضه من نفى التأويل بقاؤهم على التشبيه، فإن لم يقولوا بالتأويل ونفوا التشبيه لم يطالبوا بغيره، ولم يجب عليهم أكثر من ذلك، قال: ((لأن الذى أحوجنا ويدعونا إلى التأويل قول المخالف: لا أدرى ولا أتأول، أنا أحمل هذا الاستواء على الظاهر، ولا أدرى هل هو استقرار أو غير استقرار... وذلك يؤدى إلى كفره... لأن حمل هذه الآيات والأخبار التى ظاهرها التشبيه على ظاهرها إنما تصح بعد نفى التشبيه، وهو أن يعتقد أن هذا الاستواء ليس بجلوس ولا استقرار ولا ملاصقة، ثم بعد ذلك هو مخير إن شاء تأول وإن شاء حمله على الظاهر)).

٤) أما الإمام أبو سعد المتولى الشافعى (ت ٤٧٨ هـ)[8] صاحب الغنية فى أصول الدين، فإن سبب قيامه بتأليف كتابه يأتى استجابة منه للواقع الذى رأى فيه مشكلات وجب عليه كعالم مواجهتها بالتصنيف، فيقول[9] بعد الديباجة: ((... إنى لما رأيت ظهور البدع والضلالات، وكثرة اختلاف المقالات أحببت أن أتقرب إلى الله تعالى ذكره وجلت قدرته بإظهار الحق من بين المقالات المختلفة، وكشف تمويه الملحدة والمشبهة، متحريا بذلك جزيل الثواب، ومستعينا به على إيمانه))، فالاستجابة للواقع والتفاعل معه، والوعى بدور علم الكلام فى مواجهة ما يظهر من بدع وضلالات وشبه هو الدافع الأول لأبى سعد المتولى للتصنيف فى علم الكلام.

---

(١) أ/د الجليند ، مقدمة تحقيق كتاب الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ٢ - ٤، ١٢-١٣) .
(٢) الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ١١٤) .
(٣) الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ١٢٩) .
(٤) الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ١٩١ - ٢٠٠) .
(٥) الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ١١٠، ١٤٨) .
(٦) الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ١٥٠ - ١٥٩) .
(٧) الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، (ص ١٦٢-١٦٣) .
(٨)كان المتولى أحد كبار فقهاء الشافعية من أصحاب الوجوه فى المذهب، وله كتاب تتمة الإبانة، ويعتبر من مصادر المذهب الشافعى المهمة، انظر ترجمته فى: السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، (٥/١٠٦-١٠٨).
(٩) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٤٩) .

ويبنى المتولى بعد ذلك منهجه فى التصنيف على التخفيف والاختصار والعناية بالمقدمات فيقول[1]: ((وقدمت عليه فصولا لا بد من معرفتها، وآثرت فى ذلك التخفيف واجتنبت التطويل))، أما الفصول التى يرى تقديمها ففى ذكر بعض المصطلحات الأساسية وفى نظرية المعرفة[2]. أما عن خطته الكلامية فيصير على الخطة التقليدية (حدوث العالم - ثبوت الصانع وصفاته - النبوات - السمعيات - الإمامة والصحابة)، ولا يقدم المتولى جديدا بخصوص الخطة.

ومن السمات الأساسية للمنهج التصنيف الكلامى عنده: الانحياز للسمع والنقل حيث يقول[3]: ((لا واجب عند أهل الحق إلا من جهة الشرع والسمع)) ويؤكد على ذلك مرة أخرى[4]، وموقفه الكلامى نقلى فى الغالب الأعم، ولكنه يبدأ أولا بتقرير معنى الدليل النقلى بصياغة عقلية، فإذا فرغ من تقريرها قال مثلا: ((ويتضح ذلك بآيات من الكتاب)) أو ((وهذا معنى قوله تعالى...))، أو ((والدليل عليه فى الشرع كذا وكذا...))، ونحو ذلك من العبارات، وبعد أن يقرر الدليل يأخذ فى إيراد الاعتراضات عليه والجواب عنها بطريقة (فإن قيل/ قلنا)[5].

ويتضح موقف الإمام المتولى النقلى أكثر ما يتضح من حرصه على تأسيس طريقى الأشعرية فى التفويض والتأويل على أساس سمعى، فيقول[6]: ((... والاختلاف (يعنى فى التأويل أو التفويض) صادر عن اختلاف القراءتين فى قوله تعالى {وما يعلم تأويله إلا الله}، فمن صار إلى الوقف على قوله {وما يعلم تأويله إلا الله} أعرض عن التأويل وجعل قوله {والراسخون فى العلم} كلاما مبتدأ ومعناه أن العلماء يقولون آمنا به، ومن صار إلى الوقف على قوله {والراسخون فى العلم} فيكون معناه أن الله تعالى يعلم تأويله والراسخون فى العلم أيضا يعلمون تأويله، صار إلى التأويل...))، فالتأويل عند الأشعرية مبنى على موقف نقلى أيضا، وليس على موقف عقلى، وهو يؤكد[7] على أن الأولى فى حق غير العلماء الإعراض عن التأويل. ومع ظهور طريق التأويل عند المتولى سنجد بداية ظهور طريقى الأشعرية، والحديث عن مواقف كلامية متنوعة بين المتقدمين والمتأخرين ومنهم على ما يظهر ذلك فى قضية التأويل وصفة البقاء مثلا[8]، على أنه يمضى فى استعمال قياس الغائب على الشاهد[9] ، ذلك القياس الذى دار حوله جدل حول مدى صلاحيته فى ما وراء الحس أو الإلهيات.

ولا شك بعد هذا أن نجد منه موقفا نقليا واضحا فى السمعيات التى يجوزها العقل، وهى ثابتة بالسمع فلا وجه لإنكارها[10] ، ويؤسس على هذه القاعدة قبول كافة السمعيات التى وردت فى الشرع وأنكرها بعض الفرق، ويرد عليهم بأنه لا معنى لإنكارها بعد ثبوتها سمعا، وجوازها عقلا.

وبالإضافة إلى موقف الإمام المتولى النقلى، سنجد عنده أيضا الاهتمام بالعربية، وبناء مواقفه الكلامية فى ضوئها وهو ما أطلقنا عليه أن العربية موقف كلامى، فيقول فى مسألة الجسمية[11]: ((البارى تعالى ليس بجسم، وذهبت الكرامية إلى أن الله - تعالى عن قولهم - جسم، والدليل على فساد قولهم أن الجسم فى اللغة بمعنى التأليف واجتماع الأجزاء والدليل عليه أنه نقول عند زيادة الأجزاء وكثرة التأليف جسم وأجسم، كما يقال عند زيادة العلم: عليم وأعلم، وقال تعالى {وزاده بسطة فى العلم والجسم} [البقرة ٢٤٧]، فلما كان وصف المبالغة كزيادة التأليف دل على أن أصل الاسم للتأليف، فإذا

(١) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٤٩) .
(٢) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٤٩ - ٥٥) .
(٣) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٥٤) .
(٤) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ١٣٨) .
(٥) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٨٩ مثلا) .
(٦) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٧٦ - ٧٧ باختصار) .
(٧) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ١١٧) .
(٨) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٧٦، ١١٠) .
(٩) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٨٥، ٩٠ مثلا) .
(١٠) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ١٦٦) .
(١١) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٨٠ - ٨١) .

ثبت ما ذكرنا بطل مذهبهم، لأن الله تعالى لا يجوز عليه التأليف... فإن قالوا: نحن نريد بقولنا جسم أنه موجود، ولا نريد به التأليف. قلنا: هذه التسمية فى اللغة ليس لها ذكر ثم وهى مبنية على المستحيل، فلما أطلقتم ذلك من غير ورود السمع به، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدا، ويريد به الموجود، وإن كان يخالف مقتضى اللغة...))، وبالإضافة إلى ذلك سنجد عنده استعمالا لبعض قواعد أصول الفقه فى الاستدلال الكلامى(1).

ومن الملاحظ أنه لا ظهور للفلسفة ولا الفلاسفة عند المتولى، وإنما يرد أحيانا على الملاحدة والزنادقة كما فعل مثلا فى الرد على من أنكر الحشر(2)، مما يشير إلى عدم وجود جدل فلسفى واضح وضاغط فى الأوساط العلمية التى كان يعايشها المتولى فى بغداد، والتى كان يغلب عليها الفقه والحديث وعلوم الشريعة، حيث نشأ المتولى علميا وترقى حتى درس بالنظامية بعد الشيخ أبى إسحاق الشيرازى، رحمهما الله تعالى. ومع عدم تعرض المتولى للجدل مع الفلاسفة، فإننا نجد ذكرا لا يخفى للعديد من الفرق والملل الأخرى كالباطنية والكرامية والمعتزلة والجهمية، والنصارى واليهود(3).

هـ - منهج التصنيف فى علم الكلام عند الغزالى (٥٠٤ هـ): رغم أننا سنتناول منهج التصنيف عند الغزالى بالتفصيل فى مناهج التصنيف فى التصوف، نظرا لأنه انتهى صوفيا، وكان الموقف الصوفى معرفة ونقدا للكلام والفلسفة هو الموقف الأخير للغزالى، إلا أنه فى موضع دراسة مناهج التصنيف عند الأشعرية لا بد من إشارة ولو إجمالية إلى دوره المؤثر والمهم فى الإعداد والتأسيس للطفرة التى ستحدث لعلم الكلام والتى تمت على يد الإمام الفخر الرازى، والتى كان الممهد لها هو الإمام الغزالى، ويقوم منهج الغزالى الكلامى على: الموازنة بين المعقول والمنقول - الوضوح والتحرر من التقليد(4) - توحيد الغاية من المعقول والمنقول (الوصول للحق) - تحديد الغرض - اختيار الأدلة المناسبة - مراعاة أحوال المخاطبين - الاستقصاء الحاصر - استعمال المنطق(5). وقد ((أجمع المفكرون على أن أبا حامد الغزالى يعد من أعظم المفكرين الإسلاميين على مر العصور، وأنه من أكثر العقليات متانة وأصالة وابتكارا، وأنه أيضا من أكثرها غزارة فى الإنتاج))(6)، بل يمكننا القول فى اطمئنان تام أن الغزالى كان فيلسوفا مع الفلاسفة، متكلما مع المتكلمين، فقهيا مع الفقهاء، صوفيا مع الصوفية(7).

ويمكننا إطلاق القول بأن الإمام الغزالى هو أحد أئمة علم المنهج، دون أن يكون فى ذلك الإطلاق شىء من المبالغة، ((وقد برزت بعض مقولاته منقولة نقلا كأنه حرفى فى مؤلفات فلاسفة المنهج العلمى – فمثلا - فى مؤلفات ديكارت فى فرنسا (سنة ١٦٥٠ م)، وبيكون فى إنجلترا (١٦٢٦ م)...))(8).

لقد بدأ الغزالى بدراسة علم الكلام دراسة عميقة، ووجد أن المتكلمين كانوا يهدفون إلى تأكيد الوحى عن طريق العقل، وإلى الرد على خصوم الدين، وقد أدوا خدمة جليلة للدين، غير أن علمهم لم يكن كاملا من كل وجه، وذلك لأنهم اعتمدوا على بعض الآراء الفلسفية الظنية كنظرية الذرة، واتبعوا طريقة الجدل وهى طريقة غير برهانية، تثير الخصومة أكثر مما تدعو إلى الاقتناع، وفى الجملة يرى الغزالى أن علم الكلام ليس شافيا من الحيرة والشك(9). وللغزالى عبارة جامعة تلخص منهجه فى الشك، حيث يقول: ((من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال))(10).

أما عن موقفه الشهير من الرد على الفلاسفة وما دار حوله من جدل علمى، فيمكننا أن نقول بكل اطمئنان: ((إن

---

(1) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٥٦، ١٠١، ١٥٥ - ١٥٦ مثلا) .
(2) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ١٦١) .
(3) الشيخ أبو سعد المتولى ، الغنية فى أصول الدين، (ص ٥٠، ٧٠، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٩٧، ١٥٥ مثلا) .
(4) جعل الغزالى فى ميزان العمل (ص ١٧٩) التقليد مقابل الوضوح، والوضوح إنما نصل إليه عن طريق استقصاء الحقيقة والترقى إلى حد البرهان.
(5) راجع: - أ/د حسن الفاتح قريب الله، دور الغزالى فى الفكر، (٦٤ - ٨٧). - د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، (ص ٨٧ - ٩٣). وانظر نقدا لموقف الغزالى الكلامى عند: د/ حسين آتاى، مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازى (المحصل)، (ص ٨-١١).
(6) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٢٠٣).
(7) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٢٠٧).
(8) المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٢٠)، مع إضافة يسيرة.
(9) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٩).
(10) الغزالى، ميزان العمل، (ص ٤٠٩). وراجع: المستشار عبد الحليم الجندى، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، (ص ١٠٣).

الغزالى الذى حارب الفلسفة، وحاول هدمها فليسوف من طراز آخر غير طراز الفارابى وابن سينا، وإن المصادر الخصبة فى فلسفته هى رسائله القصار كالمشكاة والرسالة اللدنية وبعض أجزاء كتبه المطولة كالإحياء ومقدمة المستصفى))(١).

ويمكن من خلال تناول الباحثين والدارسين لفكر الغزالى أن نعرض مجموعة مهمة من الملاحظات حول منهجه فى التصنيف الكلامى:

١) كان للغزالى دوره الواضح فى تطور المذهب الأشعرى، وتدعيم أركانه(٢)، إلا أنه نادى بقصر الدراسات الكلامية على الخاصة، حيث إن العامة يقنعون بالتقليد، ولا يقدرون على الجدل الكلامى، ولهذا دعا إلى (إلجام العوام عن علم الكلام)، برغم أن الإمام الأشعرى نفسه قد وضع رسالة فى (استحسان الخوض فى علم الكلام)، كما قد عاب الغزالى على المتكلمين دراستهم النظرية، وإسرافهم فى الجدل والخصومة، الذى لم تعد إليه حاجة، ويرى أن غاية علم الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة وحمايتها من تشويش أهل البدعة، وأن العقل يقف عند حدود معينة ليس له تجاوزها، بخلاف النقل الذى يستطيع مجاوزة هذه الحدود(٣). ومن جهة الأسلوب فيعد الغزالى من أوضح كبار مفكرى الإسلام أسلوبا وهو لا يمتاز فى هذا على ابن سينا كثيرا(٤).

٢) وضع الغزالى – ومن بعده الرازى – بصفة خاصة المنطق فى خدمة علم الكلام، وعلى نحو بارع ودقيق، حيث يقوم منهج الغزالى المنطقى على تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معيارا للعلم بوجه عام وللدراسات الكلامية والأصولية بوجه خاص، ومن الممكن إرجاع خصائص جدل الغزالى – مع فارق بسيط – إلى الأشعرى، وإن كان الغزالى يبرهن على معرفة أكثر عمقا بالمذهب الأرسطى، وبمختلف الأفكار الفلسفية. ومن ناحية أخرى لم يناقش الغزالى قط مسألة قبل أن يعرف أعماقها، فلكى يدحض فروض الباطنية أو الفلاسفة مثلا كان عليه أن يدرسهما فى البداية(٥)، وموقفه من المنطق ثابت ويؤكد عليه فى العديد من مقدمات كتبه كمقاصد الفلاسفة وتهافتهم، كما أنه ألف فى ذلك عدة كتب مستقلة، ويؤكد على علاقته الوثيقة بعلم الكلام فيقول: ((ولهذا العلم (يعنى الكلام) آلة يعرف بها طريق المجادلة، بل طرق المحاجة بالبرهان الحقيقى، وقد أودعناه كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم على وجه لا يلفى مثله للفقهاء والمتكلمين، ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحط بهما علما))(٦).

٣) العناية بالمنهج أحد أسس منهج التصنيف الكلامى عند الغزالى، وهو ما نجده واضحا فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد مثلا يقدم أربع تمهيدات تمثل منهجا فى علم الكلام الذى سيتناوله بعد ذلك فى أربع أقطاب(٧)، بينما هو فى إلجام العوام عن علم الكلام يقصر كلامه على منهج التعامل مع قضية المتشابه، والتى هى من أكثر قضايا علم الكلام إثارة للجدل، فيقدم لنا الغزالى فى إلجام العوام منهجه فى التعامل مع ذلك من خلال قانون يقدمه مجملا ثم يأخذ فى شرحه فى بقية الكتاب، وهذا القانون هو ((أن مذهب السلف أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة))(٨). والحقيقة أن هذه الأمور أو الوظائف السبعة مؤثرة للغاية فى منهج التصنيف الكلامى خاصة عند التعامل مع المتشابهات، فمثلا وظيفة الإمساك ((يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريع، والجمع والتفريق... ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا فى جمع هذه الأخبار

(١) أ/د أبو العلا عفيفى مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ٨).
(٢) للتوسع: د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٤١٥-٤٥٨).
(٣) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٢/٢).
(٤) د/ مدكور، مقدمة الشفا (ص ١٣).
(٥) راجع: - د/ إبراهيم مدكور، المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، (ص ٣٢٠). - أ/د محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية - قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى (ص ١٦ - ٢٠).
(٦) الغزالى، جواهر القرآن (ص ٢٤).
(٧) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، (ص ٤).
(٨) الغزالى، إلجام العوام، (ص ٥).

خاصة، ورسم فى كل عضو بابا، فقال: باب فى إثبات الرأس، وباب فى اليد إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات، فإن هذه الكلمات متفرقة صدرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أوقات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة تفهم السامعين معانى صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه...))[1]، وهكذا يجب على المصنف فى علم الكلام أن يعى بذلك القانون الإجمالى الذى قرره الغزالى أثناء تصنيفه.

٤) ويؤكد الغزالى على أن العربية موقف كلامى فيقول فى شرح الوظيفة الخامسة الإمساك: ((الإمساك عن التصرف فى ألفاظ واردة... بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد، لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها، ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعانى التى جرت عادة العرب باستعارتها...))[2].

٥) أما منهج تصنيف المختصرات عند الغزالى فيقول بعد أن أطنب عن الكلام على نفى الجهة عنه تعالى[3]: ((وقد جاوزنا حد الاختصار، ولكن المعتقدات المختصرة فى هذا الفن أراها مشتملة على الإطناب فى الواضحات، والشروع فى الزيادات الخارجة عن المهمات، مع التساهل فى مضايق الإشكالات، فرأيت نقل الإطناب من مكان الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى))[4].

فالإمام الغزالى ينتقد على المختصرات فى علم العقيدة الإطناب فى الواضحات، والزيادات الخارجة عن المهمات،... إلخ، ونستطيع أن نأخذ من كلامه عدة معايير مهمة لمنهج التأليف فى المختصرات فى علم الكلام: عدم الإطناب فى الواضحات - الاقتصار على المهمات، وعدم الشروع فى الزيادة عليها - العناية بمضايق المشكلات ومواقع الغموض، والتسامح فى الإطناب فيها.

وربما خص الغزالى بعض رسائله المختصرة لموضوع أو موضوعات كلامية محددة يعنى ببحثها فيه، مثلما فعل فى (فيصل التفرقة)، والذى بحث فيه عما هو الكفر والإيمان والتأويل والزندقة، وليس فى الرسالة خطة محددة، بل عقد فصولا متتالية، تناول فيه مسائل الموضوع، والذى دفعه إليه ما وقع من تكفير الطوائف والفرق بعضها لبعض.

٦) كما أن له منهجه فى التصنيف فى المتشابه، فعند كلام الإمام الغزالى على أنه تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش من كتابه الاقتصاد، قال: ((فما معنى قوله تعالى {الرحمن على العرش استوى}، وما معنى قوله صلى الله عليه وسلم ((ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا))، قلنا: الكلام على الظواهر الواردة فى هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجا يرشد إلى ما عداه، وهو أن الناس فى هذا فريقان: عوام وعلماء، والذى نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم فى هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه، ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود {ليس كمثله شىء وهو السميع البصير}، وإذا سألوا عن معانى هذه الآيات زجروا عنها، ويجاب بما أجاب به الإمام مالك بن أنس: الاستواء معلوم والكيفية مجهول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب. وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات، ولا إحاطتهم باللغات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات. وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه، ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف: التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره، أما معانى القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا. ولكن لسنا نرتضى قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور، فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعانى، ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أراده فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته))[5]. ويستفاد من كلام الإمام الغزالى عدة أمور:

---

(١) الغزالى، إلجام العوام، (ص ١٣، ٢٤).
(٢) الغزالى، إلجام العوام، (ص ١٣).
(٣) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، (ص ٢٥ – ٢٩).
(٤) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، (ص ٢٩).
(٥) الغزالى، الاقتصاد (ص ٢٩-٣٠) باختصار.

أولها: مراعاة جمهور الخطاب، وتقسيمهم بحسب وقته إلى عوام، وعلماء. وهذا التقسيم بحاجة إلى إعادة نظر فى زماننا هذا لظهور مرتبة جديدة بين هاتين، وهى طبقة المثقفين، الذين لا ينـزلون إلى رتبة العوام، ولا يلتحقون برتبة العلماء، من ثم فلا يرضيهم الزجر والدفع عن التفكير والتساؤل، لكنهم فى الوقت نفسه لا يصلح لهم الدخول فى التخصص الدقيق.

ثانيها: المنهج مع العوام عند الغزالى: عدم الخوض فى التأويلات – تصحيح عقائدهم عن كل ما يوجب التـشبيه – الزجر عن الخوض فى المتشابه. ثالثها: منهج العلماء: التعريف والتفهيم – الاتساع لقبـول المعقـولات – الإحاطة باللغات وتوسعات العرب فى الاستعارات. رابعها: إدراك مشكلة الاصطلاح والوضع اللغوى والاسـتعمال العام والخاص.

ويلاحظ أن الغزالى كتب فى علم الكلام لطبقة المبتدئين وما فوقها، وفى ذلك يقول: ((ومنه (محاجة الكفار) يتشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات، ويتكفل به المتكلمون، وهذا العلم قد شرحناه على طبقـتين: سمينا الطبقة القريبة منهما الرسالة القدسية، والطبقة التى فوقها الاقتصاد فى الاعتقاد، ومقصود هذا العلم حراسـة عقيـدة العوام عن تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم مليا بكشف الحقائق، وبجنسه يتعلق الكتاب الـذى صـنفناه فى تهافـت الفلاسفة، والذى أوردناه فى الرد على الباطنية فى الكتاب الملقب بالمستظهرى، وفى كتاب حجة الحق، وقواصم الباطنيـة، وكتاب مفصل الخلاف فى أصول الدين))(١).

٧) ومن الإشارات المنهجية التى ينبغى أخذها بعين الاعتبار عند دراسة منهج تصنيف الغزالى قوله: ((ما لا يفهـم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول، فإن كون المذهب مردودا أو مقبولا بعد كونه معقولا))(٢)، قرر الإمام الغزالى هذه القاعدة فى صدر مناقشته لمذهب التولد وأن أكثر ما فى العالم من حركات وغيرها متولدات بعضها من بعض، فكيف يـدعى أهـل السنة عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث مع هذا. من ثم أخذ الإمام الغزالى فى محاولة تفهم مذهب التولد، وبيان ما يحتمله.

٨) ومن جهة أخرى فللغزالى منهج تصنيف خاص فى مخاطبة العامة، فيقول: ((العـامى إذا لم تـسكن نفـسه إلى الاعتقادات الدينية إلا بدليل فلا يزاد معه على الأدلة التى فى القرآن الكريم بشرط ألا يمارى فيه إلا مراء ظاهرا ولا يتفكـر فيه إلا تفكرا سهلا جليا، ولا يمعن فى التفكر، ولا يوغل غاية الإيغال فى البحث... مثل قوله تعالى {قل من يـرزقكم مـن السماء والأرض... فسيقولون الله}... وأمثال ذلك وهى قريب من خمسمائة آية جمعناها فى كتاب جواهر القرآن، فما ينبغى أن يعرف الخلق جلالَ الخالق وعظمته، لا بقول المتكلمين أن الأعراض حادثة، وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثـة فهى حادثة، والمقدمات وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوب العوام، والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على ما فى القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم، وتغرس فى قلوبهم الاعتقادات الجازمة... فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنـسان، وأدلـة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبى الرضـيع والرجـل القوى، وسائر الأدلة كالأطعمة التى ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا... فهذه الأدلـة (يعنى من القرآن الكريم) تجرى للعوام مجرى الماء الذى جعل الله منه كل شىء حى، وما أخذته المتكلمون وراء ذلـك مـن تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله فهو بدعة وضرره فى حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذى ينبغى أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به بالمشاهدة والعيان والتجربة وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام، مـع سـلامة العصر الأول من الصحابة من مثل ذلك، ويدل عليه أيضا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة بأجمعهم ما سلكوا فى المحاجة مسلك المتكلمين فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه... مع كونهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنـصارى فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا فى هذه القواعد التى هى أمهات العقائد على أدلة القرآن... وما ركبوا ظهر اللجاج فى وضع المقاييس العقلية... لعلمهم بأن ذلـك

(١) الغزالى، جواهر القرآن (ص ٢٤).
(٢) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد (ص ٥٠).

مثار الفتن.

على أننا ننصف ولا ننكر أن حاجة المعالجة تزيد بزيادة المرض وأن لطول الزمان وبعد العهد عن عصر النبوة تأثيرا فى إثارة الإشكالات وأن للعلاج طريقين: أحدهما الخوض فى البيان والبرهان إلى أن يصلح واحد يفسد به اثنان... والطريق الثانى فى الكف والسكوت والعدول إلى الدرة والسوط، وذلك مما يقنع الأكثرين وإن كان لا يقنع الأقلين))(١).

٩) أما منهجه فى التصنيف فى الرد على الفلاسفة: فالغزالى - فيما يرى بعض الباحثين - هو روح المدرسة العربية الأكثر إبداعا، وقد ترك لنا فى كتاب طريف له اعترافاته الفلسفية وخبر جولاته فى مختلف مذاهب زمانه، وهو إذ لم يجد من هذه المذاهب ما يرتاح له عمد إلى الشك، وهو إذ لم يجد فى الشك ما يمسكه ألقى نفسه فى الزهد، ومن يعتنق التصوف عند زوال جميع الوسائل، وذلك بعد أن يتفلسف يغد – عادة – عدو الفلسفة بلا هوادة(٢). ولم يقع الغزالى فى أسر الفكر اليونانى ولم يدر فى فلكه كما صنع الفلاسفة الإسلاميون، وفى نفس الوقت لم يرفضه جملة(٣)، ((على أن الإمام الغزالى لم يكن يرمى من وراء نقده للفلسفة، وتجريحه لمذاهبها، مجرد هذا التجريح أو ذلك النقد، وإنما هو يرمى إلى إثبات عجز العقل الذى يصطنعه الفلاسفة فى حججهم وأدلتهم عن كشف الحقيقة اليقينية من ناحية، وتقرير أن هناك طريقا آخر غير طريق العقل أقدر منه على تبديد ظلمة الشك بنور اليقين، وهو طريق الصوفية، الذى يعتمدون فيه على القلب...))(٤). ومنهج تصنيفه فى الرد على الفلاسفة يقوم على محورين:

المحور الأول: بيان مقاصدهم، وسبر أغوارهم، وخصص لهذه المحور كتابه: مقاصد الفلاسفة، حيث عاب على المتكلمين نقدهم للفلاسفة دون الوقوف على ماهية هذه الفلسفة(٥)، وهو فى هذا الشأن لم ينحرف بآرائهم عن وضعها الصحيح، بل إنه على العكس من هذا قد أضفى عليها إشراقا وصفاء لا يجدهما المرء عند ابن سينا مثلا(٦)، فأسلوبه فى تقريب مقاصد الفلاسفة واضح وسلس إلى أقصى ما يمكن إذا قورن بكلام الفلاسفة الإسلاميين أنفسهم.

على أنه يؤكد فى المنقذ على أن الشبه إنما ترد إذا انتشرت واشتهرت، وأنه ينبغى أن تحكى وتقرر حتى لا يظن بالمصنف فى ردها أنه لم يفهم حجتهم ولم يقف على كلام صاحب الشبهة، ومن ثم فلا بد من إيرادها وتقريرها، مؤكدا على أن محل كلام الإمام أحمد فى إنكاره على الإمام المحاسبى الرد على المعتزلة لأن ((الرد على البدعة فرض)) فقال أحمد: ((ولكن حكيت شبهتهم أولا ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب...)) إنما هو فى شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، ولا بد من ملاحظة أن الجميع هنا يتكلم فى منهج التصنيف وإشكالاته، فالمحاسبى يرى أنه التصنيف فرض فى رد البدعة، وأحمد يعترض على منهج التصنيف (عرض الشبهة ثم جوابها)، والغزالى يوجه المنهج ويحدد مجاله، ثم يطوره آخرا، ليس فقط بعرض الشبهة بل بحسن تقريرها(٧).

المحور الثانى: بيان ما أخطأوا فيه من وجهة نظره، حيث ناقش الفلاسفة فى بعض آرائهم ومذاهبهم، وذلك فى كتابه: تهافت الفلاسفة، وهناك العديد من المصادر التى أثرت بوضوح على الغزالى فى تهافت الفلاسفة(٨). وهذان المحوران كان من الوضوح بمكان فى ذهن الغزالى وهو يشرع فى عمله، فيقول فى المقاصد(٩): ((... فإنك التمست كلاما شافيا فى الكشف عن تهافت الفلاسفة... ولا مطمع فى إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم... فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال)).

---

(١) الغزالى، إلجام العوام (ص ٢٧ – ٢٩)، بتصرف واختصار.
(٢) رينان، ابن رشد والرشدية، (ص ١١٢) بتصرف يسير.
(٣) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٧٣).
(٤) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام (ص ١٥٣ - ١٥٤).
(٥) الغزالى، المنقذ من الضلال، (ص ٩٤). وللمزيد عن مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة راجع: أ/د بدوى، مؤلفات الغزالى، (ص ٥٣ - ٦٩).
(٦) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق تهافت الفلاسفة (ص ٣٦).
(٧) الغزالى، المنقذ من الضلال (ص ١١٦ - ١١٧).
(٨) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١٧٩/١).
(٩) الغزالى، مقاصد الفلاسفة ، (ق ١/ ص ٢) .

ثم يشرح الإمام الغزالى منهج التصنيف الذى سيتبعه فى الكشف عن مقاصدهم فيقول فى الموضع السابق أيضا: ((... فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية، والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل، بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية، مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم، ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة...))، ثم بعد ذلك يذكر أقسام العلوم الفلسفية (كما سنذكره عند الحديث عن تصنيف العلوم عنده) ويبين أن الرياضيات لا يتنكر فلا اشتغال له بها، وأن المنطقيات خطأهم فيها نادر، والإلهيات صوابهم فيها نادر، والطبيعيات فيها وفيها، ومن هنا قسم كتابه إلى ثلاثة فنون: المنطق - الإلهيات - الطبيعيات.

وفى مقدمة الفن الثانى الإلهيات يؤكد الغزالى مغايرته من ناحية منهج التصنيف لمنهج تصنيف الفلاسفة، حيث قدم الإلهيات على الطبيعيات، وينبه الغزالى على فلسفة منهجه هنا وفلسفة المنهج المقابل بإنصاف، فيقول[1]: ((اعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعى، ولكن آثرنا تقديم هذا (يعنى الإلهيات) لأنه أهم، والخلاف فيه أكثر، ولأنه غاية العلوم ومقصدها، وإنما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعى، ولكنا نورد فى خلل الكلام من الطبيعى ما يتوقف عليه فهم المقصود ونستوفى حكاية مقاصد هذا العلم فى مقدمتين وخمس مقالات))، بينما يختم الكتاب فى القسم الثالث بالطبيعيات.

فالغزالى عندما قدم الإلهيات على الطبيعيات كان على وعى عميق بمشكلات منهج التصنيف، وما سيترتب على تغيير المنهج من إشكال، ويطرح حل ذلك وكيفية مواجهته له.

ويعتنى الغزالى فى مقاصده بصفة عامة ببيان الأقسام ومأخذ القسمة، وبالتعريفات الواضحة، وضرب الأمثلة القريبة، واستعمال الرسوم والأشكال التوضيحية فى العديد من مواضع الكتاب. ولقد كشف لنا الغزالى فى مقدمة كتابه المقاصد عن موقفه من علوم الفلسفة، فهو يتفق معهم فيما يتعلق بالعلوم الرياضية لأنها تقوم على أساس عقلى، لا يتطرق إليه الخطأ، أما الإلهيات فالصواب فيها نادر، وأكثرها قائم على الخطأ، وبالعكس من ذلك: المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ فيها نادر، أما الطبيعيات فالحق فيها مختلط بالباطل[2]، فإذا انتقلنا إلى كتابه تهافت الفلاسفة نجده يوضح لنا الجوانب الفلسفية التى يرفضها، والتى تتعلق بالإلهيات والطبيعيات، ومعنى هذا أن نقد الغزالى للفلاسفة كان فى مسائل معينة تعلق أكثرها بالإلهيات، وتعلق بعضها بالطبيعيات، وهذه المسائل التى اقتصر عليها الغزالى هى مسائل دينية أو ذات مجال مشترك بين الدين والفلسفة، وكان للفلسفة فيها حديث لايرضى عنه الدين، ومعنى ذلك أن نقده للفلسفة لم يكن نقدا شاملا – كما فعل أبو البركات البغدادى – استعرض فيه المباحث الإلهية والطبيعية بغرض التقويم والتمحيص، بل كان نقد الغزالى نقدا محدودا فى مجال ضيق هو المجال الذى تواجهت فيه الفلسفة مع الدين، وإذن فمحاولة الغزالى هذه ما كان الهدف منها تكوين موقف فلسفى متكامل، بل الغرض هو انتزاع الثقة من العقل فى مجال الميتافيزيقا ليتسنى له اللجوء إلى الوحى فى هذا المجال، ومن هنا فنقد الغزالى لا يتعلق بالتفصيلات والجزئيات بقدر ما يتعلق بالأساس الذى تقوم عليه هذه البنايات الفلسفية، وهدفه ينحصر فى تنفير الناس من الفلسفة بإثبات عدم جدواها فى مجال الميتافيزيقى، وهو هدف استطاع الوصول إليه عبر نقاش عقلى حر بعيد كل البعد عن الأدلة النقلية، وإن كانت غايته من هذا العمل غاية دينية محضة[3].

أما تهافت الفلاسفة فيقدم فيه الغزالى منهجا للتصنيف بسيطا وواضحا لا يقوم على أدنى تعقيد، مدركا عمق وتعقيد المباحث والقضايا التى سيتناولها فيها، ولهذا لم يرد أن يزيد الأمر تعقيدا فى خطة تصنيف، فأتت واضحة وسلسلة إلى أقصى حد، مبنية على مقدمات ومسائل، أما المقدمات، فهى أربعة[4]، أكد فيها على الفرق القاطع بين الإلهيات والعلوم الحسابية وأن علوم الفلاسفة الإلهية لو كانت متقنة البراهين مثل الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية، وعلى أن الخلاف

---

(١) الغزالى، مقاصد الفلاسفة ، (ق ٢/ ص ٢) .

(٢) راجع: الغزالى، مقاصد الفلاسفة، (ق ١ / ص ٢-٣).

(٣) أ/د أحمد الطيب، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٧٣ - ٧٤) باختصار وتصرف.

(٤) الغزالى، تهافت الفلاسفة ، (ص ٧٦ - ٨٥) .

بين الفلاسفة إما خلاف لفظى مجرد، أو خلاف لا يصدم فيه مذهبهم أصلا من أصول الدين، أو يتعلق الـ اع فيه بأصل من أصول الدين، وهذا الأخير فحسب هو الذى ((ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه))، وقد حـصر ذلـك فى عشرين مسألة بنى عليها الكتاب بعد ذلك، ومنهجه فى هذا المسائل أنه يورد مذهب الفلاسفة فى المسألة، ثم يذكر أدلتـهم ومسالكهم فيها دليلا دليلا ومسلكا مسلكا ويبين الاعتراضات الواردة على كل دليل أو مسلك.

وقد تكلم فى التهافت عن كثير من جوانب منهجه، مما يساعدنا على استكشاف منهجه فى التصنيف فى الرد علـى الفلاسفة، فأعلن أنه لا يلتزم مذهبا بعينه، ولا منهجا بعينه، لأن موقفه فى هذا النقد هو موقف إنكار ورفض مـن البدايـة، فيقول: ((لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعـا بإلزامات مختلفة فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجمع جميع الفرق ألبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهـؤلاء (يعـنى الفلاسـفة) يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد))[١]، وهو منهج فريد أن يستخدم مـن منـاهج ومذاهب الفرق كافة – التى لا يرتضيها أصلا – ما يساعده على نقض الفلاسفة، معتمدا فى ذلك على أن الخلاف مع هذه الفرق فى الجزئيات بخلاف الخلاف مع الفلاسفة ففى الأصول. ومن هنا فكتاب التهافت لا يصلح اتخاذه مرجعـا لتـصوير أفكار الغزالى، بل يجب أن نستمد هذه الأفكار من كتبه التى ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفى[٢].

و- منهج التصنيف فى علم الكلام عند الشهرستانى (٥٤٨ هـ)[٣]: لقد خلف لنا الشهرستانى العديد من المؤلفات التى لا تدع مجالا للشك فى أن صاحبها كان يتوفر على ثقافة عريضة، وعلم غزير، ومعارف شتى، وقد حوت مؤلفاته مادة علمية متنوعة فى تاريخ الملل والنحل، والديانات القديمة، والسماوية، وأصول المذاهب الدينية والكلامية والفلسفية وأهـم الأفكار والآراء التى انبنت عليها، والاتجاه الغالب على مؤلفاته هو الاتجاه النقدى، حيث تحتوى معظم مؤلفاتـه انتقـادات واعتراضات على الآراء والمذاهب التى تخالف مذهبه، وأصدق مؤلفاته تعبيرا عن هذه الـ عة النقدية هو كتابه اية الإقدام، وكتاب مصارعة الفلاسفة، ولئن كان نصيب الفلاسفة من الأول أقل، فإنه قد خصص لهم - ولابن سينا بالذات - كتابـه الثانى، والحق أن الشهرستانى ينحو فيهما نحوا يكاد يكون عقليا خالصا مستعينا ببعض معطيات التراث الفلسفى لابن سـينا حينا، والتراث الكلامى لإمام الحرمين والغزالى حينا آخر[٤].

وقد تقدم فى منهج التصنيف فى الفرق الكلامية الكلام على منهج الشهرستانى فى كتابه الشهير الملل والنحل[٥]، أما كتابه الآخر اية الإقدام فى علم الكلام، فقد أسسه على عشرين قاعدة، فيبدو أن قاعدة الخمسة عشر أصلا التى قدمها أبو منصور البغدادى لم تحظ بقبول عام، لهذا فالشهرستانى يؤسس على غيرها، ويوضح منهجه فى التصنيف فيقول[٦]: ((... أما بعد فقد أشار إلى من إشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الأصول وأحل له ما انعقد من غوامضها على أربـاب

---

(١) الغزالى، افت الفلاسفة (ص ٨٢ – ٨٣).

(٢) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق افت الفلاسفة، (ص ٦٩ - ٧٠). وانظر نقدا لمنهجه هذا عند: أ/د أحمد الطيب، الجانب النقـدى فى فلـسفة أبى البركات البغدادى، (ص ٧٥).

(٣) وللاستزادة بخصوص الشهرستانى وحياته وآرائه انظر: - أ/د محمد حسينى أبو سعدة، (الشهرستانى ومنهجه النقدى، دراسة مقارنة مع آراء الفلاسـفة والمتكلمين)، والدراسة فى الأصل أطروحته للدكتوراه ، وتعتبر من أهم ما نشر عن الشهرستانى فى وقتنا الحالى، تناول فيها مؤلفها سـيرة الـشهرستانى وآثاره، وموقفه النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين فى عدة قضايا: وجود العالم، والألوهية، والإنسان، والنبوات والمعاد. - أ/د عبد اللطيف العبـد، دراسات فى الفكر الإسلامى (ص ٢٨ - ٣٣)، ودراسات فى الفلسفة الإسلامية (٢١٦ - ٢٢١). وقد كان الشهرستانى محل عناية بعض الباحثين فى رسائلهم الجامعية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) هناك (٩) رسائل تناولت الشهرستانى من جوانب عـدة، رسـائل الدكتوراه منها هى: - د/ سهير محمد مختار عبد الرجال، الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية، جامعة عين شمس، كلية البنات، دكتوراه، ١٩٧٥ م. - د/ محمد أحمد طه علي، منهج الشهرستانى فى تفسير القرآن الكريم، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٩٨٢م. - د/ طه الدسوقى المهدى حبيش، مشكلة الألوهية بين الشهرستانى وابن سينا مع تحقيق كتابى مصارعات الفلاسفة للشهرستانى ومصارع المصارع للطوسي، جامعة الأزهر، كلية أصـول الدين، دكتوراه، ١٩٧٨ م. هذا بالإضافة إلى دراسة الدكتور أبى سعدة المتقدم ذكرها .

(٤) أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى (ص ٣٥ - ٣٨) باختصار.

(٥) انظر هنا: (ص ٣٥٨).

(٦) الشهرستانى، اية الإقدام، (ص ٣-٤) .

العقول لحسن ظنه بى... وقد أوردت المسائل... فى معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسؤالا وجوابا، وجعلتهما (اقرأ: وجعلتها) عشرين قاعدة تشتمل على جميع مسائل الكلام)). وقواعده العشرين هى باختصار: ((١- فى حدث العالم. ٢- حدوث الكائنات بأسرها بإحداث الله. ٣- التوحيد. ٤- إبطال التشبيه. ٥- إبطال مذهب التعطيل. ٦- الأحوال. ٧- فى المعدوم وفى الهيولى. ٨- إثبات العلم بأحكام الصفات العلى. ٩- إثبات العلم بالصفات الأزلية. ١٠- فى العالم الأزلى خاصة. ١١- فى الإرادة. ١٢- كون الكلام متكلما بكلام أزلى. ١٣- فى أن كلام البارئ واحد. ١٤- حقيقة الكلام الإنسانى والنطق النفسانى. ١٥- فى العلم بكون البارئ سميعا بصيرا. ١٦- فى جواز رؤية البارى. ١٧- فى التحسين والتقبيح. ١٨- فى إبطال الغرض والعلة. ١٩- فى إثبات النبوات. ٢٠- فى إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم))، هذه هى القواعد العشرون، ثم يتناول بعدها: القول فى الإمامة، كرامات الأولياء، النسخ وأن هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها، إثبات الجوهر الفرد.

ونلاحظ هنا على خطة الشهرستانى النظرة الأصولية الغالبة على النظرة الموضوعية، فقد حاول وضع أصول لعلم الكلام، أكثر مما حاول تناول مسائله، ولهذا استرعى انتباهه الأصول التى يدور عليها الخلاف الكلامى فى أبواب هذا العلم ومسائله، فمثلا الأشعرية عادة يتكلمون عن إثبات الصفات ونفى التشبيه ونفى التعطيل فى ثنايا الكلام عن الصفات نفسها، إلا أن الشهرستانى لاحظ أن هذه الصفات ما هى إلا فروع لهذه الأصول الثلاثة: الإثبات ونفى التشبيه ونفى التعطيل، وهكذا مضى الشهرستانى يستعرض أبواب الكلام، فما كان فى نفسه أصلا أبقاه فى خطته، كالإرادة وما كان له أصلا يرجع إليه ذكر أصله كما فعل فى الصفات، وفى صفة الكلام حيث ردها إلى ثلاثة قواعد، وهكذا.

إذن فالشهرستانى هنا يقدم محاولة لتأصيل علم الكلام وليس فقط لتبويبه، برد فروعه إلى أصوله، وتقعيد هذه الأصول فى عشرين قاعدة، وفى عملية التقعيد والتأصيل هذه لا موضع للمقدمات ولا اللواحق، من ثم فلم يتعرض لنظرية المعرفة التى نجدها عند غيره من المتكلمين السابقين عليه، كما أنه شذ عن عملية التأصيل هذه مسائل لم يفلح فى تسكينها داخلها، فجعلها فى آخر عمله خارج القواعد وهى: الإمامة، والكرامات والنسخ والجوهر الفرد.

فهذا هو الترتيب الذى أشار إليه فى قوله (ترتيبا وتمهيدا وسؤالا وجوابا)، تلك الأربعة التى تمثل ملامح منهجه فى التصنيف، أما التمهيد فقد جرى فى كل قاعدة على التمهيد له أولا بما يوضح مذهب أهل الحق فيه، ثم مذاهب الناس على التفصيل، وهو معتنى بذكر أسماء المخالفين والموافقين، سواء كانوا إسلاميين أو غير إسلاميين، وهنا تبرز عنايته بمذاهب القدماء بل واحترامه لهم، ودقته فى فهم مذاهب الفلاسفة وتحريره لمذاهبهم، وعدم المجازفة فى قبول الشائع عنهم، ولنضرب لذلك مثلا واحدا من خلال القاعدة الأولى (فى حدث العالم) وهى أحد القواعد الأساسية التى جرى الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة فيقول رحمه الله تعالى باختصار[1]: ((مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث مخلوق... ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل ثاليس وأنكساغورس وأنكسمايس... ولهم تفصيل مذهب فى كيفية الإبداع واختلاف رأى فى المبادى الأول شرحناها فى كتابنا الموسوم بالملل والنحل، ومذهب أرسطاطاليس ومن شايعه مثل برقلس... ومن نصر مذهبه من المتأخرين مثل أبى نصر الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام أن للعالم صانعا مبدعا وهو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب بذاته، غير محدث حدوثا يسبقه عدم، بل معنى حدوثه وجوبه به، وصدوره عنه واحتياجه إليه، فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال...))، ثم أفاض فى شرح نظرية خلق العالم والعقول العشرة.

ثم يؤصل الشهرستانى للمسألة[2] بأن ((مدار المسألة على الفرق بين الإيجاد والإيجاب، وبين التقدم والتأخر، وأن ما حصره الوجود فهو متناه... ولا بد من بحث محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بالنفى والإثبات على محل واحد من وجه واحد...)).

---

(١)الشهرستانى، نهاية الإقدام، (ص ٥-٦) .

(٢)الشهرستانى، نهاية الإقدام، (ص ٧) .

فهذه عقلية أصولية محضة، تبحث عن أصول المسائل، وأصول أصولها، وتريد الوقوف على تحقيق المذاهب، ومحل النزاع حتى لا تنفك الجهة، وحتى يكون النزاع حقيقيا، ولا يضيع الجهد فى نزاعات لفظية...

فإذا فرغ من كل هذا بدأ فى الركنين الأخيرين من منهجه فى التصنيف: السؤال والجواب، حيث يبدأ بعرض أدلة حجاج المذاهب فى القاعدة، مذهبا مذهبا مع بيان طرقهم فى الاستدلال، وما توجه عليها من الاعتراضات وما أجابوا به، ويمضى فى ذلك بطريقة (فإن قيل / قلنا).

وإذا كان سيتعرض فى القاعدة لبعض المسائل الكلامية نبه فى أول القاعدة على ما سيتفرع عنها من مسائل، ففى القاعدة الثانية فى حدوث الكائنات بأسرها بإحداث الله سبحانه يقول فى صدرها: ((وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبائعيين، والفلاسفة، وفيها تحقيق الكسب، والفرق بينه وبين الإيجاد والخلق...))[1].

وتظهر هنا فكرة التأصيل عند الشهرستانى واضحة، بما يمكن أن نعده أحد المحاولات الأولى - إن لم يكن أولها على الإطلاق - الذى سعى فيها إلى تأصيل علم الكلام والبحث عن أصوله التى ترد إليه مسائله وفروعه، مما يجعل منهجه فى التصنيف منهجا فريدا فى مناهج التصنيف الكلامية.

وقد سبقت الإشارة إلى الطابع النقدى[2] عند الشهرستانى، حيث اتخذ فى كتابه هذا موقفا نقديا مقارنا، فيعرض لآراء المتكلمين والفلاسفة فى المسألة المطروحة، ويقارن بينها وبين آراء الأشعرية بطريقة تظهر ما عليه آراء الأشعرية من صواب وحق، وما عليه آراء الآخرين من باطل وخطأ، مستعينا فى ذلك بحس نقدى مرهف، وبذاكرة قوية، وعقلية تتخذ من عمق النظرة وسيلة لإدراك موطن القوة ومكامن الضعف فى الفكرة أو الرأى الذى يعرض له[3].

ثانيا- مناهج التصنيف الكلامية عند الأشعرية المتأخرين بداية من القرن السابع:

نأتى للطور الأخير من علم الكلام الأشعرى والذى يبدأ تحديدا من عند الإمام الفخر الرازى فالسيف الآمدى، اللذين وضعا علم الكلام الأشعرى فى صياغته الأخيرة، وكان عمل من بعدهما كالبيضاوى والإيجى والتفتازانى وختاما بالسنوسى هو المزيد من تحرير وتحقيق هذه الصياغة الأخيرة فحسب:

أ) فالإمام فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦ هـ)[4]: مفسر وفقيه وأصولى، فى الوقت نفسه هو متكلم وفيلسوف، بل

---

(١) الشهرستانى، نهاية الإقدام، (ص ٥٤) .

(٢) للتوسع بخصوص الطابع النقدى عند الشهرستانى خصائصه ومصادره، راجع: أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى (ص ٥٣ - ٨٣).

(٣) أ/د محمد حسينى أبو سعدة، الشهرستانى ومنهجه النقدى (ص ٣٨).

(٤) للاستزادة بخصوص الفخر الرازى، حياته وأهم آرائه راجع: - الشيخ الكوثرى، المقدمات (ص ٤٥٢ – ٤٥٥). - أ/د فتح الله خليف، فخر الدين الرازى. - د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، وهو من الدراسات الرئيسة عن الرازى، والبحث فى أصل هو أطروحته للماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٦٣م، ثم نشر بعد ذلك. وتعتبر قائمة مؤلفات الرازى التى قدمها د/ الزركان (ص ٥٦ - ١٦٤) أفضل قائمة قدمت حتى الآن، نقد فيها القوائم التى قدمها من سبقه، وقدم قائمة موضوعية على أسس نقدية وعلمية ممتازة فاصلا بين ما ثبتت نسبته أو شك فيها، ولهذا اعتمد على قائمته من درسوا الرازى بعده، وقدم فى الأبواب (٢ - ٤) من بحثه نظريات وآراء الرازى فى: الله، العالم، الإنسان، مقارنا لآرائه بآراء غيره من الفلاسفة ومتكلمى الأشعرية، ومتتبعا لتطور الموقف الكلامى والفلسفى عند الرازى، مختتما الدراسة بالحديث عن دور الرازى فى المزج بين الكلام والفلسفة. - أ/د محمد الحسينى أبو سعدة، النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى، والبحث فى أصله أطروحته للماجستير ١٩٨٢ م. - د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، وهى دراسة منهجية مهمة لفكر ومنهج الإمام الرازى ومواقفه من الكلام والفلسفة. - د/ عارف تامر تقديمه لتحقيق كتاب فخر الدين الرازى، المناظرات، (ص ٥- ١٠٠). - د/ حسين آتاى، مقدمة تحقيقه لكتاب (المحصل) للفخر الرازى، وقد تناول فيها موقف الرازى الكلامى. - محمد المعتصم بالله البغدادى، مقدمة تحقيقه للمباحث المشرقية (١/٧-٨٥) حيث شملت على دراسة عن الرازى وكتابه المباحث المشرقية. كما اعتنى العديد من الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - وهناك أكثر من ستين رسالة أكاديمية درست النواحى العلمية المختلفة للفخر الرازى، ومن هذه الجهود بخصوص علم الكلام: - فتح الله عبد النبي، فخرالدين الرازى وموقفه من الكرامية، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، ماجستير، ١٩٥٩م. - د/ إبراهيم محمد إبراهيم أحمد، الإمام فخرالدين الرازي: منهجه وآراؤه فى المشاكل الكلامية، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٧٦ م. - د/ مصطفى سيد أحمد محمد شاهين، موقف فخرالدين الرازى من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا، جامعة القاهرة، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٨٣م. - د/ مختار أحمد عبد الصالحين، الله والكون فى فلسفة فخرالدين الرازي، جامعة القاهرة، كلية الآداب، دكتوراه، ١٩٨٤ م. - زكريا بيرام بن عبد الجواد، القضايا الكلامية للإمام فخرالدين الرازى فى كتابه المعالم، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ماجستير، ١٩٨٤. - د/ شوقى على عمر، نظرية المعرفة عند فخرالدين الرازي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، دكتوراه، ١٩٩١ م. - د/ بنعبد الكريم محمد فيلالي، الفخر الرازى وموقفه من الإلهيات، جامعة محمد الخامس بالدار البيضاء، دكتوراه، ١٩٩٧ م. - د/ منى محمد سليم أحمد، نظرية المعرفة ومعالمها لدى فخرالدين الرازي، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية. - د/ هانى نعمان فرحات، مسائل الخلاف بين فخرالدين الرازى ونصيرالدين الطوسي، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دكتوراه، نشرت سنة ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧م. - عبد الرحمن سليمان سلامة أبوصعيليك، قواعد التنزيه عند الإمام محمد بن عمر الرازى فى كتابه أساس التقديس، الأردن، جامعة آل البيت، ماجستير، ٢٠٠٢ م.

يمكن القول بأنه فيلسوف المشرق الأول فى القرن السادس الهجرى، حيث عنى بالفلسفة عناية كبرى، وتأثر بابن سينا، وعلق على بعض كتبه، وأسس فى مجال أصول الفقه عند المتكلمين أحد المدارس الأصولية الرئيسية والمتبعة إلى يومنا هذا، وإلى الدرجة التى جعلت الأصوليين من بعده إذا أطلقوا (الإمام) كان هو المراد به، ليقابل (الإمام) على الإطلاق عند الشافعية والذى اختصوه لإمام الحرمين، ومثله مثل غيره من المتكلمين الأصوليين الذين خاضوا فى الأصلين انطلاقا من موقف فكرى وعلمى واحد، سنجد المنهج العقلى والكلامى واضح عنده سواء فى أصول الدين أو أصول الفقه.

١- ويمكن القول بأن الفخر الرازى هو نقطة الالتقاء بين الكلام المتقدم والكلام المتأخر، فعنده ينتهى طور الكلام المتقدم، ويبدأ طور الكلام المتأخر والذى أخذت فيه الثقافة الفلسفية والكلامية الإسلامية اتجاها جديدا، فقد استطاع الإمام بكل ما توصل إليه الأقدمون، ثم صاغه فى قالب جديد[١].

٢- ولا شك أن هذا الإمام بحاجة إلى وقفة تفصيلية خاصة للكلام على منهج التصنيف الكلامى عنده، نظرا لأثره الخطير فى علم الكلام، وإن كان العديد من الباحثين قد كفونا هذه المهمة، والذى يعد من أكثر المتكلمين الذين لقوا عناية الباحثين، وقدمت حوله العديد من الدراسات الضافية خاصة جهود أ/د خليف، ود/ الزركان، ود/ محمد العريبى الذى قدم لنا هذه الوقفة فى دراسته المنهجية المهمة: (المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى)، والتى لا نملك أمامها إلا الوقوف بكل تقدير وإعجاب نظرا للروح المنهجية والنقدية المنصفة والمتزنة التى تملكتها، وقد اهتم فيه من خلال عدة فصول اهتماما خاصا بالكلام عن المشكلة المحورية فى مؤلفات الفخر الرازى، وتجديده فى التأليف (مناهج التصنيف).

٣- لكن من الضرورى أيضا إيضاح دور الفخر الرازى فى علم الكلام حتى تكتمل الصورة التى نحاول تقديمها لمناهج التصنيف الكلامية، ولهذا سنكتفى بالوقوف على أهم النتائج التى قدمها دارسوه، بالإضافة إلى بعض الملاحظات القيمة الأخرى التى أمكن استخلاصها من كتبه مباشرة، وينبغى ابتداء الإشارة إلى أن الفخر الرازى اشتغل فى علم أصول الدين على والده ضياء الدين ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى عن إمام الحرمين أبى المعالى، عن الأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى، عن الشيخ أبى الحسن الباهلى، عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى[٢].

٤- إلا أننا نميل إلى أن أهم خصائص منهج التصنيف الكلامى عند الرازى هو: تطور الاتجاه النقدى لديه، والذى أثر بوضوح على منهجه الفكرى عامة، وعلى منهجه فى التصنيف الفلسفى والكلامى خاصة، فلا يقوم منهج الرازى الكلامى على محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، رغم أن الشائع أنه قام بدور رئيسى فى خلط الفلسفة بعلم الكلام[٣]، فقد استوعب الرازى أول الأمر الفلسفة المشائية الإسلامية، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة فى علم الكلام، فأعطى اتجاها جديدا له[٤].

---

(١) د/ حسين آتاى، مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازى (المحصل)، (ص ١١-١٢)، وقد وصل به التقدير لدور الفخر الرازى أن جعل ((منزلته تعادل منزلة أرسطو فى الثقافة اليونانية من حيث الأهمية))، وإن كان هذا لم يخل من غلو فى المبالغة، إلا أنه يشير إلى مكانة الرازى فى مجال الفكر الإسلامى.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان (٢٥٢/٤)، ود/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ١٨).

(٣) وهذا الرأى نجده منذ قديم عن ابن خلدون حيث يقول (ص ٤٦٦ - ٤٦٧): ((ولما وضع المتأخرون فى علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالى ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها فى مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء فى مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا، وقدموا الكلام فى الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات، وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب فى المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام...)). وإلى نحو هذا ذهب الشيخ السنوسى فى شرح أم البراهين على ما سيأتى نص كلامه عند تناول منهجه فى التصنيف (انظر هنا: ص ٤٦٧)، محذرا تحذيرا شديدا من كتب الفخر الرازى والبيضاوى ومن حذا حذوهما.

وقد نقد رأيهما هذا: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١١- ٦١٤) مؤكدا أن كثيرا مما انتقدوا خلط هذين العلمين كابن السبكى وطاش كبرى زاده يثنون على كتب الغزالى والرازى باعتبارهما لم يقصدا من وراء عملهما إلا الرد على الفلاسفة، وأنهما كانا واعيين فى ردهما، ولم تلتبس عليهما، على أن المباحث المشرقية ليس كتابا فى علم الكلام، بل رمى إلى جمع أقوال الفلاسفة وتنقيحها وتهذيبها واعتناق ما يراه حقا منها. وسيأتى مزيد من التفصيل عند الكلام على هذا الكتاب.

(٤) اعتنى د/ محمد صالح الزركان، فى خاتمة دراسته القيمة (فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية)، بمناقشة دور الرازى فى المزج بين علم الكلام والفلسفة، والإجابة عن سؤال: هل كان متكلما أو فليسوفا، (ص ٦٠٦ - ٦٢٦).

ويشرح لنا الرازى هذا التطور بنفسه حيث يقول: ((... وكنا نحن فى ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم نرد عليهم، فصرفنا شطرا صالحا من العمر فى ذلك، حتى وفقنا الله تعالى فى تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول وكتاب المباحث المشرقية وكتاب الملخص وكتاب شرح الإشارات... وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين، وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات... ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفى ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد فى نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أنى لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبى ولا مذهب أسلافى إلا مذهب أهل السنة والجماعة...))(1).

فهذا النص يدل على أن الرازى كان فى هذه المرحلة متكلما مناهضا للفلسفة، ويظهر منه أنه قد اتهم بمتابعة الفلاسفة فحاول هنا أن يدفع التهمة عن نفسه، ولكن دفاعه - فيما يرى بعض الباحثين محقا فى ذلك - ليس دقيقا إذ ادعى أن المباحث المشرقية من بين الكتاب التى تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة، مع أننا - سنرى كما سيأتى(2) - أن الأمر فى هذا الكتاب ليس كذلك، وإن لم يخل من مواضع كثيرة وجه فيه نقدا واضحا وحاسما لآراء الفلاسفة خاصة ابن سينا الذى اعتمد عليه كلية فى هذا الكتاب.

فأول ما يبرز من تطور منهج التصنيف عند الرازى هو أن بدأ منهجه فى التصنيف الفلسفى واصفا وعارضا كما فى المباحث المشرقية، ثم انتقل نافدا ومعارضا كما فى شروحه على الإشارات وعيون الحكمة، ((وتبدو معارضته لابن سينا فى شرح الإشارات والتنبيهات واضحة ومكبرة، حتى سمى بعضهم شرحه (جرحا)، والرازى نفسه لا ينكر أنه قصد من شرح الإشارات نقد الشيخ الرئيس ومعارضته، فهو يقول: ((ولولا أنى التزمت استخراج الفوائد من هذا الكتاب تنبيها للمقلدة على وقوفى من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه أحد ممن سبقنى، وأنى ما أقدمت على هذا الاعتراض جزافا، وإلا لما كنت أجوز تضييع زمانى فى مثل هذه الكلمات))، ويقول فى مقدمته لشرح عيون الحكمة رغم مدحه الضافى له: ((... إنى مخالف لمقتضى هذا الكتاب فى دقيقه وجليله وجملة تفصيله،... وأن هذا الكتاب... غير مبنى على المنهج القويم...))(3).

ويضيف الرازى إلى اعتراضه على منهج ابن سينا فى عيون الحكمة آفة أخرى يمكن أن نعتبرها فى صميم منهج التصنيف حيث انتقد منهج تصنيف ابن سينا لعيون الحكمة، فيقول الرازى(4): ((... إن هذا الكتاب مع أنه فى أصله غير مبنى على المنهج القويم والصراط المستقيم قد اتفقت له آفة أخرى، وهى أنه كتاب صغير الحجم، وفى اعتقاد الجمهور أنه كثير العلم بسبب أن مصنفه فى هذا العلم عظيم الاسم فلهذا عظم حرص الجمهور على معرفة أسراره ومعانيه... ثم إن ألفاظ هذا الكتاب وجيزة مختصرة، والمعانى المعتبرة غير مألوفة ولا مشهورة، والمطالب غير متميزة بالفواصل المعلومة والمقاصد غير مبينة بالألفاظ الناصعة المفهومة، فلا جرم أن كل أحد يفسره على وفق رأيه العليل وخاطره الكليل، وإذا تخيلوا أن المراد منه كذا فربموا كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية... فإذا جاء بعدهم أقوام أكثر جهالة... فربما ظنوا بتلك الحواشى أنها من متن الكتاب فحينئذ يدخلونه فى متن كتاب المصنف الأول، ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل، ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف فى مصنفاتى... فإذا وقع هذا والمدة أقل من الثلاثين، فلأن يقع والمدة قد زادت على المائة والخمسين كان أولى، وإنما ذكرت هذا العذر لاشتمال هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات كثيرة الخبط... يبعد عندى أن يكون قائلها هو هذا المصنف))، وهو كلام كما نرى يعبر عن وضوح منهج التصنيف كمنهج عند

(1) الفخر الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٩١-٩٢)، نقلا عن: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٢٢ - ٦٢٣).
(2) انظر هنا: (ص ٤٤٨، ٤٥٠).
(3) الفخر الرازى، شرح الإشارات (١٠٧/١ نقلا عن د/الزركان)، وشرح عيون الحكمة (٤٠/١). وانظر: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٢١ - ٦٢٢).
(4) الفخر الرازى ، شرح عيون الحكمة (٤٠/١-٤١) .

الفخر الرازى، ووضوح مشكلاته وعيوبه وآفاته عنده.

ثم يوضح لنا بعد ذلك منهج التصنيف الذى صار عليه فى هذا الكتاب فيقول[1]: ((... واكتفيت بالكلام القوى، والبحث السوى، والنهج الواضح، والطريق اللائح، وصنت القلم عن فتح باب المساهلات والمشاغبات، بل كل ما غلب على ظنى فساده أفسدته بمقدار ما استطعت، وما غلب على ظنى صحته قررته بمقدار ما قدرت)).

وعلى أية حال فإن تأثره بالأساليب والأدوات الفلسفية لا يعنى تقليده للفلاسفة، بل يعنى بحثه فى الفلسفة عما يدعم اختياراته الكلامية بالبراهين القطعية فى حسبه، حيث كان الاعتراض الدائم على منهج المتكلمين أنه جدلى وليس برهانى.

والحقيقة أنه رغم شيوع نسبة الفخر الرازى إلى الفلسفة وتأثره بها وخدمته لتراثها، إلا أن هذا الأمر ما زال بحاجة إلى تحقيق وبحث ودراسة تفصيلية جادة تكشف عن علاقته بالفلسفة وموقفه منها لا تكتفى فحسب بالنظرة الظاهرة إلى كتبه الكلامية التى تلحظ مباشرة تأثر الألفاظ والتراكيب ومنهج الاستدلال بالطابع الفلسفى، ولكن تغوص فى أعماق مواقفه واختياراته، وتقارن فى شرحه لعيون الحكمة وللإشارات واختصاره لها أيضا بين موقفه الفلسفى وموقف فى هذه الأصول، ولا يفوتنا تلك الحركة الجدلية التى دارت حول شروحه على الإشارات، مما يدل على أن ثمة موقفا مغايرا عنده لابن سينا، فقام الطوسى يناصر ابن سينا، وقام القطب الرازى التحتانى يحاكم بينهما فى محاكماته.

كما أن نصرته لعقيدة أهل السنة والجماعة وانتقاده للفلاسفة لم تكن تعنى عنده الوقوع فى تقليد المتكلمين، بل إنه فى المرحلتين الكلاميتين اللتين اجتازهما لم يتقيد بمذهب الأشعرى والأشعرية فضلا عن غيره من مذاهب المتكلمين، بل عارض المذهب الأشعرى فى نقط ليست بالقليلة، ونقد كثيرا من استدلالاتهم، فضلا عن نقده لمذاهب المتكلمين الأخرى، مما يؤكد على مدى قوة الاتجاه النقدى لديه[2].

٥- هذا هو منهج الرازى الكلامى فى عامة كتبه ولكن ثمة تغير منهجى طرأ عليه يمثل المنهج الكلامى النهائى الذى انتهت إليه رحلته الفكرية، فقد بدأ فى كتبه المتأخرة - وبعد أن يعرض طرق المتكلمين والفلاسفة - ينحو نحو طريقة القرآن[3] من عدم التعمق فى الأمور الإلهية، وتسليم علم ذلك إلى الله تعالى، وانتهى إلى الرفض التام تقريبا لكل الطرق الكلامية والفلسفية، ولهذا بدأ الرازى متوقفا توقف الفيلسوف أو المتكلم فى هذه الأمور الإلهية، وانتهى متوقفا أيضا ولكن توقف الموقن بعجز العقل عن استكناه تلك الحقائق، ومن الواضح أن الرازى استمسك فى السنين الأخيرة من عمره ببراهين القرآن؛ لأنه رأى أن طرق المتكلمين والفلاسفة وإن أفادت وأوصلت إلى المطلوب فى بعض الأحيان تفتح باب المجادلات والمناقشات والشكوك، وهذا بحر عميق مظلم قل من يخرج منه سالما، وهو بعمله هذا شبيه بابن رشد الذى أعرض عن أدلة المتكلمين بما فيها من تفريعات وما تثيره من الشكوك، واتجه إلى طريقة القرآن بفرعيها: الاختراع والعناية، ولقد أوجز الرازى ميزات طريقة القرآن الكريم فى أنها أدلة محسوسة لا تحتاج إلى تجريدات عقلية، وهى كثيرة متعاضدة والكثرة والتوالى يفيدان القوة، وأن الإنسان لا ينفك فى شىء من أحواله عن مشاهدة شىء منها، وأن هذه الدلائل إذا كانت آيات على

---

(١) الفخر الرازى ، شرح عيون الحكمة (٤٢/١) .

(٢) د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦٢٨).

(٣) والقرآن الكريم فى بيانه لهذه الأدلة قد انتهج منهجين:

- الابتداء من الأعرف فالأعرف، نازلا إلى الأخفى فالأخفى وذلك كقوله تعالى {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون}، فقد استدل بالنفس ثم بالآباء ثم بالسماء ثم بما هو مشترك بين الأرض والسماء.

- والابتداء بالأشرف فالأشرف، نازلا إلى الأدنى فالأدنى كما فى سورة النحل حيث قال تعالى {ينزل الملائكة والروح على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون } فاستدل أولا بالسموات ثم خلق الإنسان ثم أحوال الحيوان ثم أحوال النبات ثم أحوال العناصر الأخرى ثم ذكر الأرض، وأنهى الآية بقوله {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها}. انظر: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٢٠٠ - ٢٠١).

وجود الله من جهة، فهى من جهة أخرى نعم ومنافع، والإنسان مجبول على حب من نفعه، والإنعامات المتوالية الكثيرة تفضى إلى الانقياد للمنعم وشكره[1].

٦- ويمكن من خلال استعراض مؤلفات الرازى من خلال نسق زمانى تقسيمها إلى أربع مجموعات:

أولها - كتب فلسفية ليس فيها من علم الكلام إلا أقوال قليلة متناثرة كالمباحث المشرقية، والملخص فى الحكمة والمنطق، وشرح الإشارات والتنبيهات، وشرح عيون الحكمة. وهذه المجموعة تضم ثلاثة اتجاهات: اتجاه أرسطاليس كالمباحث المشرقية، واتجاه إلى التوقف مع ميل إلى الأفلاطونية وتأهب إلى الرجوع إلى علم الكلام ونقد المشائية ككتابه (الملخص)، واتجاه الرد على ابن سينا وهى شروحه على الإشارات وعيون الحكمة، وهو ما أشرنا إليه عند الكلام عن منهج التصنيف من خلال موقف نقدى[2].

ثانيها- كتب كلامية لا تخلو من أقوال الفلاسفة بنسب متفاوتة ساقها الرازى للرد عليها، كالإشارة، والأربعين، ونهاية العقول والمعالم فى أصول الدين.

ثالثها- كتب مشتركة بين علم الكلام والفلسفة، كالمحصل والمطالب العالية.

رابعها- كتب تحاول أن تفلسف القرآن أو تبحث فى العقيدة من خلال آيات الكتاب العزيز، أو تدعو إلى طريقة القرآن، أو يظهر فيها الندم على الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة معا، كالتفسير الكبير، وأسرار التنزيل، وأسرار القرآن، وأقسام اللذات. وهذا تقسيم إجمالى وليس تقسيما ضابطا، ويقصد منه إعطاء صورة عامة فحسب[3].

٧- يقوم جدل الرازى على تعدد الأدلة مثل الإمام الأشعرى، وتسيطر عليه نزعة فلسفية مثل تلك التى توجد عند الغزالى، وهو يستخدم التعريف والتقسيم كسابقيه، ويعرض الأفكار فى أشكالها المختلفة، ويقلب الموضوع على كافة وجوهه فى كل معانيه، وهو يستخدم بكثرة هذا المنهج فى واحد من أهم كتبه الجدلية (أساس التقديس)، وفوق ذلك فقد ابتكر الرازى طريقة جديدة فى تصنيف المؤلفات العقائدية، قبل تكوين المذاهب الكلامية الخالصة، فهو يكتب لـ (المحصل) مقدمة تعتمد على نظرية المعرفة، وبعض العناصر المنطقية، وقد قلده المتكلمون اللاحقون، وطوروا هذا النموذج مستخدمين أحيانا فى مؤلفاتهم معظم القواعد المنطقية[4]. فمن هؤلاء الذين ساروا على النهج نفسه: الآمدى (ت ٦٣١ هـ)، والبيضاوى (ت ٦٨٥ هـ)، والإيجى (ت ٧٥٦ هـ)، والتفتازانى (ت ٧٩١) [5].

٨- للرازى مذهب واضح فى إيراد مذاهب الخصوم واستيفائها لإنصافهم وتصوير مذاهبهم أتم تصوير، وفى ذلك يقول فى كتابه نهاية العقول فى دراية الأصول: ((إن كتابى متميز عن سائر الكتب المصنفة فى هذا الفن بأمور ثلاثة: أولها: الاستقصاء فى الأسئلة والجوابات، والتعمق فى بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك المذهب، فإنى إنما أوردت من كل كلام زبدته، ومن كل بحث نقاوته، حتى أنى إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه أو يلتفت إليه فى نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت من نفسى أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب، وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأى، ونزيف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن ذلك هو الذى يجب له الانقياد بالسمع والطاعة...))[6].

---

(١) د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ١٧٤، ١٩٩ - ٢٠٠).

(٢) انظر هنا: (ص ١٣٧).

(٣) د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١٨- ٦١٩).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، (ص ٣٢١).

(٥) د/ محمود محمد على، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة فى الفكر الأشعرى، (ص).

(٦) فخر الدين الرازى، نهاية العقول فى دراية الأصول، مخطوطة بدار الكتب المصرية (رقم ٧٤٨)، نقلا عن: أ/د فتح الله خليف، فخر الدين الرازى، (ص ٩).

٩- ويصف الصفدى منهج الرازى فى التصنيف فيقول: ((يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذ عنه فى تلك المسألة فرع لها علاقة، فانضبطت له القواعد، وانحصرت معه المسائل))(١).

١٠- تقدم فى منهج تصنيف إمام الحرمين أنه جعل دوره فى صيانة العقيدة والمذهب، وهذه نقطة مؤثرة فى منهج تصنيف الجوينى، لأنه لهذا السبب لا نجد بين مصنفاته ما هو مقصور على شرح المسائل الفلسفية(٢)، كما نجده عند الفخر الرازى مثلا فى شرحه لعيون الحكمة والإشارات لابن سينا، وفى اختصاره للإشارات، وفى المباحث المشرقية(٣)، وهى من كتب الفلسفة، فاختلف غرضهما، فالجوينى غرضه فى منهج تصنيفه خدمة المذهب، والرازى غرضه فى منهج تصنيفه خدمة العلم مطلقا.

١١ - فيقوم منهج الفخر الرازى الكلامى على دعم المنهجية الخبرية (القائمة على كل ما أخبر الله عن وجوده أو عدمه)، وتجعل واجب الوجود هو البرهان على الكل، وليس شىء غيره يكون برهانا عليه، فهو يؤثر طريقة النزول من الخالق إلى المخلوق انطلاقا من تسليمه بأن الإقرار بوجود الصانع كالأمر الضرورى اللازم لجبلة كل عاقل(٤).

١٢ - والمشكلة المحورية فى فكر الإمام الفخر الرازى هى: طلب اليقين والحق، مما أداه إلى إعادة النظر فى المقبولات والمشهورات والقواعد والأصول عند المتكلمين والحكماء على حد سواء، وهذه هى المشكلة المحورية عنده والتى يمكن من خلالها تفسير منهجه المتطور الذى عالج على أساسه القضايا الفكرية المطروحة فى عصره فى سبيل بلوغ الغاية التى سعى إلى تحقيقها وهى اليقينية، ومن دون الانتباه إلى هذه المشكلة المحورية وما تتطلبه من تطور فى الموقف والمنهج، سنقع فيما وقع فيه كثير من الباحثين فى فكره من اتهامه بالاضطراب والتناقض فى آرائه(٥).

وإذا كان محور فكره هو طلب اليقين والحق، فإننا سنجده فى المطالب العالية(٦) يقر بعد رحلته الطويلة فى طلب ذلك أن اليقين لا سبيل إليه ((وأن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة المشار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا)).

١٣- ونحن مع الإمام الفخر الرازى أمام وجهة نظر فى الكلام جديدة تقرب من روح الفلسفة إلى درجة التوحد، هذا التوحد يكمن فى ثلاثة أمور مترابطة: البحث عن الحق - التعليل بالدليل - جعل المدارك فى العقائد الإيمانية عقلية. وهذه أمور من شأن الفلسفة أدخلها الإمام الفخر الرازى فى صلب الكلام ونتج عن ذلك أنه أدخل فى مباحثه الكلامية مسائل طبيعية وإلهية توحد المطالب والموضوع والمسائل فى علمى الكلام والفلسفة، فقد تجاوز موضوع علم الكلام التقليدى، وتعاطى مع الفكر الفلسفى بهدف التصحيح والإبطال، مما يجعلنا نتوقع تحولا آخر من الموقف النقدى الجدلى الكلامى إلى موقف نقدى فلسفى، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك على ما سبق نقله عنه، مع هذا فلا يميل الرازى إلى استخدام كل عمل يقوم به الفكر الفلسفى، وعلى الرغم من بقاء الإمام الفخر الرازى على الحلول الأشعرية العقدية، إلا أنه عدل عن تأييد هذه الحلول بصيغ المذهب الذرى، مما دفعه إلى وضع مفاهيم جديدة فى مسائل النظر والعلم، وقيمة الدلائل النقلية ونقدها العقلى، لكنه لم يخرج فى النهاية على أصل واحد من الأصول التى أجمعت عليها أهل السنة والجماعة، ولم يخرجه إدخال هذه الأمور التى تختص بالفلسفة فى مباحثه الكلامية عن كونه متكلما يدافع عن الشريعة(٧).

---

(١) الصفدى، الوافى بالوفيات (٢٤٩/٤)، نقلا عن: أ/د فتح الله خليف، فخر الدين الرازى، (ص ٢١).

(٢) أ/د فوقية حسين، الجوينى إمام الحرمين، (ص ٥٦).

(٣) قام الفخر الرازى بشرح عيون الحكمة وقد طبع فى ثلاثة مجلدات، وله منهج متميز، وموقف من الفلسفة رغم خدمته لها نبه عليه فى مقدمته (٤٠/١-٤٢).

(٤) د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٦).

(٥) د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٣٣ -٣٨).

(٦) الفخر الرازى ، المطالب العالية (١٦/١-٢٣) .

(٧) راجع: د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٢٥-٣٣).

١٤- أما بخصوص مؤلفات الإمام الفخر الرازى فهناك علاقة وثيقة بين طلب اليقين عنده وبين منهجه فى التصنيف، كما أن هناك علاقة انسجام تام بين منهجه فى التصنيف وبين منطلقاته الفكرية، فالتطوير الذى أحدثه الإمام فى طريقة تبويب المسائل ومعالجتها لا يقل أهمية عن التطور الذى حصل فى منطلقاته الفكرية، وكلاهما المنهج والمنطلقات أثر فى المفكرين اللاحقين(١).

١٥- ويعتبر كتابه المباحث المشرقية(٢): من أهم المراجع الفلسفية فى نتاج الفخر الرازى كوسيلة فى شرح العقائد، ويبدو أنه ألفه فى فترة مبكرة نوعا ما فى حياته، حيث إن الناس كان يقرأونه ويتداولونه سنة (٥٨٢ هـ)، كما أن الرازى يحيل إليه فى كثير من كتبه الأخرى، وملاحظة كون هذا الكتاب قد ألفه مبكرا هى ملاحظة مهمة تساعد على رصد تطور الموقف الفكرى والفلسفى للإمام الرازى، وتساعد على تفسير اختلاف رأيه فى هذا الكتاب عنه فى الكتب التى تأخر تصنيفه لها(٣).

وقد اختلف الباحثون فى تصنيفه هل هو كتاب فلسفى أم كلامى لكنه يصرح وبشكل واضح أن كتابه ((كالمتضمن لكل ما فى غيره من جنسه، والزائد على غيره بأصول كلية، وقواعد حقيقية، ونكت علمية، وأسرار حكمية))، لا يحدد الجنس الذى ينتمى إليه الكتاب، ولكنه يؤكد على الجديد الذى قدمه: الأصول الكلية والقواعد الحقيقية، فنحن أمام صنف جديد فى التأليف يختلف عن المعهود، وإلى هذا الرأى ذهب الدكتور عريبى، ذاهبا إلى أن هذا هو أقرب الآراء إلى حقيقة الكتاب من حيث هى، فليس هو كتاب فلسفى خالص، حيث تجاوز خطة التصنيف الفلسفية إلى حد بعيد، ولم يتناول العديد من موضوعاتها وقضاياها ومسائلها، وليس هو كتاب كلامى خالص حيث تجاوز أيضا خطة التصنيف الكلامية المعتادة وقسم الإلهيات منه إنما هو نذر يسير إذا قيس إلى حجم بقية الكتاب بقسميه الأولين. فإذا تجاوز الرازى خطتى علمى الفلسفة والكلام فماذا قدم إذن ؟

يقترح فى الإجابة عن هذا السؤال: أنه قدم بين يدى مشروعه الكلامى - إن صح التعبير - بخلاصة ما يحتاجه ويساعده من المسائل والقضايا والموضوعات الفلسفية متناولا لها تناولا فلسفيا محضا، فكأن عينه كانت على ما يمكن أن يخدم علم الكلام وهو يلخص ويختصر ويحصل ما عند الفلاسفة من أمور عامة - لا مباحث جزئية - ستساعده فى مشروعه الكلامى، ومن ثم اعتذر عن الكلام فى النبات والحيوان لأنه من الصناعات الجزئية التى لن يتناولها، لأنها ليست مقصوده(٤).

ويؤيد هذا الاقتراح أنه فى أول الكتاب الثالث (الإلهيات) يقول(٥): ((... اعلم أن أكثر المقدمات التى تبنى عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحقنا أن نركب البراهين من المقدمات التى مضى تحقيقها، وأن لا نطول بإعادتها الكتاب))، إذن فالبابان الأولان فى الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض، قصد منهما بيان المقدمات التى ستتركب منها براهين الإلهيات إذا قلنا إن البحث فى الإلهيات هو المقصود الأول للمتكلم فى علمه الذى يقصد به إثبات العقائد أو الدفاع عنها، وإنما يبدأ ببحث الأمور العامة ومباحث الجواهر والأعراض لأنها وسيلة للمقصود، ومقدمات للبراهين العقلية للعقائد. وقد انبنى على تلك النظرة مدرسة كلامية متأخرة نجدها عند العضد الإيجى والبيضاوى والتفتازانى وغيرهم من متأخرى

---

(١) راجع: د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٣٩).

(٢) راجع: - د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٤- ٨٩). - د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٤٤ - ٥١). - محمد المعتصم بالله البغدادى، مقدمة تحقيق المباحث المشرقية (٧١/١- ٨٢). وتناولت المصادر السابقة مسألة الخلاف بين الباحثين فى ضبط (المشرقية) هل هو بضم الميم من الفلسفة الإشراقية، أم بفتحها من المشرق المقابل للمغرب، يعنى من الفلسفة المشرقية المقابلة للفلسفة الغربية. ونميل مع من ذهب إلى الضبط الأخير بالفتح نظرا لأن الكتاب ليس فيه أثر للإشراق ولا للتصوف بل ولا لعلم الكلام إلا إشارات يسيرة للغاية.

(٣) راجع نماذج لهذا: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٢٨٥ - ٢٨٦، ٢٩٩ - ٣٠٢، ٣٨٥ - ٣٩٤، ٣٩٥ - ٣٩٧، ٤٠٥ - ٤٠٦)، وقد أشرنا فى هامش سابق إلى عناية د/ الزركان بدراسة تطور رأى الرازى فى المسائل المختلفة، وأن كثيرا من المسائل انتهى فيها الرازى فى كتبه المتأخرة إلى آراء أخرى غير التى ذكرها فى كتبه المبكرة، وأنه فى كتبه المتأخرة بصفة عامة كان أقرب إلى رفض طرق المتكلمين والفلاسفة، والاعتماد على طريقة القرآن الكريم فى الاستدلال.

(٤) الفخر الرازى، المباحث المشرقية (٢٢٨/٢).

(٥) الفخر الرازى ، المباحث المشرقية ، (٤٦٧/٢) .

متكلمى الأشاعرة الذين تبنوا هذا المنهج.

على أنه فيما خاضه من مباحث عقلية هو فيها فيلسوف محض يختار على قاعدة الفلاسفة، وليس هو مجرد عارض للفلسفة دون اتخاذ موقف أو ترجيح عند الخلاف الفلسفى، وليس هو كالغزالى مثلا فى مقاصد الفلاسفة يقصد العرض بغية النقض، بل الرازى هنا يتبنى موقفا فلسفيا واضحا، ولا ينطلق من موقف كلامى أشعرى مسبق، ولهذا نراه يذهب إلى أن إعادة المعدوم ممتنع قطعا ؟!، مثنيا على كلام ابن سينا، فيقول[١]: ((الفصل العاشر فى أن المعدوم لا يعاد... ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعا، وكما أنه قد يتوهم فى غير البديهى أنه بديهى لأسباب خارجية فكذلك قد يتوهم فى البديهى أنه غير بديهى لموانع من خارج وبالله التوفيق))، ثم يمضى الرازى إلى ما يليه من أبواب، دون أن يقف وقفة كلامية إمام هذه المشكلة الخطيرة، ودون أن يوضح لنا حل مشكلة المعاد عنده، هل سيذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من المعاد الروحانى فحسب بناء على أن إعادة المعدوم ممتنع عقلا قطعا، أم ماذا سيفعل، ودون أن يحل لنا مشكلة الامتناع عقلا، أو مشكلة النصوص الصريحة فى أن إعادة المعدوم ثابت نقلا.

وفى الحقيقة أن هذا الموضع أحد المواضع الكاشفة التى تجعل قارئ المباحث المشرقية يتردد كثيرا أمام موقف الرازى الحقيقى فى هذا الكتاب، ويرى أن ما سبق أن اقترحاه من كونه أراد من كتابه أن يكون مدخلا لمشروعه الكلامى هو مجرد تأويل وتخمين ينطلق من فرض مسبق يرى أن الرجل متكلم أشعرى بالأساس، ويحاول بهذا الفرض المسبق ألا يخرجه من دائرة المتكلمين، ولكن يبدو أن قراءة أخرى لهذا الكتاب أكثر تأنيا وعمقا قد تذهب بنا إلى أن الفخر الرازى بدا فيلسوفا فى هذا الكتاب، ولهذا فإننا نرى آراءه فى هذا الكتاب فيها ((انتصار لفلسفة ابن سينا - وإن عارضه فى كثير من المواضع - أكثر من الدفاع عن طرق المتكلمين، فهو ينفى الجوهر الفرد، ويقول بقدم الزمان إلى كثير من مثل هذين...))[٢]، ثم تطور فى كتبه الأخرى متكلما دون أن يقطع صلاته الوثيقة بالفلسفة، ثم انتهى فى كتبه الأخيرة إلى رفض الموقفين الكلامى والفلسفى واعتماد طريقة القرآن الكريم، وقد تقدمت الإشارة قريبا إلى ذلك.

ويؤيد هذا النص الواضح السابق[٣] نقله عن الرازى قريبا والذى يقول ضمنه ((... وكنا نحن فى ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم نرد عليهم، فصرفنا شطرا صالحا من العمر فى ذلك، حتى وفقنا الله تعالى فى تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول وكتاب المباحث المشرقية وكتاب الملخص وكتاب شرح الإشارات... وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين...))، من ثم فإننا نتفق تماما مع الرأى القائل بأن الرازى قد مر بمراحل متعاقبة، فقد كان فى مبدأ أمره متكلما، ثم تفلسف، ثم توقف، ثم عاد إلى علم الكلام مع رواسب فلسفية، ثم نزع فى أخريات أيامه إلى الإعراض عن الفلسفة وعلم الكلام جميعا والاتجاه إلى التمسك بطريقة القرآن الكريم[٤].

---

(١) الفخر الرازى ، المباحث المشرقية ، (١٣٨/١) .

(٢) د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٧) وانظر أيضا المصدر نفسه لتفصيل مذهب الرازى حول هاتين المسألتين: (ص ٤١٩ - ٤٣٦، ٤٥٠ - ٤٦٢)، ويراجع بخصوص الجوهر الفرد: المباحث المشرقية (١٩/٢ - ٣٠)، وبخصوص مسألة قدم الزمان (٧٧٢/١ - ٧٨٢)، والتى ترجم لها الرازى بقوله: ((الفصل السادس والستون فى أن الزمان يستحيل أن يكون له طرف بالفعل))، والحقيقة أننا لا نستطيع إطلاق القول بأن الرازى تبنى هنا القول بقدم الزمان، بل هو عارض فحسب لما قيل فى المسألة والتى صدرها بقوله: ((زعموا أن الزمان لا يمكن أن يكون بداية و نهاية لوجوه خمسة...)) ثم قال بعد الفراغ منها: ((واحتج المثبتون للزمان أولا زمانيا بأمور سبعة...))، فذكرها وذكر أجوبة الفلاسفة عليها، ثم ختم الفصل بقوله ((فهذا جملة ما قيل فى هذه المسألة))، ولم يصرح برأيه فى المسألة.

(٣) انظر هنا: (ص ٤٤٦).

(٤) ذهب إلى ذلك الأستاذ الدكتور محمود قاسم فيما نقله عنه د/ محمد صالح الزركان، موجها نظره - حيث كان مشرفا عليه - إلى اختلاف آراء الرازى فى المسائل الفلسفية والكلامية إنما هو ناتج عن التطور وليس عن التعارض والتناقض، ثم قدم د/ الزركان براهينه على القول بتطور الموقف الفلسفى والكلامى عند الرازى (ص ٦١٨ - ٦٢٦)، ثم عاد وأكد على هذه النتيجة ضمن نتائج البحث (ص ٦٢٨).

ومما يوضح أنه بدأ فليسوفا فى المباحث المشرقية أنه لا ذكر عنده - إلا النادر الطفيف - للمتكلمين، بينما يتتابع ذكر الفلاسفة باتجاها م المختلفة مسألة وراء مسألة[١]، معتمدا فى جل مباحثه على الشيخ الرئيس ابن سينا ومؤلفاته كالشفاء والنجاة والإشارات، والمبدأ والمعاد، والسماء والعالم، حتى إنه قدم الاعتذار فى موضع لأنه سيدع عبارة الشيخ فى مسألة ويعبر بعبارة نفسه قصدا لتقريب المسألة[٢]، وإن كان أحيانا كثيرة ينتقد آرائه مختارا ما يخالفه[٣].

واعتمادا - فيما يرى د/ عريبى - على عبارة الإمام فى المقدمة يجب أن ننطلق فى فهم مضمون الكتاب وأبعاده الفكرية، وأية مقارنة لإنتاجه مع غيره من الأعمال الكلامية والفلسفية يجب ألا تخرج عن إطار الكشف عن التطوير الذى أحدثه فى معالجته للمشكلات الفكرية، ومنهجه يقوم على الابتعاد عن التطويل والإلغاز، والاعتماد على فصل المطالب بعضها عن الآخر، ثم إردافها إما بالإحكام وإما بالنقض وذكر الاعتراضات، واتباعها إن قدر بالحل والجواب. وهو يرسم لنفسه نهجا عقليا خالصا من كل موقف فلسفى، وحرصه على المألوف والمعروف لا يمنعه من مخالفة المشهور، ونقض أقوال الجمهور، فنحن أمام نزعة صريحة إلى تحرر كامل من كل حكم مسبق.

وهو يشرح فى مقدمة المباحث المشرقية[٤] خطته التى تظهر التسلسل المنطقى فى ترتيب الموضوعات، والتى تبدأ حركتها من الأعم إلى الأخص، ولهذا يبدأ فى أبواب الكتاب الأول (فى الأمور العامة) من الوجود (أعم الأمور) فخواصه فأحكامه، ثم ما يقابله وهو العدم، ثم ما يكون قريبا منه (الماهية - الوحدة - الكثرة)، ثم أقسامه (الواجب - الممكن، القدم - الحدوث). ينتقل بعد ذلك إلى أبواب الكتاب الثانى (فى أحكام الجواهر والأعراض) حيث يتناول ما يتعلق بالممكنات من مباحث كأقسام الممكنات (الجوهر - العرض)، وخواص أقسام الممكنات (خواص الجوهر - خواص العرض)، فأحكام الجواهر. ثم ينتقل إلى الكتاب الثالث (الإلهيات المحضة)، وتناول فيه من خلال أربعة أبواب: إثبات واجب الوجود، وإحصاء صفاته، وأفعاله، والنبوات وتوابعها. ويلاحظ أنه لم يتطرق البتة إلى المعاد والإمامة. وتحت كل باب من أبواب الكتب الثلاثة فصول بحسب الموضوع، ومن الواضح أن ترتيب الكتاب وتعاقب فصوله جديد بالنسبة إلى كتب المتكلمين المتقدمين كالإبانة والتمهيد والإرشاد، ولم يكتف بمخالفة طريقة المتكلمين فى التأليف، بل تعدى ذلك إلى مخالفة ترتيب الفلاسفة لعلومهم أيضا، فهو يجعل البحث فى المقولات وهى منطقية من ضمن مباحثه الطبيعية، وكذلك مسائل العدد والمقادير (الحساب والهندسة)، ولقد شغلت المسائل الطبيعية القسم الأكبر من مباحثه، وعلى هذا يكون قد أحدث منهجا فى التصنيف جديدا خالف به المتكلمين والفلاسفة جميعا. ومن أبرز ما قدمه فى المباحث المشرقية هو الكتاب الأول (فى الأمور العامة) التى سعى فيها إلى تحصيل أصول حقيقية، وتقصيه مجمل ما قدمه الفلاسفة والمتكلمين ليصوغ من حصيلتها أصول حكمية، ويبقى هذا القسم هو الأهم فى كتابه، والذى من خلاله تتبين أصالته وإبداعه[٥].

والذى يبدو من خلال أقسام الكتاب الثلاثة: فى الأمور العامة كالوجود والوجوب والإمكان والوحدة والكثرة - فى الطبيعيات - فى الإلهيات المحضة أن الرازى لم يقصد فيه أن يجمع بين علم الكلام والفلسفة، بل قصد أن يجمع أقوال الفلاسفة، وينسقها، ويختار ما يختار منها، ويرد على ما لا يرتضيه أو يتوقف إن لم يتبين له وجه الحق، وهذا التقسيم والترتيب الذى سار عليه فى المباحث المشرقية اتبعه أيضا فى الملخص، ونجده أيضا عند ابن سينا من قبله فى النجاة مثلا مع بعض

---

(١) فمثلا: الشيخ عنده هو ابن سينا، وليس الشيخ الأشعرى (راجع مثلا: ١٢٤/١، ١٣٨، ١٦٣، ٢٥٠، ٤٠٠، ٤٠١)، وسنجده يذكر أمثال الفارابى وثابت بن قرة ومحمد بن زكريا الرازى والمسيحى وصاحب المعتبر، (انظر مثلا: ٢٠٣/١، ٣٥٧، ٦٩٢، ٢/ ٢٦٥، ٣٩٤، ٤٠٢)، ويذكر من القدماء أمثال جالينوس، وديمقراطس وأرشميدس، وانباذقليس وغيرهم (انظر مثلا: ٥١٥/١، ٥١٨، ٥٢١، ٥٣٩، ٦٥٣، ٦٥٩، ١٦/٢، ١٨، ٢٨).

أما المتكلمون فقلما يشير إليهم كما فعل (١٥/٢، ٤٠٧)، ويندر أن يذكر أحدهم باسمه كالنظام والشهرستانى (١٦/٢). ويشير إلى الأشعرية مثلا بنحو قوله (٥٠٥/١، ٥٠٦): ((زعم قوم)).

(٢) الفخر الرازى، المباحث المشرقية (٢٥٠/٢).

(٣) انظر مثلا: الفخر الرازى، المباحث الشرقية (٤٤٤/١، ٣٩٣/٢ - ٣٩٤، ٤٥٢، ٥١٢، ٥٢٦).

(٤) الفخر الرازى ، المباحث المشرقية ، (٨٨/١- ٩٤) .

(٥) راجع: د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٤٤- ٥١).

الاختلاف فى التقديم والتأخير، وهو فى المباحث لم يحاول أن ينشىء فلسفة جديدة بل رمى إلى جمع آراء الفلاسفة المتقدمين وتلخيصها وتهذيبها وعرضها بأسلوبه[1].

يمكن فى ضوء العرض السابق لمنهج تصنيف الرازى فى المباحث المشرقية أن نذكر بعض عباراته من مقدمته الطويلة التى شرح فيها منهجه فى التصنيف[2]: ((... وبعد فإن الذى صرفنا وكدنا وكدنا إليه تحصيل ما وجدناه فى كتب المتقدمين... تحصيلا نختار اللباب من كل باب، ونجتاز التطويل والإطناب، مجتنبا فيه عن الإيجاز المتضمن للإلغاز، مجتنبا فيه الإفصاح المفيد للإيضاح، ويكون الترتيب على أن: نفصل المطالب بعضها عن بعض، ثم نردفها إما بالإحكام، وإما بالنقض، ثم نذيلها بالشكوك المشكلة، والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافى، وربما وقع فى أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور، ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلا...)) ثم قال ردا على من يقلد القدماء تقليدا أعمى وعلى من يشغب عليهم تشغيبا بجهل: ((ولما عرفنا أن الفريقين ليسا على المنهج القويم... اخترنا الوسط من الأمرين، والقول الأحسن من القولين، وهو أن نجتهد فى تقرير ما وصل إلينا... فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الإشكال... ثم نجتهد فيه إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم... ثم نضم إليه أصولا وفقنا الله تعالى على تحريرها... فيكون كتابنا هذا كالمتضمن لكل ما فى غيره من جنسه والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية ونكت علمية...)). ثم أشار إلى فلسفة خطته فى الكتاب فقال: ((ثم إن رتبنا هذا المجموع على ثلاثة كتب، ولنشر إلى ترتيب هذا المجموع على وجه كلى ثم نكتب فهرس الأبواب والفصول، ثم نخوض فى المقصود، اعلم أنه قد ثبت أن كل ما كان أعم كان علمنا به أكمل وأتم، ولما كان الوجود أعم الأمور وأشملها لا جرم ابتدأنا فى كتابنا الأول بالبحث عنه، وعن خواصه وعن أحكامه، ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العدم، ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريبا من الوجود فى الشمول والعموم وهو الماهية والوحدة والكثرة، ثم لما فرغنا عن المباحث المتعلقة بهذه الأمور العامة انتقلنا عنها إلى ما ينقسم الوجود إليه انقساما أوليا، وهو الواجب والممكن... ثم انتقلنا إلى المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث؛ لأن الموجود قد ينقسم إليهما أيضا انقساما أوليا على بعض الاعتبارات، فهذا جملة ما يشتمل عليه الكتاب الأول، وأما الكتاب الثانى فإنه مشتمل على أقسام الممكنات، وذلك لأن الممكن ينقسم بالقسمة الأولى إلى جوهر وعرض، فلابد من ذكرهما، ثم ذكر الخواص المشتركة بينهما، ثم ذكر خواص الجوهر... ثم ذكر خواص العرض.... وأما الكتاب الثالث فى الإلهيات المحضة ففيه أربعة أبواب: ١- فى إثبات واجب الوجود ووحدته وتقدسه عن جهات الكثرة ومشاكلة الجواهر والأعراض. ٢- فى شرح صفاته وشرح علمه بالكليات والجزئيات.... ٣- فى أفعاله، وفيه بيان كيفية صدور أفعاله عنه واستقصاء القول فيما يقال من العقول العشرة، وكيفية تكون الاسطقسات عنها، ثم بيان أن الممكنات لا يوجد شىء منها إلا بقضائه وقدره... ٤- مشتمل على بيان ضرورة وجود النبى، والإشارة إلى خواصه، وعند هذا يختم الكتاب، وأما ما يذكر بعد ذلك من علمى الأخلاق والسياسات فسنكتب فيهما كلاما محررا إن ساعد التقدير والتدبير، وأنت إذا تأملت ترتيب كتابنا وجدته مبتدأ بأعم الأمور، نازلا منه إلى الأخص فالأخص فالأخص)).

إذن فقاعدة منهج تصنيف الرازى فى المباحث المشرقية: البداية بأعم الأمور نازلا منه إلى الأخص، ويبدو أن هذه القاعدة أصبحت هى القاعدة الحاكمة لتلك المدرسة الكلامية التى تبنت طريقة الفخر الرازى، وهو ما نراه عند العضد الإيجى والبيضاوى والتفتازانى.

١٦- أما المحصل[3]: كما سماه هو، أو (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) كما شاع

(١) د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٨٦ - ٨٧).

(٢) الفخر الرازى ، المباحث المشرقية ، (٨٧/١-٩٤) .

(٣) راجع: د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٥١ - ٥٨). د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٩٣).

عند الكثيرين أخذا من عبارة له وقعت فى المقدمة(1)، فيحظى بعناية مميزة لكونه يشكل حلقة مهمة فى تطور علم الكلام الأشعرى فى مراحله الأخيرة، وهو من أبرز كتبه وأكثرها انتشارا(2).

ويمثل محصل الرازى طفرة متميزة فى تطور كل من المذهب ومنهج التصنيف الأشعريين، حيث استن فى كتابه المحصل سنة فى تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها سار عليها معظم من جاءوا بعده، وبخاصة الإيجى فى الموقف، وهو فى الجملة ممتاز فى التقسيم والتبويب، وإذا عرض لمسألة كلامية أو مشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة وذلك فى تصنيف جامع، مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى، وقد يجر الموضوع الكلامى أو الفلسفى إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية فى عرضه لها دون أن يفلت من زمام، لكن يحتاج إلى سعة اطلاع من القارئ ليتمكن من ملاحقته فى تقسيماته وتفريعاته وتدقيقاته، وهو إذ يناقش وجهات النظر التى يعرض لها يحدد موقفه الذى يعتقد أنه الحق، ويدافع عنه، والفخر الرازى وفى لأشعريته، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة والماتريدية(3).

ويقدم الرازى من خلال منهجه فى تصنيف المحصل منهجا مغايرا للمباحث المشرقية، وإن كان أقامه أيضا على القسمة الرباعية، لكن هنا الكتب تصبح أركانا: الركن الأول فى المقدمات وهى ثلاثة مقدمات (العلوم الأولية - أحكام النظر - فى الدليل وأقسامه)، والركن الثانى فى تقسيم المعلومات وفى ثلاثة مسائل (الموجود - المعدوم - لا واسطة بين الموجود والمعدوم)، والركن الثالث فى الإلهيات وفيه أربعة أقسام (الذات - الصفات - الأفعال - الأسماء)، والركن الرابع فى السمعيات وفيه أربعة أقسام (النبوات - المعاد - الأسماء والأحكام - الإمامة)، فالركنان الأولان هنا يقابلان الكتابين الأولين أيضا من المباحث المشرقية، أما الكتاب الثالث والأخير من المباحث المشرقية فقد قسمه هنا إلى ركنين، مما سمح بالتوسع فيهما وتناول موضوعى الإمامة والمعاد اللذين لم يتطرق لهما فى المباحث. ومما سبق يتضح أن التقسيم الداخلى لكتب المحصل سار تارة على المقدمات وتارة على المسائل وتارة أخرى على الأقسام.

ونلاحظ أنه حافظ فى المحصل على جوهر خطته التى بدأها فى المباحث المشرقية، وهو فى اتباعه طريقته هذه قد طور بشكل ملحوظ طريقة المتكلمين السابقين، إذا قارنا بينه وبين خطط الباقلانى والجوينى التى تقدمت، ويظهر هذا التطوير فى إضافة المواد الفلسفية المتعلقة بعلم الكلام فى الركنين الأولين (المقدمات، وتقسيم المعلومات) اللذين يمثلان قرابة نصف الكتاب(4)، لكنه يخالف الفلاسفة فى الكثير من أسس التقسيم والمنطلقات الفكرية لمباحثهم، ويبنى طريقته فى تناول المسائل على عرض منطلقات المذاهب المختلفة ونقدها فيوظف حاصل ما أداه الفكر الإنسانى فى استخراج قواعد علم الكلام، متجاوزا من المذاهب والآراء إلى المنطلقات مازجا بين المنطلقات الفلسفية والكلامية والأصولية الفقهية، وهو فى التمهيدات النقدية التى تصدرت المحصل يتجاوز الدفاع عن العقيدة إلى وضع ميتافيزيقيا علم الكلام، ومهذبا للفكر الفلسفى المشائى الإسلامى مما بقى فيه من الفلسفة الإرسطية المتعارضة مع الإسلام(5).

والفخر الرازى نفسه يصنف كتابه هذا ضمن المختصرات حيث يقول(6): ((... أما بعد فقد التمس منى جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصرا فى علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع

---

(1) فخر الدين الرازى المحصل، (ص ٨٠) حيث يقول: ((فصنفت لهم هذا المختصر الذى لا يحيط بمضمونه إلا الأفراد من أولى الألباب وجمعت فيه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، وسميته بالمحصل)).

(2) كان المحصل واسع الانتشار فى المشرق والمغرب، يقرأه الموافق والمخالف، فكان تقى الدين ابن تيمية يقرأه على تلاميذه، كما تلقاه ابن خلدون فى المغرب عن شيوخه، وقام باختصاره وسنه (٢٠) سنة، وذلك فى لباب المحصل، وهو مطبوع، للتوسع بخصوص أهمية المحصل وانتشاره وما دار حوله من أعمال علمية كشروح وتلخيصات ونقد، راجع: د/ حسين آتاى، مقدمة تحقيقه للمحصل، (ص ١١-٥٧).

(3) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٣/٢- ٥٤). - د/ محمود محمد على، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة فى الفكر الأشعرى، (ص ٦٠).

(4) فخر الدين الرازى، المحصل، (ص ٨١- ٣٣٦)، بينما شغل الركنان الأخيران فى الإلهيات والسمعيات من (ص ٣٣٧-٦٠٣).

(5) راجع: د/ محمد العريس، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٥٨ -٦٧).

(6) الفخر الرازى ، المحصل، (ص ٨٠) .

والزوائد، فصنفت لهم هذا المختصر)).

وإذا كان الإمام الفخر يجعل أساس التصنيف فى المباحث المشرقية والمحصل هو العلم (الركن الأول) والمعلوم (الركن الثانى) ومنهما ينتقل إلى العلم بواجب الوجود (الركن الثالث)، فالعلم بالسمعيات (الركن الرابع). فإنه على نفس الأساس سيقيم خطط أخرى للتصنيف فى بعض كتبه كالأربعين فى أصول الدين تقوم على المسائل، وكمعالم أصول الدين تقوم على الأبواب، ولكنه فى المطالب العالية يتخذ أساسا للتصنيف يقوم على أحوال الإنسان، فللإنسان كما يقول[1]: ((أحوال ثلاثة: الماضى والحاضر والمستقبل)). وهنا نجد للإمام الفخر الرازى قدرة واسعة على تنويع مناهج التصنيف رغم اتحاد أساس التصنيف كما فى كتبه الأربعة: المباحث الشرقية والمحصل، والأربعين، والمعالم، كما نجد عنده قدرة على وضع أساس جديد للتصنيف يخط خطته على أساسها فتأتى خطة فيها قدر غير يسير من التجديد فى مباحث علم الكلام.

١٧ - أما الأربعين فى أصول الدين: فيقدم خطة أسهل كثيرا وأبعد عن التعقيد لأنه يخاطب ابنه الأكبر محمد كما ذكر فى المقدمة[2]، فيسير على خطة تذكرنا بطريقة المتكلمين الأوائل (الكلام فى كذا، الكلام فى كذا)، بدون أقسام كبرى تجمع هذه الفصول، وكذلك فعل فى هذا الكتاب، حيث اقتصر على أربعين مسألة ومن هنا أتت التسمية، ومن المهم ملاحظة أنه بدأ بحدوث العالم وختم كتابه بنظرية المعرفة فبدأ بالحس وانتهى بالعقل، فالمسألتان (١، ٢) فى حدوث العالم وفى المعدوم، والمسائل (٣ إلى ٢٦) فى الإلهيات والصفات والأفعال، والمسألة (٢٧) فى الجوهر الفرد، والمسائل (٢٨ إلى ٣٧) فى السمعيات: حقيقة النفس، والمعاد، ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وعصمة الأنبياء، وفى الملائكة أفضل أم الأنبياء، والكرامات، والثواب والعقاب، والشفاعة، (٣٨) فى التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين أم لا، (٣٩) الإمامة، (٤٠) ضبط المقدمات التى يمكن الرجوع إليها فى إثبات المطالب العقلية. وتحت هذه المسائل ربما نجد فصولا أو مقدمات.

١٨ - وأما معالم أصول الدين: فيصفه فى المقدمة بقوله[3]: ((فهذا مختصر يشتمل على علم أصول الدين، وهو مرتب على أبواب))، وهى عشرة أبواب يقسمها عادة إلى مسائل: ١) فى المباحث المتعلقة بالعلم والنظر. ٢) فى أحكام المعلومات. ٣) إثبات العلم بالصانع. ٤) فى صفة القدرة والعلم وغيرهما. ٥) بقية الكلام فى الصفات. ٦) فى الجبر والقدر. ٧) النبوات. ٨) فى النفوس الناطقة. ٩) فى أحوال القيامة. ١٠) فى الإمامة.

ومن الملاحظ: أنه فى الكتابين السابقين (الأربعين، ومعالم أصول الدين) قد أفرد النفس بمسألة كما فى الأربعين (المسألة ٢٨)، أو باب كما فى المعالم (الباب ٨)، وهو ما تفرد به دون من سبقه أو لحقه، الذين ربما تعرضوا لبعض المسائل التى ذكرها الرازى عن النفس فى المقدمات العامة أو عند الحديث عن الأجسام وأحكامها أو تحت مبحث المعاد، لكنها لا تأتى بهذا الشكل المستقل والواضح فى خطة التصنيف إلا عند الرازى فى هذين الكتابين.

١٩ - وأما المطالب العالية فى العلم الإلهى: فإنه آخر ما ألف الرازى، وفيه ما استقر عليه رأيه فى نهاية عمره حيث فرغ منه سنة (٦٠٥ هـ)[4] قبيل وفاته، والرازى يخص بيان أساس تصنيفه وخطته فيه بالفصل الرابع من المقدمة ((فى ضبط معاقد هذا العلم))، ويجعل أساس التصنيف هو أحوال الإنسان، ويبنى عليه خطة كلامية مغايرة تجعله يدخل التصوف فى علم الكلام لتكون خطته هنا مقابلة لخطة الإشارات والتنبيهات فى الفلسفة، فيقول[5]: ((اعلم أن الإنسان له أحوال ثلاثة: الماضى والحاضر والمستقبل، أما الماضى فهو يريد أن يعرف هذه الأحوال كيف كانت فى الماضى ؟ وذلك لا يحصل إلا بأن يعرف المبدأ الأول ويعرف صفاته ويعرف كيف أنه صدر عنه هذه الأحوال... وأما البحث عن الأحوال الحاضرة فهو أن الإنسان محتاج إلى أن يعرف أى الاعتقادات وأى الأعمال يسوقه إلى الفوز والسعادة (لاحظ هنا سيدخل التصوف)... وأما البحث

(١) الفخر الرازى ، المطالب العالية، (٢٨/١) .
(٢) الفخر الرازى ، الأربعين فى أصول الدين، (١٨/١) .
(٣) الفخر الرازى ، معالم أصول الدين، (ص ١٨) .
(٤) راجع: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٩٤).
(٥) الفخر الرازى ، المطالب العالية ، (١/ ٢٨-٣٠) .

عن المستقبل، فهو أن يعرف أن له معادا، ثم ذلك المعاد يحتمل أن يكون روحانيا فقط أو أن يحصل القسمان معا، وأن يعرف أحوال سعادته وشقاوته فى ذلك المعاد، فهذا ضبط أبواب العلم الإلهى، وعند هذا يظهر على سبيل الاستقراء أن هذا العلم يشتمل على عشرة أقسام))، ثم أخذ فى بيانها بالتفصيل، وهى على وجه الاختصار: ١) دلائل وجود موجود واجب الوجود لذاته. ٢) صفاته السلبية كالجلال. ٣) صفات الإكرام كالعلم والقدرة.... ٤) أفعاله. ٥) فى شرح كلمته فى تخليق العالم الأعلى والأسفل. ٦) مراتب الأرواح المقدسة. ٧) حقيقة المكان والزمان. ٨) النبوة. ٩) كيفية اكتساب الصفات الفاضلة. ١٠) المعاد الروحانى والجسمانى(١).

ومن الواضح أنه قدم هنا خطة مغايرة اختفى منها التصدير بمباحث (نظرية المعرفة) التى احتلت الركنين الأول والثانى من المحصل، ليحل محلها مقدمة مختصرة من أربعة فصول تناول فيها شرف علم الكلام، وهل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل اليقين، وهل لتحصيل المعارف المقدسة طريق واحد أم أكثر، وضبط معاقد علم الكلام. أما ما يعرف بالمقدمات العامة (الوجود - الجواهر - الأعراض وأحكامها - الوحدة والكثرة - المقولات) فلم يأت بها فى المقدمات، بل توزعتها أقسام الكتاب واختفى أيضا الكلام على الإمامة، وظهر فيها الكلام على اكتساب الصفات الفاضلة والذى تناولها فى القسم التاسع من الكتاب.

ولا تقتصر الوجهة الجديدة التى يقدمها فى المطالب العالية عند الخطة فحسب، ولكن سيشهد هذا الكتاب تطورا واضحا فى موقفه المعرفى من طلب اليقين، وفى طرق تحصيل المعارف، أما موقفه من طلب اليقين فبعد الجزم بإمكان حصوله وطلبه، نشهد هنا تطورا لذلك الموقف فى الفصل الثانى من المقدمة والذى يتسائل فيه(٢) : ((هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين فى هذا العلم، أو يكتفى فى بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق))، ولينتهى فى الإجابة على هذا السؤال إلى أن ((العقول قاصرة عن معرفته، والإدراكات غير منتهية إليه، وإنما الغاية القصوى أنا إذا تصورنا معنى الكمال والنقصان فى حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان... وإذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تنزيه ذلك المسمى عن اللواحق اللاحقة له بسبب حصوله فينا، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله إلا هذا القدر، فظهر بهذا البيان أن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة المشار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا))(٣)، ومتى عجز العقل عن الوصول إلى اليقين فلا بد من طريق آخر للمعارف غيره، وإذا كان فى المحصل لم يطرح علينا طريقا للعلم إلا النظر العقلى فحسب، فإنه فى المطالب العالية سيكون له موقف آخر حيث يقول(٤): ((اعلم أن قد انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إليه من وجهين: أحدهما طريق أصحاب النظر والاستدلال، والثانى طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة، أما الطريق الأول وهو طريق الحكماء الإلهيين فهو الاستدلال بأحوال الممكنات على إثبات موجود واجب الوجود لذاته...))، ثم يبين طريق الاستدلال بذلك، ثم ينتقده بأنه ((ليس بقوى))، وفى المقابل يقول عن الطريق الثانى ((طريق أصحاب الرياضة فهو طريق عجيب أكيد قاهر، فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع فى قلبه نور وضوء وحالة قاهرة وقوة عالية، ويتجلى لجوهر النفس أنوار عالية علوية وأسرار إلهية...))، ثم يأخذ فى الكلام على مقامات لا بد من الوقوف عليها للاحتراز عن الأغلاط الواقعة فى طريق المجاهدة، لينتهى من ذلك إلى نتيجة جديدة تماما وهو أن الكمال فى الجمع بين الطريقين ليتخلص مما قد يقع فيهما من أغلاط، ((ولو اتفق لإنسان كان كاملا فى طريقة الاستدلال الفكرى، ثم رزق الكمال فى طريقة التصفية والرياضة، وكانت نفسه فى مبدأ الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الأحوال، كان ذلك الإنسان

---

(١) هكذا أورد هذه الأقسام العشرة فى المقدمة، فخر الدين الرازى، المطالب العالية، (١/ ٢٨- ٣٠)، لكنه سيخالف هذا الترتيب الذى ذكره داخل الكتاب بالتقديم والتأخير، ويغاير فى بعض تراجم هذه الأقسام، وإن كان الحاصل واحد فى النهاية.

(٢) الفخر الرازى ، المطالب العالية ، (١/١٦) .

(٣) الفخر الرازى ، المطالب العالية ، (١/٢١-٢٢ باختصار) .

(٤) الفخر الرازى ، المطالب العالية ، (١/٢٤ - ٢٧ باختصار) .

واصلا فى هذه المدارج والمعارج إلى أقصى الغايات))، وهو ما عاد ليؤكده بقوله[١]: ((واعلم أن المباحث فى الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضايق فحينئذ تدهش العقول وتقف الأفكار، وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى الله تعالى فى إفاضة المعارف الحقيقية))، إذن انتهى الفخر الرازى إلى ما انتهى إليه ابن سينا والغزالى من قبله بالميل إلى جهة التصوف والمعرفة القلبية.

ب) أما الآمدى (ت ٦٣١ هـ)[٢]: فقد كان معاصرا للفخر الرازى، واطلع على مؤلفاته ونقدها أحيانا، وإذا كنا لا نستطيع إطلاق القول بأنه اتبع طريقة الفخر الرازى، إلا أنه على أقل تقدير وقع تحت نفس الظروف العلمية، واتجه الاتجاه ذاته الذى اتجه إليه الفخر الرازى، وإن كان الآمدى صاحب مدرسة مستقلة سواء فى أصول الفقه بما عرف بمدرسة الآمدى، أو فى علم الكلام أو فى علوم المعقولات، مغايرة لمدرسة الفخر الرازى[٣]، وتمثل مؤلفات الآمدى - مع الرازى - الكلامية بوضوح المرحلة الثانية من علم الكلام، التى تسمى كلام المتأخرين، والتى اختلط فيها الكلام بالفلسفة إلى حد كبير، كما يظهر من الأبكار وغاية المرام والمبين والمآخذ، وقد اعتنق الآمدى المذهب الأشعرى، ولعله آخر أعلامه المبرزين، ولكنه يتميز عن أسلافه من شيوخ الأشاعرة، سواء فى منهجه الذى حدده والتزمه إلى حد كبير، أو فى آرائه التى تحرر فيها من التزام الأفكار السائدة فى المذهب إلى حد ما، وهو يطلق لملكته النقدية العنان، فتناول كل من سبقوه بداية من أبى الحسن الأشعرى نفسه، ويعتبر كتاب الأبكار أهم مؤلفات الآمدى الكلامية، وأبعدها أثرا، وهو يشبه فى هذا كتابه الإحكام فى علم أصول الفقه، ويعد أحد المراجع الأساسية فى علم الكلام فقد اعتمد عليه الإيجى فى المواقف كما يصرح الجرجانى فى شرحه له، وكان فى وقت ما مع اية العقول والأربعين للرازى، والمواقف للإيجى، وشرح المقاصد للتفتازانى الكتب الخمسة المتداولة بين أصحاب هذا الفن' كما أن كتابه غاية المرام ويبدو بوضوح لمن يقارن بينه وبين الأبكار أن غاية المرام مختصر له، إلا أنه سيلمس تطور تفكير المؤلف فى العديد من المواضع بحيث ينقد فى الغاية بعض ما أقره فى الأبكار، غير أنه فى الأبكار أقرب إلى التزام السائد فى المذهب، بينما تعبر الآراء التى انتهى إليها فى غاية المرام عن روح متحررة من هذا الالتزام إلى حد ما[٤].

ويتميز منهج تصنيف الآمدى الكلامى عامة وفى أبكار الأفكار خاصة بما يلى: ١) عنايته البالغة بتحقيق المذاهب والآراء حول المسألة التى يتناولها بالبحث، وتحرير محل ال اع قبل الدخول فى مناقشة الآراء، وهو يعرض المذاهب فى الغالب عرضا تاريخيا بحسب التسلسل التاريخى أو حسب قيمتها العلمية، فيقول مثلا: أجمع العقلاء على كذا...، ثم يقول: ويرى الإلهيون كذا...، ثم يقول: ويرى الإسلاميون كذا...، ثم يذكر آراء الخوارج ثم المعتزلة ويعدد آراء شيوخهم بحسب التسلسل التاريخى، ثم يذكر آراء الأشعرية على نفس الطريقة. وبعد ذلك يرجح ما يختاره، أو يدلى فى المسألة برأى جديد، أو يترك الباب مفتوحا لمن بعده، مستعرضا فى كثير من الأحيان لشبه الخصوم ويرد عليها. ٢) محاولته هضم المسائل المختلفة المتناثرة فيما يتناوله من العلوم، ليعيد توزيعها ونظمها فى مباحث كلية قليلة العدد. ٣) عنايته بالأسلوب، ولئن كان يبدو فى بعض الأحيان معقدا غامضا، فربما كان مرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات ودقتها من ناحية، وإلى غلبة أسلوب الجدل

---

(١) الفخر الرازى ، المطالب العالية ، (٦٥/٢) .

(٢) للتوسع بخصوص الآمدى راجع: - أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية. - أ/د أحمد محمد المهدى، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (أبكار الأفكار فى أصول الدين)، (١/ ١٥-٤٥). ومع كون الآمدى صاحب مدرسة - إن صح التعبير - كلامية وأصولية خاصة به، فإنه لم يحظ بعد بالاهتمام الكافى فى مجال الدراسات الأكاديمية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فهناك (٧) رسائل علمية فقط اعتنت بدراسته منها فى ا ال الكلامى: - د/ عونى إلهان، نظرية الإمامة عند الآمدي، جامعة أنقرة، دكتوراه، ١٩٨٢ م. - د/ يحيى بن محمد الهنيدي، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من سيف الدين الآمدى والإلهيات، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، دكتوراه، سجلت ١٤٠٧هـ. - حسين جليعب السعيدي، عقيدة سيف الدين الآمدى فى النبوة والرسالة: عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ماجستير، سنة ١٤١٨هـ. - د/ إحسان عبد الغفار مرزا، الآمدى وآراؤه الاعتقادية فى الله وصفاته: دراسة ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤٢٠هـ.

(٣) راجع: أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ٦٢-٦٣، ٨٢-٨٣، ٩٩).

(٤) أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ٨٥، ٨٩-٩٠، ٩٥، ٩٧).

وتقسيماته المطولة من ناحية أخرى، فضلا عن إسرافه فى استخدام الأفكار والمصطلحات المنطقية كما فى غاية المرام. ٤) اتجاهه إلى اختصار كتبه الكبار فى موجزة كما فعل بالنسبة إلى الإحكام فى أصول الفقه، والأبكار، وهى ظاهرة أخذت تشيع فى عصره وفى العصور اللاحقة. ٥) شرح الآمدى بعض كتب من سبقه كالإشارات والتنبيهات، كما اختصر كتبا أخرى كما فعل مع المطالب العالية للرازى حيث اختصره وانتقده فى كتابه المآخذ، وهذا الاتجاه النقدى واضح عنده سواء فيما وجه من نقد للرازى أو لغيره كالشهرستانى الذى تعقبه كثيرا فى غاية المرام[(١)].

ويعتمد منهجه الكلامى على: النظر العقلى، والدليل الشرعى معا، غير أنه يوسع من نطاق الاعتماد على البرهنة العقلية، إيغالا فى تلك النزعة التى سادت لدى متأخرى الأشعرية، كما أنه يقف موقفا متسامحا من منهج الذوق الصوفى، وموقفا منصفا من المعتزلة، يقابلهما موقف رافض للمنهج الباطنى والمنهج الحشوى، ويميل من حيث صورة الفكر وصياغته إلى استخدام المنطق الصورى الأرسطى، مع نقد صارم للمناهج الكلامية التقليدية، دون أن يجره ذلك إلى تبنى الآراء الفلسفية نفسها، بل يحتفظ دائما بموقفه النقدى المتحرر إزاءها، أو بإزاء شيوخ المذهب الأشعرى نفسه، وقد التزم بموقفه هذا من الدليل السمعى فى كتابه الأبكار، لكنه ازداد غلوا فى الاعتماد على الدليل العقلى وحده فى غاية المرام، كما أن من أسس منهجه الكلامى: عدم الاعتداد بقياس الغائب على الشاهد، حيث رأى أنه لا يفيد إلا الظن، وعدم الأخذ بالاستقراء فى الإلهيات، وإبطاله لقاعدة انتفاء المدلول لانتفاء دليله، ولكنه مع كل ذلك لم يستطع التخلص من المنهج الجدلى تماما منه رغم تفطنه إلى عيوبه وقلة جداوه[(٢)].

وقد احتلت نظرية المعرفة والمنهج الكلامى عنده مكانة كبيرة، فقد قسم كتابه الأبكار إلى ثمانى قواعد، خصص الثلاثة الأولى منها لهما: فالقاعدة الأولى فى العلم وأقسامه، والثانية فى النظر وأقسامه، والثالثة: فى الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية. أما بقية القواعد الثمانى: فالرابعة: فى انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم. الخامسة: فى النبوات. السادسة: فى المعاد وما يتعلق به من السمعيات، وأحكام الثواب والعقاب. السابعة: فى الأسماء والأحكام. الثامنة: فى الإمامة ومن له الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[(٣)].

واللافت للنظر أنه لم يجعل للإلهيات قاعدة خاصة بها، وبذلك يكون قد أجرى تعديلا أساسيا هنا على خطة التصنيف الكلامى، فبينما جرى غيره على الكلام عن الأمور العامة ومباحث الوجود والممكنات والجواهر والأعراض أولا، فهو قد جعل القاعدة الرابعة فى انقسام المعلوم إلى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم، فخص كل من هذه الثلاثة بباب مستقل، وفى الباب الأول: الموجود قسمه إلى قسمين: فى واجب الوجود، والقسم الثانى: فى الموجود الممكن الوجود. ويقسم القسم الأول فى واجب الوجود إلى سبعة أنواع، ويفرع تحت بعض الأنواع مسائل، وأحيانا يفرعه إلى فصول أو أصول، وهذه الأنواع هى: إثبات واجب الوجود بذاته وبيان حقيقته ووجوده - فى الصفات النفسانية لذات واجب الوجود - فيما يجوز على الله تعالى - فى إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى - فى وحدانية الله - فى أفعال الله تعالى - فى أسماء الله تعالى الحسنى. أما القسم الثانى من الباب الأول (فى الموجود الممكن الوجود) فقسمه إلى خمسة أصول: (الجواهر - الأعراض - فيما توصف به الجواهر والأعراض - حدوث العالم - فناء الجواهر والأعراض)، وتحت هذه الأصول تنقسم المادة العلمية إلى فصول أو فروع، ثم تندرج تحتها مسالك....

والتعديل الأساسى الذى أجراه على خطة التصنيف الكلامى، هو عدم إفراد الإلهيات بقاعدة خاصة، ثم تقديمه الكلام عن واجب الوجود على الكلام على الممكن الوجود ويتناول فيه مباحث الوجود المعتادة، بينما جرى متكلمون آخرون - كالرازى وأتباعه مثلا - على تقديم الكلام عن الوجود ومباحثه باعتبارها مقدمات وأمور عامة. والآمدى يجرى

(١) أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٠٣-١٠٤) باختصار. -أ/د أحمد محمد المهدى، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (أبكار الأفكار فى أصول الدين)، (١/ ٣٧-٣٨).

(٢) راجع بخصوص منهجه: أ/د حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية (ص ١٠٧ - ١٦٩). - أ/د أحمد محمد المهدى، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (أبكار الأفكار فى أصول الدين)، (١/ ٣٦-٣٨).

(٣) الآمدى، أبكار الأفكار فى أصول الدين، (١/ ٦٨-٦٩)، وانظر: أ/د أحمد محمد المهدى، مقدمة التحقيق، (١/٣٥-٣٦).

فى تصنيفه على خطة عقلية دقيقة يبنيها دائما على القسمة العقلية، ليفرد كل قسم من أقسامها بقسم من الباب أو أصل أو فصل أو مسلك، وهو يوضح ذلك دائما فى مداخل القواعد والأبواب والفصول.

وكتابه المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين يعبر عما يعرف بكلام المتأخرين الذى يمزج إلى حد كبير بين الكلام والفلسفة، حيث جمع فيه بين المصطلحات الكلامية والفلسفية والمنطقية، وذلك إذا قارناه برسالة ابن فورك مثلا (الحدود فى الأصول)، والذى يجمع بين مصطلحات الأصلين فحسب: أصول الدين وأصول الفقه، وهذا التفاوت فى حقيقة الأمر يعبر عن التطور المنهجى فى مجال علم الكلام، ويعبر أيضا فى الوقت نفسه عن ظاهرة هامة، وهى العلاقة بين منهج البحث المتبع فى دراسة علم من العلوم والمصطلحات السائدة فيه[1].

وهكذا يكون الإمام الفخر والإمام الآمدى قد قاما بإنشاء تقليد جديد فى طرح قضايا علم الكلام ومسائله ومعالجتها وتقدما بعلم الكلام خطوة أخرى بعد الإمام الغزالى فى الاستفادة من الفكر الفلسفى فى الإسلام، إلا أن المقارنة بين الغـزالى والفخر تكمن فى أن الأول يأخذ من علوم الفلاسفة ما يراه مناسبا وهو يتهمهم بالكفر والبدعة، وأما الآخران فينظـران فى علومهم وآرائهم من غير تكفير ولا تبديع[2].

وقد كانت لطريقة الإمامين الفخر والآمدى أثرها الواضح فى مؤلفات المتكلمين من بعدهما:

ج) ففى طوالع الأنوار للبيضاوى (ت ٦٨٥ هـ)[3]: والذى وصفه السبكى بأنه أجل مختصر فى علـم الكـلام[4]، بينما انتقده ابن خلدون فى تأريخه لعلم الكلام فقال: ((ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين) عنـد هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبـه مـن كتبهم كما فعله البيضاوى فى الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم فى جميع تآليفهم. إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق فى معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها))[5]، والبيضاوى وإن كان يعد نفسه مـن الأشعرية إلا أنه - فيما يرى بعض الدارسين له - يسير مع الدليل الأقوى عنده، سواء كان الرأى الذى دل عليه الـدليل الأقوى رأى المتكلمين أو رأى الفلاسفة، وسواء وافق رأى الشيخ الأشعرى أو خالفه، ومن ثم له آراء تخالف الأشعرى، كما له آراء يوافق فيها الفلاسفة، وبذلك يمكن القول بأن له مذهبه الخاص فيما يتعلق بعلمى الكلام والفلسفة[6]. وقـد جمـع البيضاوى كثير من المذاهب والآراء، وبين الصحيح منها والفاسد، واستخدم أنواع مختلفة من الأدلة، وإن كـان أغلـب استدلاله بالقياس المنطقى، لكنه كثيرا ما يستدل أيضا بالدليل النقلى، والإجماع واللغة. ويبدو واضحا عند من يقارن بينـه وبين المحصل أن البيضاوى اقتفى أثر المحصل فى منهج التصنيف، واقتبس منه العبارات والتعاريف والتعابير والاصطلاحات[7]، حيث نقع فى الطوالع على التقسيم الرباعى، لأركان علم الكلام، مع تغيير ركن السمعيات وهى تسمية أقرب إلى الحق إلى النبوة وملحقا بها. وطوالع الأنوار يمثل فترة اختلاط علم الكلام بالفلسفة تمثيلا تاما، وقد توخى الإيجاز الـدقيق، وتقـسيم

---

(١) راجع: أ/د حسن الشافعى، مقدمة تحقيقه لكتاب الآمدى (المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، (ص ٤٦-٤٧).

(٢) راجع: د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٦٨).

(٣) انظر بخصوص البيضاوى وكتابه وشروحه: - د/ حمودة السعفى، ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية. - أ/د ربيع الجوهرى دراسته التى قدم بها لتحقيق كتاب الطوالع (ص ٧-١١٣). - أ/د عباس سليمان، مقدمته لتحقيق كتاب الطوالع أيضا (ص ٥-٣٤). - د/ إبراهيم مـدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٤/٢). - أ/ سعيد فودة، مقدمة تحقيقه لكتاب البيضاوى مصباح الأرواح (ص ١٩-٣٨)، وفيها فوائد مهمة عن حياة البيضاوى وتلاميذه ومنهجه. وقد ذكر الشيخ سليمان العبد فى يانع الأزهار مختصر طوالع الأنوار (ص ٣) أن كتاب الطوالع كان مقررا على طلبة دار العلوم، وكان ذلك سنة ١٣٢٥ هـ، ولما كان الزمن المحدد لا يسعه، قام الشيخ العبد باختصاره بلا إخلال ولا تعقيد. فيحصل من هـذا أن كتاب الطوالع ومختصره يانع الأزهار كانا من مقررات دار العلوم منذ أكثر من قرن من الزمان.

(٤) ابن العماد الحنبلى، شذرات الذهب، (٣٩٣/٣).

(٥) ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٣٠).

(٦) أ/د محمد ربيع جوهرى، مقدمة تحقيقه لكتاب البيضاوى (طوالع الأنوار)، (ص ٥٩-٦١).ولمزيد من التوسع راجع: د/ حمودة السعفى، ناصـر الـدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية، حيث اهتم فى الأبواب من الثانى إلى الرابع من دراسته بعرض آراء البيضاوى الكلامية (ص ٥٣- ٢٠٦) بادئا بنظريته فى المعرفة والطبيعيات ومنتهيا برأيه فى الإمامة والسمعيات، ثم قدم فى خاتمة الدراسة أهم آراء البيضاوى التى خالف فيها الأشعرى نفسه خاصة أو مذهب الأشعرية عامة (ص ٢٠٩-٢١٤).

(٧) د/ حسين آتاى، مقدمة تحقيقه لكتاب فخر الدين الرازى (المحصل)، (ص ٧-٨ بالهامش).

موضوعات الكتاب تقسيما دقيقا وعرضها عرضا منظما، فقد جعله على مقدمة تناول فيها نظرية العلم وبعض مباحث منطقية (المبادئ - الأقوال الشارحة - الحجج - أحكام النظر)، وثلاثة كتب (الممكنات - الإلهيات - النبوة وما يتعلق بها)، وكل كتاب قسمه إلى ثلاثة أبواب فالممكنات (الأمور الكلية - الأعراض - الجواهر)، والإلهيات (فى ذات الله تعالى - فى صفاته تعالى - فى أفعاله تعالى)، والنبوة (النبوة - الحشر والجزاء - الإمامة)، ويقسم كثير من الأبواب إلى فصول، والفصول إلى مباحث، وربما قسم بعض الأبواب - التى لا تحتمل أن تأتى تحتها فصول - إلى مسائل كما فعل فى الباب الثالث من الكتاب الثانى، أو إلى مباحث مباشرة كما فعل فى أبواب الكتاب الثالث، وهو فى ذلك التقسيم الداخلى مغاير للتقسيم الداخلى لمحصل الرازى والذى سار فى تقسيم الأبواب تارة على المقدمات وتارة على المسائل وتارة أخرى على الأقسام، وربما بدا البيضاوى فى تقسيمه الداخلى أكثر إحكاما من الرازى فى المحصل. ويلاحظ أن نظرية المعرفة احتلت جزءا ليس بالهين من الكتاب[1]، بينما أتى حجم الكتاب الأول فى الممكنات[2] يوازى حجم الكتابين الأخيرين تقريبا[3]، مما يعبر عن مدى تأثير النزعة الفلسفية على البيضاوى، حيث تجاوزت الفلسفيات (بضم المقدمة إلى الكتاب الأول) نصف حجم الكتاب، فهو فى هذا لم يكتف بمتابعة الرازى فى خلط الفلسفة بعلم الكلام والتى أتت المباحث الفلسفية عنده فى المحصل قرابة النصف كما سبق، حتى جاوزه البيضاوى فزادت عنده على النصف، ولكن ثمة فروق بينهما فى بعض الموضوعات، فمثلا بينما قسم الرازى الصفات إلى سلبية وثبوتية فى المحصل[4]، فإن البيضاوى قسمها إلى: الصفات التى يتوقف عليها أفعاله، وسائر الصفات[5].

وفى ضوء ما سبق يمكن التأكيد على أصالة البيضاوى أنه لم يحاك تماما الرازى ولا وقع أسر آرائه ولا منهجه فى التصنيف، على خلاف بعض الباحثين الذين رأوا أنه محاك للرازى، أو أنه لا يستحق أن يذكر فى متكلمى هذه الفترة[6]. ويكفى فى التعقيب على ذلك أن الإمام البيضاوى أحد من شاركوا مشاركة أساسية فى الصياغة النهائية للمتون الأساسية فى عدة علوم إسلامية، فقدم الطوالع فى علم الكلام، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول فى أصول الفقه، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل فى علم التفسير، وشهرة هذه الكتب الثلاثة وأهميتها غنى عن البيان، وما زالت محط أنظار الباحثين والعلماء وطلبة العلم إلى يومنا هذا.

وسيتابع البيضاوى الخطوط العريضة لخطته فى مصباح الأرواح، والذى يعتبر تلخيصا للطوالع، وإن لم يشتهر اشتهار أصله، ويمتاز المصباح كالطوالع بأنه كتب بلغة علمية دقيقة جدا، وإن كان المصباح يشتمل على زوائد وتدقيقات واختيارات مخالفة لما فى الطوالع، اهتم محقق كتاب المصباح بتتبعها والتعليق عليها أثناء تحقيق الكتاب، ومن ميزات المصباح أيضا أن القسم المنطقى فيه أوسع وأشمل من القسم المنطقى فى الطوالع، بحيث لا يقل القسم المنطقى من كتاب المصباح أهمية عن القسم المنطقى فى كتاب تهذيب المنطق والكلام المشهور للسعد التفتازانى، وبما يمكن القول معه بأن المصباح اشتمل على علمين كاملين: المنطق وعلم الكلام، ويعطى منهجا دراسيا كافيا فيهما للمرحلة المتوسطة[7]. ولهذا فكتابه المصباح أكثر اختصارا من الطوالع، فبينما الطوالع يمكن اعتباره متنا للمنتهين، فإن المصباح يكون للمتوسطين، من ثم فلن نجد التوسع إلى

---

(١) البيضاوى ، طوالع الأنوار (ص ١١٧-١٤٧) .
(٢) البيضاوى ، طوالع الأنوار (ص ١٤٩ - ٢٥٥) .
(٣) البيضاوى ، طوالع الأنوار (ص ٢٥٧ - ٣١٤، ٣١٥ - ٣٦٠) .
(٤) الفخر الرازى ، المحصل ، (ص ٣٥٧) .
(٥) البيضاوى ، طوالع الأنوار (ص ٢٧٣ ، ٢٨٩) . وللتوسع بخصوص طوالع الأنوار راجع: د/ حمودة السعفى، ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٣٥-٥١) وإن كانت بعض مقارناته بين المحصل والطوالع لا تتسم بالدقة الكافية، كقوله مثلا ((كما أننا لا نجد فى الركن الأخير من الكتاب مسألة الأحكام والأسماء كما هو الشأن عند الفخر الرازى))، رغم أن البيضاوى تناولها تحت اسم (الأسماء الشرعية) وذلك (ص ٣٤٤- ٣٤٥).
(٦) راجع: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٥٤/٢). وقد ذكر د/ حمودة السعفى بعض هذه الآراء فى دراسته (ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية)، ودافع عن أصالة البيضاوى، متعرضا لإثبات ذلك بصورة أكثر تفصيلا (ص ٢١٥-٢٢١).
(٧) أ/ سعيد فودة، مقدمة تحقيقه لكتاب مصباح الأرواح (ص ٣٦-٣٧) باختصار.

المباحث التى اتسع إليها كلامه فى الطوالع، وسيقتصر على تقسيم الكتاب إلى كتب فأبواب ففصول فمسائل، وإن سار على الخطوط العريضة لخطة التصنيف (المقدمات - الكتاب الأول الممكنات - الكتاب الثانى فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله- الكتاب الثالث النبوة وما يتعلق بها). وقد جرى على نفس طريقة الطوالع فى تقسيم الصفات (فيما تتوقف عليه أفعاله تعالى - سائر الصفات)[1]، معرضا عن التقسيم إلى صفات سلبية وإيجابية. وإذا كنا قد لاحظنا تطور الجانب الفلسفى فى كتاب المحصل الذى لم تجاوز نصف الحجم بالمقارنة إلى طوالع الأنوار حيث تجاوز الجانب الفلسفى نصف حجمه، فإن البيضاوى سيبلغ بالجانب الفلسفى غايته فى كتابه مصباح الأرواح لتشمل المقدمات والكتاب الأول فى الممكنات ثلثى الكتاب[2]، بينما يشغل الكتابان الكلاميان (الإلهيات والسمعيات) ثلثه فحسب[3].

د) أما صفى الدين الهندى (ت ٧١٥ هـ) فى التسعينية: فإنه يبنى كتابه على تسعين أصلا، وليس على (١٥) أصلا كما فعل عبد القاهر البغدادى، ولا (٢٠) أصلا كما فعل الشهرستانى، وسيتجاوز خطط الفخر الرازى والآمدى، ويعود إلى خطة متقدمى المتكلمين فينظمها فى تسعين مسألة، يقول رحمه الله[4] شارحا شيئا من منهجه وسبب التأليف: ((... أما بعد فهذه الرسالة مشتملة على تسعين مسألة من مسائل أصول الدين، ألفتها لما رأيت طلبة أهل الشام المحروس مقبلين على تحصيل هذا الفن، بعد ما جرى من الفتنة المشهورة بين أهل السنة والجماعة وبين بعض الحنابلة، وسميتها: الرسالة التسعينية فى الأصول الدينية، ورمت فيها الإيجاز والاختصار، لما أن الهمم إليه مائلة، وعن المبسوطات حائلة...))، وهو يؤكد فى العبارة السابقة على منهجه فى الاختصار، ويوضح مدى استجابة علم الكلام للواقع العلمى ومشكلاته وما يثار فيه، فأتى كتابه هذا متأثرا بذلك.

ثم ينبه الهندى بعد ذلك على أهمية المقدمات فيقول[5]: ((وقبل الخوض فى المقصود لابد من تقديم مقدمات))، ويبدأ تلك المقدمات بمقدمتين فى نظرية المعرفة[6]، وللأسف فإن النسخة الخطية التى نشر عليها الكتاب سقط منها بقية المقدمات، والمسائل الأربعة الأولى، وشيئا من المسألة الخامسة والتى خصها للكلام عن (إثبات حدوث العالم)، ويتناول خلالها العديد من المباحث[7] فيعتنى أولا ببيان ما يستعمله من المصطلحات كالكون، والمحدث...، وتحرير المقصود من حدوث العالم، ثم يبين مذاهب الناس فيه، وهو يبغى الإنصاف فى بحثه، ولهذا لا يبالى بتضعيف دليل معظم المتكلمين فى إنكار وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز، وهو يعتبر مسألة حدوث العالم وإثباتها كالتمهيد للمسألة الأهم وهى وجود الصانع سبحانه، فيقول[8]: ((إذا عرف ذلك فنقول: الاستدلال على وجود الصانع سبحانه إما بإمكان الذوات، أو بإمكان الصفات، أو بحدوث الذوات، أو بحدوث الصفات، فهذه طرق أربعة))، ثم أخذ فى تقرير هذه الطرق الأربعة باختصار مؤكدا فى النهاية على أن الاستقصاء فى هذه الدلائل غير لائق بالمختصرات[9].

- أما بخصوص خطة الكتاب فإنها أقرب ما تكون إلى خطة متقدمى المتكلمين، إلا أنه يترجم للموضوع بالمسألة، وليس بقولهم (الكلام فى كذا)، وقد خص المسائل الثمانى وأربعين الأولى بالإلهيات وبما يزيد على نصف الكتاب، أما المسائل (٤٩ - ٦٢) ففى مباحث الأحكام والأسماء والثواب والعقاب ونحو ذلك، ويتناول النبوات فى المسائل (٦٣ - ٦٩)،

(١) البيضاوى، مصباح الأرواح ، (ص ١٥٩- ١٦٨) .
(٢) البيضاوى، مصباح الأرواح ، (ص ٤٧-١٤٧) .
(٣) البيضاوى، مصباح الأرواح ، (ص ١٤٩ - ٢٠٥) .
(٤) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٦٢ - ٦٣).
(٥) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٦٣).
(٦) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٦٣ - ٦٩).
(٧) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٦٩ - ٨٢).
(٨) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٨٠).
(٩) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٨٢).

والسمعيات فى المسائل (٧٠ - ٧٧)، والإمامة فى المسائل (٧٨ - ٨٦)، والإيمان والكفر (٨٧ - ٩٠).

فالهندى يقدم أصوله التسعين من خلال خطة علم الكلام التقليدية، ويبرز جهده الأكبر من ناحية منهج التصنيف فى بلورة هذه الخطة من خلال هذه الأصول التسعين، وفى الطريقة الواضحة والسلسلة فى التقرير والاستدلال التى اتبعها فى تلك الأصول.

- ومن أهم سمات منهج التصنيف الكلامى عند صفى الدين الهندى: منهجه فى الاستدلال، والذى يتضح منه عنايته الواضحة بالدليل السمعى، وتقديمه له على الدليل العقلى فى كثير من المواقف[١]، وقد قرر قاعدة مهمة أن ورود أمر ما فى القرآن الكريم بكثرة دليل على ثبوت حقيقته وامتناع صرفه عنها بالتأويل كما فى وصف الله تعالى بأنه سميع بصير[٢]، من ثم فإنه يقرر بوضوح[٣] أن ما أثبته الكتاب لله من أسماء حسنى لا يتصور فيه نزاع، وتتضح مكانة الدليل السمعى عنده من عنايته باتساق مختاره الكلامى مع نصوص الكتاب والسنة[٤]، كما أنه يستدل بالسنة المتواترة[٥]، وبالإجماع[٦]، وبالدليل اللغوى[٧].

ويضيف إلى ذلك عناية واضحة بتهذيب طرق الاستدلال سواء كان الدليل نقليا أو عقليا، وبيان وجه تقريره وتحقيقه، وإيضاحه بأنصع بيان وأوضحه وأقربه، دون إطالة أو غموض، وهى أحد مميزات منهج التصنيف الكلامى عند الصفى الهندى، ولا تكاد تخلو مسألة من مسائل الكتاب من هذا.

وهو يتوسع فى الاستدلال، ويعتمد المنهج القرآنى بطريقة واضحة فى الاستدلال بالنظر فى الكون وبالفطرة الإنسانية على العديد من المسائل الكلامية كحدوث العالم، ووجود الصانع، ووحدانيته[٨].

ومن جهة أخرى يرى - فى معرض تمحيص مذهب الاتحاد والحلول الذى نسب إلى بعض الصوفية - أن ((الشعر مبنى على التخيل والتوهم، فلا نبنى عليه المباحث الحقيقية))[٩]، فالشعر لا يعتبر دليلا يمكن أن نبنى عليه نسبة مذهب خطير مثلا الحلول والاتحاد إلى بعض المسلمين، وهى نظرة دقيقة من الصفى الهندى جديرة بالاعتبار، خاصة مع ما شاع من رمى كثير من الأدباء والصوفية بسبب أشعارهم، والتى نجد لهم فى شرحها مذهبا صحيحا بخلاف ما يوهم ظاهر ألفاظها، على ما نجده عند أبى العلاء المعرى مثلا فى زجر النابح، والشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى فى ذخائر الأعلاق.

- ومن منهج تصنيف الهندى الكلامى أيضا: العناية ببيان المصطلحات الكلامية، والعناية بتقسيم الشىء إلى أقسام وأنواع، مما يساعد على إيضاح المباحث، وتقريبها من ذهن القارئ[١٠].

- ومن السمات الأساسية فى منهج تصنيف الهندى : التصدير بتقرير المسألة ومعناها وإزالة ما بها من غموض أو دقة، وهذا جانب متميز للغاية من طريقة الهندى فى التصنيف[١١]، ثم الاهتمام ببيان محل النزاع، وهل هو حقيقى أم لفظى، وهو فى ذلك يتمتع بإنصاف وعمق نظر وسبر لأغوار المذاهب[١٢]، كما نجد عنده الاهتمام الواضح ببيان الروابط والعلاقات

(١) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٦٦، ٩٠، ١٠٢، ١٥٤ - ١٥٧، ١٩٣، ٢٠٤، ٢٣٠ - ٢٣٢) .
(٢) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٣٣) .
(٣) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٢٧ - ١٢٨) .
(٤) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٢٠٣).
(٥) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٥٦ - ١٥٧).
(٦) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٥٦، ١٩٢).
(٧) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٤٠، ١٥٦).
(٨) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ١٢١، ١٢٥).
(٩) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٠٨).
(١٠) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٧٠ - ٧٣، ٨٤ - ٨٧).
(١١) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٦٩، ٩٢، ١٠٩، ١١٦).
(١٢) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٨٩، ٩٢، ١٠٨، ١٤٤، ٢٧٤).

بين المسائل تأصيلا وتفريعا[١].

- ومن السمات الواضحة لمنهج التصنيف الكلامى عند الصفى الهندى: العناية بما يثار على أرض الواقع من قضايا وإشكالات، وظهور رد فعله عليها من خلال التصنيف، مما يؤكد على مدى ما كان يتمتع به علم الكلام من حيوية وقدرة على مواجهة مشكلات الواقع، وهو ما فعله الصفى الهندى بإزاء فكر ابن تيمية، إذ يعد الكتاب بأسره ردا على ما أثاره ابن تيمية كما نص على ذلك الهندى فى مقدمته[٢]، حيث وصف ما جاء به بأنه فتنة، ويظهر هذا الاهتمام جليا فى إطالته الكلام على مسألة الجهة[٣] على خلاف منهج الاختصار الذى التزمه معتذرا عن ذلك بقوله[٤]: ((وأطلنا الكلام فيه لابتلاء الناس به، بسبب الفتنة المذكورة فى أول الكتاب)).

وتظهر عنايته أيضا بمستجدات الواقع من خلال مناقشته لمسألتى الحلول والاتحاد اللتين نسبتا إلى جمع من الصوفية على حد قوله[٥]، تلك القضايا التى كانت مثارة لا شك فى وقت الصفى الهندى وخاصة فى الشام مع قرب العهد بالشيخ محيى الدين ابن عربى وتلاميذه.

كما سنجد عنده عناية واضحة بمذاهب الفلاسفة لما لهم من أثر واضح على التيارات الكلامية، مميزا بين قدمائهم وهم ما قبل أرسطو، ومتأخريهم وهم أرسطو وأتباعه، حاكيا لمذاهبهم على وجه الإنصاف، إلا أنه كثيرا ما يجعلهم فى مقابل المليين (وهم: المسلمون، اليهود، النصارى، المجوس)، أو فى مقابل المتكلمين[٦].

وهو مدرك تماما لما قد يكون قد طرأ على علم كلام من مسائل ليست بأصيلة فيه، وإنما اضطر إليها المتكلمون لدفع شبه أهل الزيغ مثل الكلام فى الصفات السلبية، ولهذا يقول[٧]: ((واعلم أنه لولا أهل الزيغ لما ساغ لعاقل أن يقول: إنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ونحوه من النقائص، فإنه تعالى موصوف بصفات الكمال، ونعوت الجلال، وما هذا شأنه لا يليق من جهة التأدب أن ينعت بسلب النقائص، ولهذا لو وصف واصف لملك فى الشاهد فى غاية الجمال والكمال أنه ليس بأعور ولا أبرص ولا أجذم ونحوه من الصفات لاستحاق التأديب)).

- ومن سمات منهج التصنيف الكلامى عند الهندى: أنه يتحدث دائما بلسان أهل السنة والجماعة، وعلى طريقة الأشعرية، على أننا لم نقف على ذكر الماتريدية عنده، بينما ندر ذكر الحنفية للغاية فى مسائل الخلاف الكلامى وفيما عدا خلافهم فى مسائل الإيمان[٨] لا نكاد نقف لهم على ذكر عنده، وهذا الموقف يكاد يتفق عليه متأخرو الأشاعرة، بينما نجد متأخرو الماتريدية كالخيالى والبياضى وغيرهم يعتنون عناية واضحة بذكر الأشعرية وفى كل مسألة تقريبا، وهى ملاحظة جديرة بالاعتبار، وتؤكد على الصورة الذائعة بسيادة المذهب الأشعرى. على أن ذلك لا يمنعه من مخالفة أكثر الأشعرية أو أكثر المتكلمين فى مختاره، الذى ربما وافق فيه الفلاسفة[٩]، مما يؤكد على استقلاله الكلامى واتباعه ما صح دليله عنده بغض النظر عن قائله.

والشيخ على الإطلاق عنده هو الشيخ أبو الحسن الأشعرى، والإمام على الإطلاق هو الإمام الرازى، وإن كان لا

(١) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٨).
(٢) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٦٢-٦٣).
(٣) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٩٦ - ١٠٤).
(٤) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٠٤).
(٥) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٠٥ - ١٠٨).
(٦) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا : ص ٧٣، ٧٦، ١٠٥، ١١٢ - ١١٣، ١١٨، ١٩٩) .
(٧) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٩٥).
(٨) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٢٧٠- ٢٧٤).
(٩) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٢٠٢، ٢٠٦).

يمنعه هذا الإطلاق من معارضتهما واختيار آراء أخرى معارضة لهما[١].

كما أنه إذا وقع خلاف بين متكلمى أهل السنة فى المسألة وقف أمام ذلك بشىء من التفصيل، حاكيا آراء أعلام الأشاعرة كالقاضى الباقلانى، وإمام الحرمين والغزالى والإمام الرازى وغيرهم[٢].

ومن خلال حديثه على لسان أهل السنة والجماعة يتعرض لخلاف العديد من الفرق الكلامية، ورغم أنه بنى كتابه على الاختصار إلا أنه لا تخلو مسألة من ذكر الخلاف الكلامى فيها، وبيان أهم الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة، والتى يأتى على رأسها المعتزلة[٣]، والفلاسفة أو الحكماء[٤]، كما يذكر العديد من الفرق الأخرى كا سمة والمشبهة والحنابلة والحشوية معتبرا كل منها فرق على حدة مميزا بينها[٥]، والكرامية[٦]، وأهل الحديث[٧]، والجهمية[٨]، وغلاة الشيعة[٩]، والباطنية[١٠]، وبعض الفرق والملل غير الإسلامية كالسمنية وا وس[١١]، والنصارى[١٢].

كما أنه ربما تعرض للآراء الكلامية لبعض الطوائف من غير المتكلمين كالصوفية على ما تقدم، وبعض الفقهاء والأصوليين ويقصد م علماء أصول الفقه[١٣].

ويمتاز موقفه من الفرق بالإنصاف والحوار الرصين، وعدم التعجل فى الإنكار قبل سبر مذاهبهم، وبيان هل مخالفتهم لأهل السنة من قِبل المعنى أم من قِبل اللفظ فحسب[١٤].

- وكسمة أساسية فى منهج التصنيف الكلامى عند الهندى الإمساك بمنهجه فى الاختصار تماما، وعدم الحيد عنه، فقد نص عليه فى مقدمة الكتاب، وأمسك به طواله لا يفلت منه، ومتى اقتضى موضع الاستقصاء اعتذر وأحال على المطولات[١٥]، ولا يستثنى من ذلك إلا كلامه على مسألة الجهة[١٦] فإنه أطال واعتذر بسبب كون هذه المسألة مثارة فى وقته. ومن آثار ذلك أيضا أنه يفصل فصلا تاما بين مباحث علمى الأصول: أصول الدين وأصول الفقه، ومتى جر الكلام إلى مبحث من أصول الفقه أحال عليه ولم يسهب[١٧]، كما أنه ربما أحال على كتاب آخر له مطول وهو: زبدة الكلام فى عصمة الأنام[١٨].

وإذا وجد خلافا منتشرا فى أقوال المتكلمين فى المسألة ولكل قول منها وجهة، نبه على ذلك وبين أن الكل محتمل، ولم يتجه إلى الترجيح، كما فعل ذلك فى مسألة إعجاز القرآن الكريم[١٩].

---

(١) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٦٩، ١٠٩، ١٥٢، ١٦١، ٢٧٣).
(٢) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ٦٨، ٦٩، ١٤٤، ١٤٦، ١٥١، ١٦١، ٢٣٤).
(٣) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٦٦، ٦٨، ٧٠، ١٢٨، ١٣٢، ١٥٣).
(٤) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ٧٠، ٩١، ١١٠، ١١٧، ١٢٢، ١٢٨، ١٥٣).
(٥) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظرمثلا: ص ٩٦، ١١٢، ١٠٤، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٣).
(٦) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٠٩، ١٢٨).
(٧) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٩١، ٢٧٠، ٢٧٣).
(٨) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٩٠، ١٢٢) .
(٩) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ١٠٥).
(١٠) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٨٨).
(١١) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٦٧، ١٠٩).
(١٢) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٩١، ١٠٥).
(١٣) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٦٦، ١١٤).
(١٤) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٩٢ مثلا) .
(١٥) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ٦٣، ٨٢، ٩٥، ١٠٣، ١١٨) .
(١٦) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٩٦ - ١٠٤).
(١٧) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (انظر مثلا: ص ١٧٤، ٢٥٨).
(١٨) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٩٦، ١٥٩).
(١٩) صفى الدين الهندى، التسعينية ، (ص ٢٢٦).

هـ) أما الإيجى[1] (ت ٧٥٥ هـ) فى المواقف: فيستخدم بشكل خاص خطة تصنيف محصل الإمام الفخر، ويقوم منهجه فى التصنيف على ست مواقف: (١- المقدمات. ٢- الأمور العامة. ٣- الأعراض. ٤- الجواهر. ٥- الإلهيات. ٦- السمعيات). لكن منهج تصنيف الإيجى أكثر إحكاما من حيث الضبط المذهبى، واهتمام الفخر الرازى بالناحية النقدية التى برزت فى تمهيدات المحصل سوف تتعمق أكثر فى المواقف، فالفخر والعضد كلاهما اهتم بتحليل الأصول فى المعرفة وبتقدير قيمتها[2]. وقد تحدث العضد الإيجى عن مشاكل التصنيف فى علم الكلام فى مقدمته، ثم تناول بعد ذلك عرض منهج التصنيف الذى ارتضاه، موضحا له أتم إيضاح، فقد جعل كتابه على ستة مواقف، فى كل موقف عدة مراصد، كل مرصد يتناوله من خلال بعض المقاصد، ويختم كتابه بذكر تذييل فى الفرق الكلامية، يقول الإيجى: ((... وإنى قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة فى هذا الفن، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل، أو رواء لغليل، سيما والهمم قاصرة، والرغبات فاترة، والدواعى قليلة والصوارف مكاثرة، فمختصرا إما قاصرة عن إفادة المرام، ومطولا إما مع الإسأم مدهشة للأفهام، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع، وقنع من دلائله بالإقناع، ومنهم من سلك المسلك السديد، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال، والتصرف فى وجوه الاستدلال، وتكثير السؤال والجواب... ومنهم من يلفق المغالط لترويج رأيه ولا يدرى أن النقاد من ورائه، ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة، ويختار منها ما يؤدى إليه بادئ رأيه، وربما يكر بعضها على بعض بالإبطال، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ليظن به أنه بحر زخار، ومنهم من هو كحاطب ليل... يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا، ولا يستعمل عقلا... فحدانى الحدب... إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا، ولا مختصرا مخلا، أودعته لب الألباب... ولم آل جهدا فى تحرير المطالب، وتقرير المذاهب، وتركت الحجج تتبختر اتضاحا والشبه تتضاءل افتضاحا، ونبهت فى النقد والتزييف... على نكت هى ينابيع التحقيق... وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر، وأتأمل فى المخارج قبل أن أضع قدمى فى المداخل، ثم أرجع القهقرى أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور... حافظا للأوضاع، رامزا مشبعا فى مقام الرمز والإشباع))[3]. فقد اشتمل كلامه كما تبين على نزعة نقدية واضحة لمناهج التصنيف الكلامية، ومنهج تصنيف مقترح يتخلص من المآخذ حاول العضد تطبيقه بالفعل فى كتابه المشهور.

ويكاد يتعادل اهتمامه بالمعقولات اهتمامه الإلهيات والسمعيات من حيث الحجم، وإن كانت مقاصد المعقولات الأربعة أكثر عددا، لكنها من حيث الحجم الكلى لعدد صفحاتها لا تتجاوز كثيرا حجم المقصدين الأخيرين فى الإلهيات والسمعيات، وهى ملاحظة جديرة بالانتباه إذا لاحظنا أن مباحث المعقولات عند السعد كما سيأتى هى ثلثى علم الكلام عنده عددا وحجما. ويمكن القول بأن العضد فى المواقف اتبع منهج تصنيف متون المنتهين، حيث قدم متنا كلاميا للطلبة المنتهين، حيث يذكر جميع المسائل بأدلتها والخلاف فيها، بينما قدم فى مصنفه الآخر الشهير أيضا (العقائد العضدية) متنا أشعريا أو اعتقادا (على مصطلح الجوينى) للمبتدئين، أتت خطته تقليدية للغاية، فى صورة سردية كما هى عادة مثل هذه الاعتقادات المختصرة، وهو اعتقاد مدرسى تعليمى جرى على معتمد الأشعرية سهل فى عباراته إلى حد كبير، ولكن أتى شرحه المتداول للدوانى فى غاية التعقيد والفنية والاصطلاحية، وقد تناثرت خلاله كلمات المتن القليلة، بما يصرف عن الانتفاع به.

و) وسعد الدين التفتازانى (ت ٧٩٣ هـ)[4]: صاحب الكتب المشهورة كالمقاصد وشرحها، و تهذيب المنطق والكلام

---

(١) اهتم بعض الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة العضد الإيجى من نواحيه المختلفة، ومنهم فى مجال الفلسفة الإسلامية: - د/ حامد علي السيد الخولي، قيمة التصوير والنقد للأسس الاعتزالية عند الإيجي فى ضوء مؤلفات القاضي عبد الجبار، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، دكتوراه، ١٩٧٩ م. - محمد قمر الدولة محمد ناصف، موقف عضدالدين الإيجي من السمعيات، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين (لم يذكر فى قاعدة المعلومات نوع الرسالة ولا تاريخها). - أحمد محمد يوسف رميج، الله والعالم عند عضدالدين الإيجي، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ماجستير، ١٩٨٣ م.

(٢) راجع: د/ محمد العريبى، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، (ص ٦٧ - ٦٨).

(٣) العضد الإيجى، المواقف، ط المتنبى، (ص ٤-٥).

(٤) اعتنى العديد من الباحثين - وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) - بدراسة السعد التفتازانى من جوانب عدة، منها فى مجال الفلسفة الإسلامية: - عبد الفتاح محمد عبد الكريم عبدربه، جهود التفتازاني في السمعيات، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٤٠٧ هـ. - د/ محمد عمر محمد حسن، جهود سعد الدين التفتازاني في الإلهيات من علم الكلام، جامعة الأزهر، أصول الدين، دكتوراه، ١٤٠٧هـ. - د/ عبد الله علي حسن الملا، التفتازاني وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، دكتوراه، ١٤١٧هـ. - وليد جبار إسماعيل نعمان العبيدي، التفتازاني ومنهجه في شرح النسفية، جامعة صدام للعلوم الإسلامية، ماجستير، ١٩٩٨م.

وشرح النسفية وغيرها، وهو أحد الأشعرية المتأخرون الذين تأثروا بالفخر الرازى من جهة الإيغال فى المعقولات، كما أنه أحد الذين خدموا مذهبى أهل السنة (الأشعرى والماتريدى) جميعا، فكتب المقاصد وشرحها للأشعرية، وشرح النسفية للماتريدية مسايرا لمذهبهم دون انتقاد لهم أو ترجيح لمذهب الأشعرية[١]. وإن كان يميل فيه - خاصة فى شرح المقاصد - إلى أن يختار لنفسه مذهبا كلاميا سنيا أشعريا فى ضوء اختياراته الفلسفية. ويقدم السعد التفتازانى فى مقدمة شرح النسفية ما يمكن منه استنباط عدة معايير مهمة فى منهج التصنيف فى هذا العلم، تقوم على النظر، والاستدلال، والاجتهاد، والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات[٢].

وللسعد موقف واضح حاول به تفسير اختلاط الكلام بالفلسفة والتماس العذر فى هذا المسلك فيقول: ((ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا فى الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين))[٣].

وإذا كانت المقاصد متنا للمنتهين جعله التفتازانى على ستة مقاصد وخاتمة (المبادئ - الأمور العامة - الجواهر - الأعراض - الإلهيات - السمعيات - الخاتمة فى الإيمان والإمامة)، ويتفرع من هذه المقاصد فصول ومن فصول مباحث وربما مناهج، فقد قدم التفتازانى فى تهذيب المنطق والكلام متنا للمتوسطين، جعله على قسمين القسم الأول فى المنطق (أربعة فصول)، والقسم الثانى فى الكلام (ستة أبواب) كما يلى: (المقدمة - الأمور العامة - الأعراض - الجواهر - الإلهيات - السمعيات)، والخاتمة فى الإيمان والإمامة، وتشتمل هذه الأبواب الست على فصول يختلف عددها بحسب طبيعة كل باب.

والملاحظة المهمة أن السعد التفتازانى - سواء فيما كتبه للمنتهين أو للمتوسطين - جرى على نفس القسمة السداسية التى نجدها عند العضد الإيجى، وعليها مشى السعد فى كتابيه المقاصد والتهذيب، وجعل أربعة أسداسها الأولى للمعقولات، فالمقاصد الأربعة الأولى من كتابه المقاصد تجاوزت ثلثى حجم الكتاب، بينما أتى القسم المنطقى من التهذيب صغير الحجم (حوالى عشر صفحات) إذا قورن بالقسم الكلامى، لكن زاد حجم الأبواب العقلية الأربعة عن البابين الأخيرين (الإلهيات والسمعيات)، وبما يؤكد - سواء فى المقاصد أو التهذيب - على الصورة العقلية الواضحة لكلام المتأخرين، حيث صار موضوع علم الكلام كما يقول السعد: ((المعلوم من حيث يتعلق بذلك)) يعنى من حيث بالكلام الذى هو ((العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية))[٤]، ومن هنا اتسعت خطته لكل هذه المباحث. ومقارنة الحجم الكلى للمعقولات بين الإيجى والتفتازانى، يؤكد على أن موقف التفتازانى العقلى يتجاوز نظيره عند الإيجى.

ز) ونصل أخيرا فى القرن التاسع إلى السنوسى (ت ٨٩٥ هـ): الذى يعد - فيما يقول الدكتور إبراهيم مدكور - أكبر ممثل للأشعرية فى شمال أفريقية بعد ابن تومرت، وكتابه السنوسية أو عقيدة التوحيد من متون الدراسة الكلامية التقليدية فى القرون الأخيرة، ويقف السنوسى دائما إلى جانب الأشاعرة، ويرفض الآراء الأخرى، يأخذ برأى الأشعرى فى الغالب، وقد يؤثر عليه رأى الباقلانى أو إمام الحرمين فى بعض التفاصيل والجزئيات[٥]. وقد تقدم وصفنا لدوره بأنه هو الذى وضع المتن الأشعرى البرهانى التعليمى المدرسى فى صياغته الأخيرة[٦]، حيث تعددت المتون التى وضعها، ولقت عناية المتأخرين من العلماء وصارت محل الإقبال فى معاهد العلم شرقا وغربا، ويأتى على رأسها السنوسية الصغرى أو أم البراهين، والتى تلقى العناية بالتدريس إلى يومنا هذا، وهذه الرسالة عبارة عن متن مدرسى تعليمى أشعرى للمبتدأين.

---

(١) وفى ذلك يقول مثلا (ص ٧٧) عند ذكر متن النسفية لصفة التخليق والترزيق: ((... إشارة إلى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والإحياء وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هى التكوين، لا كما زعم الأشعرى من أنها إضافات وصفات للأفعال)).

(٢) السعد، شرح العقائد النسفية، (ص٩).

(٣) السعد، شرح العقائد النسفية، (ص١٤).

(٤) التفتازانى، تهذيب المنطق والكلام (ص ١٥). ويلاحظ أن القسم المنطقى امتد من (ص ٤ - ١٤) أما الأبواب (١-٤) فمن صفحة (١٥ - ٧٧)، وبابا الإلهيات والسمعيات والخاتمة من صفحة (٧٧ - ١٢٧)، ومن ثم فحجم كل كما يلى: المنطق (١٠ ص)، المقدمات والأمور العامة والعقليات ونحوها (٦٢ ص)، الإلهيات والسمعيات (٥٠ ص).

(٥) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٥٤/٢).

(٦) انظر هنا: (ص ٣٣٤، ٤٤٥).

وإذا كان يلاحظ بوجه عام - كما يقول بعض الباحثين - أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين، وقل أن يضيفوا جديدا، ومن أهم ما يلحظ لديهم فى موضوع الألوهية أنهم توسعوا فى عدد الصفات، فصعدوا بها إلى عشرين صفة استمدوها من المناقشات السابقة، وفرقوا بين صفات الذات كالوجود، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية، وصفات المعانى كالقدرة والعلم والحياة، والصفات المعنوية ككونه قادرا وكونه عالما، وتم تقديم عقيدة الأشاعرة فى رسائل صغيرة منثورة أو منظومة كى يسهل حفظها وترديدها، كما صنع إبراهيم اللقانى (١٠٤٠ هـ) فى جوهرة التوحيد، والدردير (١١٩٠ هـ) فى الخريدة[1]، إلا أننا سنجد أن البحث عن منهج التصنيف الكلامى عند السنوسى يوقفنا على العديد من الملاحظات المهمة:

١- معارضته الواضحة والحاسمة لخلط علم الكلام بالفلسفة، وتحذيره للمبتدئين من الكتب التى مشت على هذا الخلط حيث يقول: ((وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفها بنقل هوسهم، وما هو كفر صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى أكثرها أسماء بلا مسميات وذلك ككتب الإمام الفخر فى علم الكلام، وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهم فى ذلك وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور وإيمان فى قلبه أو لسانه، وكيف يفلح من والى من حاد الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة، ونبذ الشريعة وراء ظهره...))[2].

٢- ومن خصائص منهج السنوسى الكلامى أنه يقف دائما إلى جانب الأشعرية، ويرفض الآراء الأخرى، ويأخذ غالبا برأى الشيخ أبى الحسن نفسه، وربما أخذ ببعض آراء الباقلانى أو إمام الحرمين فى بعض التفاصيل والجزئيات، وقد توسع فى عدد الصفات، فصعد بها إلى عشرين صفة، استمدها من المناقشات السابقة عليه، وفرق بين صفات الذات كالوجود، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية، وصفات المعانى كالقدرة والعلم والحياة، والصفات المعنوية ككونه قادرا وكونه عالما. وقد ساد هذا التقسيم الذى قدمه السنوسى، وأثر فى المصنفين فى علم العقيدة والتوحيد بعده، كاللقانى (ت ١٠٤٠ هـ) فى جوهرة التوحيد، والدردير (١١٩٠ هـ) فى خريدته[3].

٣- وقد جرى فى منهج تصنيف (أم البراهين) على طريقة اللف والنشر المرتبين، فأورد أولا مجمل أقسام الصفات الإلهية وما يندرج تحت كل قسم وفى ضوء أقسام الحكم العقلى (الوجوب - الاستحالة - الجواز)، بدون برهان، ثم عاد فأوردها صفة صفة على نفس الترتيب مع بيان برهان كل صفة بصياغة منطقية صارمة.

٤- ويعتبر كتابه (عقيدة أهل التوحيد) أو السنوسية الكبرى مع شرحها نصا أشعريا ثريا للمتوسطين، غنيا بالدلائل، وطريقة ترتيبها، وبيان اختلاف أئمة الأشعرية فيما بينهم فى بعض المسائل، والترجيح بينهم، مع الاعتماد مطلقا على مذهب أهل السنة والجماعة والركون إلى الدليل السمعى، والنقد الدائم للفلاسفة، ولهذا فرغم التأخر الزمنى لمؤلفه، إلا أنه استطاع أن يقدم نموذجا متميزا لكتاب يخاطب المتوسطين وينمى فيهم ملكة النقد والاستدلال وعدم التقليد.

٥- إلا أنه من حيث الخطة يسير على خطة المتكلمين المتقدمين، ويترجم لمباحثه بقوله (الكلام فى كذا)، وكأنه أراد أن يتجاوز مرحلة المتأخرين كلية بعد أن اعترض بوضوح وحسم على منهجهم المتأثرة بالفلسفة، فأراد السنوسى بعودته تلك للخطة الأولى أن يعلن تجاوزه واعتراضه على كلام المتأخرين منهجا وخطة.

٥- منهج التصنيف الكلامى عند الماتريدية من أهل السنة[4]:

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية ومنهجه وتطبيقه (٥٤/٢ - ٥٥).

(٢) السنوسى، شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقى، (ص ٧٠ - ٧١)، وانظر نقدا لهذا الموقف عند: د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص ٦١٥-٦١٦).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٤/٢).

(٤) وللاستزادة بخصوص أبى منصور الماتريدى، ومذهب الماتريدية كمذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة ونشأتهم وأهم آرائهم وأعلامهم ومواقفهم الكلامية: - الشيخ الكوثرى، المقدمات، (ص ٤٨ – ٥١، ١٨٠ – ١٨١). - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٤٦/٢ – ٤٧، ٥٦ – ٥٩، ١٢٣ - ١٢٥). أ/د محمود قاسم، فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة تحقيقه مناهج الأدلة فى عقائد الملة)، فى مواضع كثيرة ومنتشرة بطول الدراسة حيث عرض لآرائهم فى كل مسألة تعرض لها بالبحث. - أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ١٨٤-١٩٢)، =

أولا - نشأة المدرسة الماتريدية وأطوارها
ثانيا- منهج الماتريدية الكلامى
ثالثا- نظرية المعرفة عند الماتريدية
رابعا- ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامى عند الماتريدية

أولا- نشأة المدرسة الماتريدية وأطوارها:

يعتبر الشيخ الماتريدى مع الشيخ أبى الحسن الأشعرى هما المؤسسان لمذهب علم الكلام السنى الذى يقوم على نصرة عقيدة أهل السنة والجماعة عن طريق العقل، والشيخ الماتريدى وإن كان معاصرا للأشعرى إلا إنه لم يثبت وجود صلات بينهما، كما أن طريقة الماتريدى ومنهجه الكلامى فيه مخالفة من بعض جوانبها لطريقة الأشعرى ومنهجه الكلامى ، وإن كان الاتفاق بينهما كبيرا فى الهدف وطريقة الوصول إليه، لذا كان لا بد من التعرف لآراء الشيخ الماتريدى، وعدم الاكتفاء بمعرفة رأى الأشعرى كممثل لآراء أهل السنة(١).

ويعد إمام الهدى أبو منصور الماتريدى (ت ٣٣٣ هـ) – فى نظر الشيخ الكوثرى وهو من كبار العلماء الماتريدية المعاصرين - شيخ أهل السنة فى بلاد وسط آسيا فيما يعرف قديما ببلاد ما وراء النهر، حيث كان يعيش فى بلاد تغلب أهل السنة فيها على أصناف المعتزلة تغلبا تاما، من ثم تمكن الماتريدى من السير على الاعتدال التام فى أنظاره فأعطى النقل حقه والعقل حكمه، بخلاف الأشعرى - فيما يرى الشيخ الكوثرى - الذى ابتعد عن العقل مرة، وعن النقل أخرى بسبب طول الجدال مع المعتزلة والحشوية(٢).

ويقول البياضى فى إشارات المرام(٣): ((وقد رواها (يعنى رسائل أبى حنيفة الخمسة فى علم الكلام: الفقه الأكبر، والأبسط، والرسالة، وكتاب العالم، والوصية) الإمام أبو منصور الماتريدى عن الإمامين أبى بكر أحمد بن إسحاق الجوزجانى، وأبى نصر أحمد بن العياضى عن أبى سليمان موسى الجوزجانى عن الإمامين أبى يوسف ومحمد، وروى عن الإمامين نصير بن يحيى، ومحمد بن مقاتل الرازى عن أبى مطيع وأبى مقاتل حفص بن سلم السمرقندى عن إمام الإئمة، وحقق (يعنى الماتريدى) تلك الأصول فى كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية، فليس الماتريدى من أتباع الإمام الأشعرى، لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما ظُن، وما قيل: إن معظم خلافه من الخلافيات اللفظية وهمٌ، بل معنوى، لكنه فى التفاريع التى لا يجرى فى خلافها تبديع، ولأن الماتريدى مفصل لمذهب الإمام (يعنى أبا حنيفة) وأصحابه المظهرين قبل

=وتناول فيه الخلاف بين الأشعرية والماتريدية. - أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، وتعتبر هذه الدراسة – وهى أطروحته للدكتوراة - بحثا رئيسيا الآن عن الماتريدى. - أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٣٢٨-٤١٠)، كما تناول الخلاف بين الأشعرية والماتريدية فى بحثه حقيقة الخلاف بين المتكلمين، (ص ٨٥-٩٢). - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٢٨٠ - ٣١٣) وفيه مقارنة أيضا مهمة بين الأشعرية والماتريدية. - د/ بكر طوبال أوغلى، ود/ محمد آروتشى، مقدمة تحقيقهما لكتاب التوحيد للماتريدى (ص ١٧-٤٢). وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م)، فهناك عدة رسائل جامعية اعتنت بدراسة الماتريدى وأصحابه الماتريدية منها: - أبو الخير محمد أيوب علي، العقيدة الماتريدية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، دكتوراه، 1955 م. - محمد أراوغلو، أبومنصور الماتريدى وتأويلات القرآن: تحقيق ودراسة، جامعة مرمرة، دكتوراه، 1971 م. - راغب إمام أوغلو، أسلوب التفسير فى تأويل القرآن عند الإمام أبومنصور الماتريدي: تحقيق ودراسة، جامعة أنقرة، دكتوراه، ١٩٧٣م. - موافق حسون حمزة البندي، أبومنصور الماتريدى ومدرسته الكلامية، جامعة بغداد، ماجستير، ١٩٩٠ م. - شمس الدين محمد أشرف، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، ماجستير، ١٤٠٩هـ. - أحمد بن عوض الله الحربي، الماتريدية: دراسة وتقويم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٤١١هـ. - سعد عبد الله عاشور، الفرق بين كلام الماتريدى والأشعري، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٤١٥هـ. - نشار أحمد محمد أكرم، أبومنصور الماتريدى ومذهبه الأصولي، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ماجستير، ١٤١٨هـ. - عبد الرحمن حيسي، أبومنصور الماتريدى من خلال تفسيره لسورتى الفاتحة والبقرة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب - فاس / ظهر المهراز، دبلوم دراسات عليا، ١٩٨٩ م. - محمود سلامة سيد عبد الواحد، قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية مع تحقيق رسالة العقد الجوهرى فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى للشيخ خالد النقشبندي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ماجستير، ١٩٩٩ م.

(١) أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٦).

(٢) الكوثرى، بتصرف، نقلا عن أ/د عبد القادر محمود، دراسات فى الفلسفة، (ص ٣٧- ٣٨، ٥٦).

(٣) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٢٣ - ٢٥ باختصار).

الأشعرى لمذهب أهل السنة، فلم يخل زمان من القائمين بنصرة الدين... وكيف لا وقد سبقه أيضا (يعنى سبق الأشعرى) فى ذلك الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان، وله قواعد وكتب وأصحاب، ومخالفاته للحنفية لا تبلغ عشر مسائل... والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسى الرازى وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب، وألف الإمام محمد بن فورك الأصفهانى كتاب اختلاف الشيخين القلانسى والأشعرى)). فدور الإمام الماتريدى كما رأينا هو أنه المفصل لمذهب الإمام أبى حنيفة، والمقرر له، وقد أكدنا فى مواضع أخرى سبقت وتأتى[1] على أن أئمة المتكلمين من الحنفية بداية من أبى المعين النسفى ومرورا بالكمال ابن الهمام وانتهاء بالبياضى كانوا حريصين على الانتساب إلى الحنفية دائما، دون الانتساب إلى الماتريدية، وأن النسبة إلى الماتريدى إنما ظهرت فى كتب غير الحنفية غالبا فى أول الأمر، ثم انتقلت إلى متأخرى الحنفية كالبياضى، ثم شاعت عند المتأخرين والمعاصرين.

وأما أطوار مذهب الماتريدية: فقد سبقت الإشارة[2] إلى دور الإمام أبى حنيفة فى تأسيس المذهب، وأنه يعتبر من خلال النصوص المنسوبة إليه قد قام بوضع أسس مذهب كلامى أقامه من بعده الماتريدى، وإن كانت هناك مؤثرات أخرى على الفكر الكلامى عند الماتريدى بسبب ظهور العديد من الفرق الكلامية بعد الإمام أبى حنيفة، كالكرامية والباطنية، كما تناول الماتريدى العديد من المسائل التى لم تكن مثارة فى عهد أبى حنيفة، وكل هذا يؤكد على أن الماتريدى لم يكن مجرد شارح لمذهب أبى حنيفة، بل كان مبتكرا، له منهجه ومذهبه الكلامى الخاص به[3]، وقد تحولت على يديه العقائد التى تلقاها عن أهل السنة خاصة الإمام أبى حنيفة من عقيدة إلى علم كلام، فكان هو متكلم مدرسة أبى حنيفة، ورئيس أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر، وأصبح المتكلمون على مذهب أبى حنيفة فى تلك البلاد يسمون بالماتريدية، واقتصر إطلاق اسم الحنفية على المتخصصين فى المذهب الفقهى فقط[4]، وقد بالغ الإمام أبو المعين النسفى فى تصوير هذه العلاقة الفكرية الوطيدة بين أبى حنيفة والماتريدى، حتى صور الماتريدى على أنه تابع لأبى حنيفة فى الأصول والفروع، وأنه إذا قال الماتريدى بقول فى مسألة فإن ذلك يعنى نفى ضده عن أبى حنيفة، فيقول فى التمهيد لقواعد التوحيد[5]: ((... وما روى أرباب المقالات عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أن لله تعالى مائية لا يعرفها إلا هو افتراء عليه[6]، والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدى رحمه الله تعالى كان من أشد الناس اتباعا لأبى حنيفة رضى الله عنه فى الأصول والفروع جميعا، وهو نفى القول بالمائية))، فإذا نفى الماتريدى القول بالمائية، فإنه بحسب رأى أبى المعين النسفى لا يصح أن نثبت القول بها لأبى حنيفة، ومجرد قول الماتريدى بنفى ذلك كاف فى رأى النسفى لتضعيف نسبة إثبات المائية لأبى حنيفة.

ويرى بعض العلماء المتأخرين عند مقارنته بين الأشعرى والماتريدى مع تأكيده على أنهما إماما أهل السنة والجماعة فى مشارق الأرض مغاربها أن آراء الأشعرى لا تخلو من بعض ما يؤخذ كنوع ابتعاد عن العقل مرة، وعن النقل أخرى فى حسبان الناظر فى كلامه فى مسائل نظرية معدودة بسبب طول الجدال مع المعتزلة والحشوية، وفى المقابل سنجد أن ذلك لم يقع لمعاصره الإمام الماتريدى لتغلب السنة فى بلاد ما وراء النهر تغلبا تاما لا تظهر مشاغبا معه، فتمكن من الجرى على الاعتدال التام فى أنظاره، فأعطى النقل حقه، والعقل حكمه، فالماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة[7].

على أن الماتريدى لم يرزق من الشهرة والأتباع ما رزقه الأشعرى من أئمة أعلام فى سلسلة متصلة خلال عدة قرون شيدوا المذهب الأشعرى، ومن ثم لم يعن بالماتريدى مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته، فأهمله ابن النديم وابن حزم والبغدادى، بل مر به

---

(1) انظر هنا: (ص ٣٢٣، ٤٨٣، ٤٩٢، ٤٩٣).
(2) انظر هنا: (ص ٣١٩).
(3) راجع: أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٢٠).
(4) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٥).
(5) أبو المعين النسفى ، التمهيد لقواعد التوحيد ، (ص ١٥٥-١٥٧) .
(6) نقل ذلك عن أبى حنيفة: الإمام عبد القاهر البغدادى، فى أصول الدين (ص ٣١٢).
(7) الشيخ الكوثرى، فى مقدمة تبيين كذب المفترى (انظر: مقدمات الكوثرى، ص ٥١) بتصرف يسير، ونقله عنه أ/د عبد القادر محمود فى كتابه دراسات فى الفلسفة، مقرا (ص ٣٨).

أصحابه الحنفية فى طبقاتهم مرور الكرام، ومن المرجح أن يكون التعصب المذهبى فحسب هو السر وراء شيوع طريقته بين الأحناف، بينما شاعت طريقة الأشعرى (الشافعى فقها) والباقلانى (المالكى فقها) بين أصحابهما من الشافعية والمالكية[1].

وقد تخرج على يد أبى منصور الماتريدى فى علم الكلام أربعة أئمة حملوا المذهب من بعده، وهم: الحكيم السمرقندى (أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل، ت ٣٤٢ هـ)، وأبو الحسن الرستغفنى (على بن سعيد)، وأبو محمد البزدوى (عبد الكريم بن موسى، ت ٣٩٠ هـ)، وأبو الليث البخارى[2].

ثم قامت بعد ذلك أجيال متصلة فى مذهب الماتريدى يوضحونه، وينقحونه، ويلتقون معه تارة، ويخالفونه أخرى، ومن أهم أعلام مذهب الماتريدية الذين ناصروه بقوة: ١) صدر الإسلام أبو اليسر البزدوى (ولد سنة ٤٢١ هـ) صاحب أصول الدين وهو مطبوع. ٢) وأبو المعين النسفى (ت ٥٠٨ هـ) صاحب تبصرة الأدلة وبحر الكلام والتمهيد لقواعد التوحيد وهى مطبوعة جميعا. ٣) نجم الدين عمر بن محمد النسفى، مفتى الثقلين (ت ٥٣٧ هـ)، صاحب كتاب العقائد النسفية المشهور والمدرس إلى يومنا هذا. ٤) ونور الدين الصابونى (ت ٥٨٠ هـ) والذى كانت له مناظرات كثيرة مع الفخر الرازى، وهو صاحب الهداية والبداية فى أصول الدين[3]. ٥) كمال الدين ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ)، صاحب المسايرة. ٦) والبياضى (ق ١١ هـ) صاحب إشارات المرام من عبارات الإمام.

والجدير بالذكر أن كتب المذهب الماتريدى كانت تدرس بمعاهد العلم السنية كالأزهر جنبا إلى جنب مع كتب الأشعرية، كالعقائد النسفية، والمسايرة لابن الهمام، ولم يكن علماء الأشعرية بالأزهر الشريف يمتنعون عن دراستها وتدريسها وشرحها، كما أن السعد التفتازانى وهو من كبار متأخرى الأشاعرة وله كتاب المقاصد وشرحه المشهور، له شرح مشهور جدا على العقائد النسفية، كان علماء الأزهر والترك مغرمين به، وبتدريسه وبالتحشية عليه[4].

ثانيا- منهج الماتريدية الكلامى:

من الخصائص العامة للمنهج الكلامى لأبى منصور الماتريدى وأصحابه[5]:

١- أخذ الماتريدى بمذهب أهل السنة والجماعة مثله مثل الأشعرى، وحاول إثباته بأدلة العقل.

٢- لا يخلو كلامه من مسحة فلسفية واضحة، وقد أخذ بقدر من المصطلحات الفلسفية السائرة.

٣- التوسط بين العقل والنقل، ويعتبر ذلك هو السمة الأساسية لمنهج الماتريدى مثله مثل الأشعرى. ولا شك أن الموقف الوسط هنا هو موقف اعتبارى، وليس موقفا حسابيا دقيقا، ولهذا فهو موقف صعب، سواء فى الوصول إليه، أو تقديره لدى الدارسين له بعد ذلك، ومن ثم تختلف التقديرات فيه، ومن هنا يرى بعض الباحثين أن الماتريدى اقترب فى هذه المسألة إلى الوسط أكثر من الأشعرى، وفى مسألة أخرى يقدر أن موقف الأشعرى اقترب من هذا الوسط أكثر، وهكذا،

---

(١) هناك عبارة للفخر الرازى أوردها فى المناظرات تؤكد على أثر التمذهب الفقهى على التمذهب الكلامى، وأن العادة جارية بأن الحنفية ماتريدية، والشافعية أشعرية، فيقول (ص ١٢٩): ((لما دخلت بخارى اتفق أن الركن القزوينى نعمة الله دخل على وكان شافعى المذهب إلا أنه كان تلميذ الرضى النيسابورى))، والرضى النيسابورى هذا كان ماتريديا، ولولا أن العادة جارية بما ذكرنا لما لفت نظر الفخر الرازى كون الركن القزوينى شافعى المذهب ومع هذا كان ماتريدى العقيدة. وهذه الفكرة أيضا كانت شائعة فى عصر الشريف الجرجانى والذى يقول فى أول رسالته فى المسائل المختلفة بين الماتريدية والأشعرية (لوحة ٣٥ ب): ((... اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعرى إمام أهل السنة والجماعة ومقدمهم، ثم الشيخ أبا منصور الماتريدى، وأن أصحاب الشافعى وأتباعه تابعون لأبى الحسن الأشعرى فى الأصول وللشافعى فى الفروع، وأن أصحاب أبى حنيفة تابعون للشيخ أبى منصور الماتريدى فى الأصول ولأبى حنيفة فى الفروع كذا أفادنا بعض مشايخنا روح الله روحهم، ولا نزاع بين الشيخين أو أتباعهما إلا فى اثنتى عشر مسألة)).

(٢) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٥).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٥٦ – ٥٧).

(٤) راجع: السعد التفتازانى، شرح العقائد النسفية، ومجموعة الحواشى التى طبعت عليها، والتى تبلغ عشر حواشٍ، فى مجلدين كبيرين، هذا بخلاف ما طبع على حدته أو لم يطبع أصلا.

(٥) انظر: - د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٨/٢ - ٥٩). - أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٣١-٣٣، ٧١-٧٢، ٧٤، ٧٩). - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابونى (ص ١٥).

وبعضهم يعطى تقديرا إجماليا للمذهبين بأن الماتريدية وسط بين الأشعرية والمعتزلة، وبعضهم يخالف فى ذلك[1].

٤- استقلال الفكر، بمعنى عدم التعصب لمذهب أو رأى معين، بل يجب البحث عن الحقيقة وعدم المتابعة لفكر معين.

٥- النظرة الكلية للأشياء، فقد امتاز الماتريدى بنظرته الكلية الشاملة، وربط الجزئيات بالكليات، ورد المسائل المتفرعة إلى أصولها التى تجمعها. وهذا هو النظر الفلسفى الذى لا يقف عند الجزئى.

٦- الربط بين الفكر والعمل، فليس المهم عند الماتريدى أن تتزاحم الأفكار فى الذهن، لكن المهم هو أن نوائم بين أفكارنا وعملنا، مما يمكن أن يطلق عليه المنهج الكلامى العملى، ففى كثير من المسائل الكلامية يرفض الماتريدى الدخول فى تفاصيلها لأنه لا حاجة إلى معرفتنا لها.

٧- الاهتمام بالمضمون والمعنى، وهو نتيجة لما سبق، فربط الفكر بالعمل أنتج عند الماتريدى اهتمامه بالمعنى والمضمون، فلا يقف عند حد الشكل، بل ينفذ إلى عمق الجوهر.

٨- السمة النقدية: فيمثل النقد جانبا كبيرا عند الماتريدى، ولقد قام الجانب النقدى لآراء الخصم عنده على عرض هذه الآراء وتحليلها وردها إلى أصولها والبحث عن علة الخطأ فيها، ولقد سلك فى ذلك المنهج الجدلى، ونجد لديه ما يشبه الحوار السقراطى القائم على التهكم والتوليد، ولهذا يصف أبو المعين النسفى[2] طريقةَ الماتريدى فى جداله مع خصومه بأنه يبدو كالمساهل الملقى زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضعفه، وعجزه عن مقاومته.

٩- إقامة البحث على منهج علمى محدد، يقوم على الاعتماد على الحس ومعطياته من الواقع المشاهد، وقيام العقل بالاستدلال من هذا الواقع إلى ما غاب عنه، واستخدام أدوات الاجتهاد الشرعية فى فهم النصوص.

١٠- تعدد الأدلة فى المسألة الواحدة، وتنوعها، وواقعيتها، بالاعتماد على الناحية الحسية التجريبية الواقعية أكثر من اعتمادها على التصورات العقلية المجردة.

١١- والتأويل عند الماتريدى هو ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة بأنه المعنى المراد بخلاف التفسير، ولقد حرص الماتريدى على عدم التوسع فى التأويل، واستخدامه بحذر شديد.

١٢- وللماتريدى وأصحابه اصطلاحاتهم الخاصة بهم فى مجال علم الكلام.

١٣- يلتقى الماتريدية مع الأشاعرة فى العناصر الأساسية، كاتفاقهم على أن الصفات الذاتية معان قديمة قائمة بذاته تعالى لا هى ذاته ولا غير ذاته، لكنهم يفترقون فى مسائل فرعية، ربما لا يتجاوز عددها (٢٠) مسألة، ويؤكد الإمام البياضى على وهم من قال إن معظم الخلاف بين المدرستين من الخلافيات اللفظية، مؤكدا على أنه خلاف معنوى لكنه فى التفاريع التى لا يجرى فى خلافها تبديع[3]، ومن أهمها[4]:

---

(١) اعتنى أ/د فتح الله خليف، فى مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ١٠-٢٦) بالمقارنة بين وسطية الماتريدى والأشعرى ومن خلال نصوصهما مباشرة، وينتهى من ذلك إلى رفض هذه المواقف، مؤكدا على أن شيخى السنة يلتقيان على مذهب واحد ومنهج واحد فى أهم مسائل علم الكلام.

(٢) أبو المعين النسفى ، التبصرة ، (٦٦/١) .

(٣) البياضى، إشارات المرام (ص ٢٣).

(٤) للتوسع بخصوص الخلاف بينهما راجع: - الجرجانى (السيد الشريف)، رسالة فى المسائل المختلفة بين الماتريدية والأشعرية، نسخة خطية بجامعة طوكيو، وذكر أن الخلاف بينهما فى اثنى عشر مسألة. - عمر الفاروقى، رسالة فى الفرق بين الأشعرية والماتريدية، نسخة خطية بمكتبة الأزهر. - البياضى، إشارات المرام من عبارات الإمام، (ص ٥٣-٥٦)، وقد ذكر (٥٠) مسألة، مؤكدا على أنها فى التفاريع الكلامية. - أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ١٨٤-١٩٢)، وتناول فيه الخلاف بين الأشعرية والماتريدية. - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٧-٢٦). - أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٤٢١-٤٥٣).- أ/د على عبد الفتاح المغربى، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، (ص ٨٥-٩٢)، وقد ذكر فيه مجموعة أخرى من المصادر والمراجع التى تناولت الخلاف بين المدرستين. - د/ جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، (ص ٢٨٠ - ٣١٣) وفيه مقارنة أيضا مهمة بين الأشعرية والماتريدية. ومن جهة أخرى وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فهناك رسالتان جامعيتان تناولتا الموضوع: - سعد عبد الله عاشور، الفرق بين كلام الماتريدى والأشعري، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، ماجستير، ١٤١٥هـ. - محمود سلامة سيد عبد الواحد، قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية مع تحقيق رسالة العقد الجوهرى فى الفرق بين الماتريدى والأشعرى للشيخ خالد النقشبندي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ماجستير، ١٩٩٩ م.

- أن الأشعرية يعدون البقاء صفة زائدة على الذات، بينما ينكر الماتريدية هذه الصفة ويرون أن البقاء عين وجود الذات وليس أمرا زائدا عليها، ووافقهم على ذلك بعض الأشعرية كإمام الحرمين، والفخر الرازى.

- يضيف الماتريدية إلى صفات المعانى السبع المعروفة عند الأشاعرة صفة ثامنة وهى صفة التكوين، بينما يرى الأشاعرة أن فى صفتى القدرة والإرادة ما يغنى عنها. بينما يذهب الماتريدية إلى أن هذه الصفة مغايرة لصفات المعانى السبعة التى يتفقون فيها مع الأشاعرة: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، لأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعا فمن الواجب إذن أن يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون وهى التكوين، ويعنون بها الصفة المؤثرة فى وجود الأثر، وهى بذلك تغاير القدرة عندهم التى هى بمعنى صحة صدور الأثر، فالتكوين عندهم أخص من القدرة مطلقا، لأن القدرة متساوية بالنسبة إلى جميع المقدورات، والتكوين خاص بما يدخل من هذه المقدورات فى الوجود.

- ويجمع الأشاعرة والماتريدية على أن رؤية البارى ممكنة، لكن الأشاعرة يستدلون على ذلك بدليل النقل والعقل، بينما يرى الماتريدية ووافقهم الفخر الرازى أن دليل ذلك السمع وحده، والعقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان ذلك.

- كما اختلفوا فى مسألة كلام الله هل هو مسموع، فيرى الأشعرية أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع، وقال الماتريدية ووافقهم بعض الأشعرية كأبى إسحاق الإسفرايينى إن كلام الله غير مسموع أصلا.

وإذا كان المجال هنا لا يتسع لعرض المسائل العشرين التى اختلف فيها الماتريدية مع الأشعرية، فإنه لا يجب أن يمضى الكلام دون الإشارة إلى أن هذه المسائل العشرين تمثل معيارا أساسيا للحكم على كتاب ما بأنه ماتريدى المذهب أو أشعرى، وقد سبق الإشارة إلى هذا المعيار فى الفصل الأول من هذا الباب.

وإذا كانت هذه المسائل العشرين هى خلافهم مع الأشعرية فى أصول الكلام وفروعه، فقد حاول بعض أئمة متكلمى أهل الرأى وهو أبو بكر العياضى - كما يحكى أبو المعين النسفى[1]- رد أصول المسائل التى فيها خلاف بينهم وبين المعتزلة إلى عشر مسائل.

١٤- يتمسك الماتريدية بالنص أحيانا بدرجة أقوى من الأشاعرة، كما صنعوا فى القول بصفة التكوين، وفى التدليل على رؤية البارى، فيبدون أقرب إلى السلف من الأشاعرة.

١٥- كان لمنطق أرسطو شأن فى جدلهم ومنافشاتهم مثلهم مثل الأشاعرة، كما سرت إليهم مثلهم عدوى البحث الفلسفى[2].

١٦- يرى الماتريدى أن الله قد فطر الناس على معرفته بما ركب فيهم من عقول، وأن صحة السمع موقوفة على العقل، وهذا يعنى أن وجوب النظر بالعقل عنده لا بالسمع، وصحة السمع متوقفة على العقل، لكن هذا لا يجعل الماتريدى متفقا تماما مع موقف المعتزلة، إذ أنه لم يبن على القول بوجوب النظر بالعقل ما بنته عليه المعتزلة مثل اللطف وفعل الأصلح ووجوب الحكمة فى أفعاله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب....

١٧ - ويرى الماتريدية أن الأدلة العقلية يقينية، وأما الأدلة السمعية فبعضها يقينى وبعضها ظنى، خلافا للمعتزلة ومتأخرى الأشعرية، أما اليقينية منها فيرون أن هناك ألفاظا منقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم ذات معان مخصوصة، هى نفس المعانى المتداولة الآن، وبانضمام القرائن المتواترة المنقولة إلينا بمعانيها يحصل القطع بذلك بحيث لا تبقى شبهة فى النصوص الواردة، وأن القول بظنية الدليل السمعى يؤدى إلى التشكيك فى الشريعة، وهو نفس الموقف الذى انتهى إليه العضد الإيجى حيث رأى أن القول بأن الأدلة السمعية ظنية فيه تشكيك وسفسطة، أما الأدلة السمعية الظنية فهى الآيات المتشابهة كالآيات الواردة فى الصفات، ولا يمكن فيها اليقين لأنه يؤدى إلى التجسم والتشبيه، وفى ضوء هذا ذهب بعض الباحثين إلى أن موقف الماتريدية أكثر اتساقا من المعتزلة والأشاعرة فى قولهم بظنية الدلالة السمعية، فقول الماتريدية قول يقع

---

(١) أبو المعين النسفى ، التبصرة، (٤٧٠/١).

(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/ ٥٧ – ٥٩) بتصرف. أ/د حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعرى، (ص ١٨٤).

فى الوسط، ويقرر ما هو يقينى غير قابل للظن، وبين ما هو ظنى ولا يمكن فيه اليقين، وذلك تمهيدا لتأويله[1].

ثالثا- نظرية المعرفة عند الماتريدية:

يعتبر الماتريدى من أوائل المتكلمين الذين تكلموا على المعرفة بطريقة منظمة، وكان التعرض لها قبل ذلك فى شذرات وإشارات متفرقة، وأهم الخصائص المميزة لنظرية المعرفة عند الماتريدى[2] على ما يلى:

١) عدم التفرقة بين العلم والمعرفة.

٢) نفى الوجود الذهنى، فالعقل بيت الحس، ومعنى هذا أن الحواس تنقل المعرفة إلى العقل، وليس فى العقل شىء لم يكن قبل ذلك الحس فيه، والعلم عنده علم بالمذكور الجزئى المحسوس.

٣) والعقل لا يدرك ماهية الأشياء وحقائقها، بل ظواهرها فحسب، فالعقول عنده أنشأت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء.

٤) ويترتب على ذلك أن التعريفات إنما هى لصفات الأشياء وللتمييز بينها وبين غيرها.

٥) ويقف الماتريدى موقفا متميزا من الظن، حيث يحوله من الجانب السلبى إلى جانب الإيجابى، ويراه دافعا إلى النظر والتأمل فيما خفى حتى نصل إلى اليقين.

٦) وهو يؤسس للموقف الكلامى من أن المعرفة منها أولية ومنها ضرورية ومنها استدلالية كسبية، ومن خلال نصوصه يتبين أن الاعتقاد عنده ذاتى بينما المعرفة موضوعية. مؤكدا على أن طرق المعرفة هى العيان والأخبار والنظر، وقد أفاض فى بيان حقيقة النظر وأهميته، وأسس ذلك على موقف إسلامى نابع من القرآن والسنة اللذين أكدا على النظر.

٧) يؤكد الماتريدى على أن المعرفة الدينية هى أسمى أنواع المعرفة، وسبيل الوصول إليها هو بالاجتهاد. وأن العقل مدرك لضرورة الدين، ولصدق الرسل، ويجب عليه الدفاع عن الدين.

٨) أما عن طرق النظر العقلى عند الماتريدى فقد استخدم أغلب أنواع القياس التى شاعت بين المتكلمين كقياس الغائب على الشاهد، وقياس الأولى، وقياس الإحراج، كما استخدم طريقة الإلزام، والمنهج الجدلى[3].

٩) ولم يهتم الماتريدى بوضع قواعد المعرفة الصحيحة فحسب، بل نبه على الأسباب التى توقع الإنسان فى الخطأ، حتى يمكنه تجنبها، والالتزام بالمنهج الصحيح فى المعرفة، ومن أهم أسباب القصور فى المعرفة عند الماتريدى: التقليد – التعصب – سوء الفهم – الاعتماد على مصدر واحد فى المعرفة – إهمال وجود نسق فكرى يمنع من تناقضها – عدم إقامة الدليل والاعتماد على سحر البيان – إدخال العقل فيما لا مجال له فيه.

رابعا- ملاحظات حول منهج التصنيف الكلامى عند الماتريدية:

أ- الشيخ أبو منصور الماتريدى:

١) عند دراسة منهج التصنيف عند إمام مثل الماتريدى متقدم فى الزمن، والعلم الذى يتناوله ما زال فى أطواره الأولى، وعمله ينصب بالأساس على البحث عن المنهج الكلامى وإعماله فى المسائل، وتأسيس المذهب، من ثم فلن نتوقع أبدا من أى مؤسس لمذهب ما أن نجد عنده صورة واضحة و ائية لمذهبه نفسه، فضلا عن منهج متطور فى التصنيف، ولهذا فإنه يبدو من الظلم البين محاولة التماس منهج تصنيف واضح ودقيق لمثل الشيخ الماتريدى. نعم يمكن إجراء المقارنة بينه وبين من هم فى نفس الفترة الزمانية وحاطتهم نفس الظروف، ولا شك أنه سيتبادر إلى الذهن فورا الإمام أبو الحسن الأشعرى، وهذه المقارنة من الناحية النظرية والمنهجية صحيحة، لكن لا يمكن إجراؤها من الناحية الواقعية لفقدان نصوص الماتريدى، حيث لا

(١) أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٤٣- ٤٥).

(٢) للتوسع بخصوص نظرية المعرفة عند الماتريدى: أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٣٥-٩٣). - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٢٦- ٣٠).

(٣) انظر تعريفا موجزا ا: هنا (٣١٥).

يتوفر بين أيدينا إلا كتاب واحد له فى الكلام وهو التوحيد، وآخر فى التفسير، بينما تتوافر للأشعرى العديد من النصوص، كما تتوفر له قائمة مؤلفات كبيرة أمكن تحليلها فيما تقدم من البحث[1]، والتماس بعض ملامح منهج تصنيف الأشعرى من خلالها، بينما قائمة مؤلفات الماتريدى لا تتجاوز (١٤) كتابا ورسالة، عشرة منها فى علم الكلام، واثنان فى الأصول، ومثلهما فى التفسير، ولا شك أن المقارنة والحال كهذه ستكون فى صالح الأشعرى، ولهذا من الإنصاف ترك تلك المقارنة أصلا، والاكتفاء بالتماس منهج التصنيف عند الماتريدى من خلال ما تيسر له وعنه.

٢) ولكن فلنطور من أداة منهج التصنيف قليلا ليمكنها التعامل مع هؤلاء المتقدمين، فإذا كنا قد افترضناها أداة تحليل ووصف لأمر مستقل بناء على ما أسسناه من الفرق بين منهج التصنيف ومنهج البحث، تنظيرا على الفرق بين المنهج الفلسفى والمذهب الفلسفى، فإذا كنا لم نجد عند الشيخ الماتريدى منهج تصنيف مستقل يمكن فصله عن منهج البحث، فسيكون منهج البحث عنده هو منهج التصنيف، أو منهج التصنيف عنده هو بعض منهج البحث، نظير منهج البحث الفلسفى، الذى لا يمكن فصله عند بعض الفلاسفة عن مذهبه، وفى ضوء هذا سنتناول منهج التصنيف عند الماتريدى، وإذا كان قد سبق شىء من الكلام عن منهجه من خلال ما أبداه الدارسون له، فيمكن أن نمضى قدما من خلال كتابه التوحيد أساسا باحثين عن ملاحظات جديدة يمكن إضافتها، غير مميزين بين ما هو منهج بحث وما هو منهج تصنيف، لهذا فالملاحظات الآتية بعضها عن هذا وبعضها عن ذاك. لكن قبل الخوض فى غمار كتابه التوحيد، هناك ملحوظتان نبدأ بهما:

٣) أولهما: أن أبا المعين النسفى أشار فى عبارة جامعة وتحليل رائع إلى منهج تصنيف الشيخ الماتريدى فيقول[2]: ((ومن رأى تصانيفه ككتاب التوحيد... - فذكر ما سيأتى فى قائمته - ووقف على بعض ما فيها من الدقائق، وغرائب المعانى، وإثارة الدلائل عن مكامنها، واستنباطها عن مظانها ومعادنها، واطلع على ما راعى من شرائط الإلزام والالتزام، وحافظ على آداب المجادلة الموضوعة لفسخ عقائد المغترين بأفهامهم، وقرن كل مسألة من البرهان الموضوع لإفادة ثلج الصدر وبرد اليقين..)). والحقيقة أننا إذا لم تصدنا حجب السجع - التى اعتاد المتقدمون التعبير عن أنفسهم من خلالها واعتدنا كمعاصرين على الاستهزاء بها واعتبارها مجرد حليات لفظية جوفاء - عن ملاحظة المعنى، ولم نعتبر ما قاله مجرد حليات ومدح ساذج مكرور، فسنجد أن عبارته صادقة إلى أبعد حد إذا نقدنا كلامه وعرضناه على كتاب التوحيد للماتريدى، فقد التفت الماتريدى بالفعل إلى دقائق من المعانى، واستدل بوجوه من الأدلة لم ينتبه إليها غيره، بالإضافة إلى الأدلة المباشرة المأخوذة من مظانها، كما أنه كان حريصا دائما على تصحيح طرق الإلزام، وتصحيح المناظرة، والبعد عن التشغيب، ورده، ملتزما بقرن كل مسألة بأدلة قوية على رأيه فيها، وسيأتى فيما بعد ما يؤكد صدق أبى المعين النسفى فيما قال.

٤) وثانيهما: قائمة مؤلفاته: فبخلاف كتاب التوحيد وكتاب آخر نسب إليه بعنوان أصول الدين، سنجد للماتريدى اهتماما كبيرا فيما يبدو بدراسة الخلاف الكلامى، فمن مؤلفاته التى ذكرها أبو المعين النسفى وغيره فى ذلك[3]: كتاب المقالات، وكتابين فى الرد على القرامطة أحدهما يرد فيها على أصول مذاهبهم وفى الآخر على فروعها، ورد الأصول الخمسة لأبى محمد الباهلى، ورد أوائل الأدلة للكعبى (المعتزلى البغدادى)، ورد تهذيب الجدل للكعبى، ورد وعيد الفساق للكعبى، ورد كتاب الإمامة لبعض الرافضة، وبيان وهم المعتزلة، كما سنجد أن مناقشة الفرق قد شغل جزءا واضحا من اهتمامه فى كتاب التوحيد، وهذا يشير إلى أن الجانب الأهم من اهتمام الماتريدى هو مناقشة الفرق والجدل معهم، وعلى رأسها: الرافضة والمعتزلة، ومن الممكن أن نفسر ذلك فى ضوء المنحى العملى التى اتسم به منهج الماتريدى الكلامى كما سبق، والذى حفزه على الاشتغال بالجانب العملى والحيوى من علم الكلام، وهو مناقشة الفرق الأخرى المخالفة

(١) انظر هنا: (ص ٤٠٢).

(٢) أبو المعين النسفى ، التبصرة، (٤٧٢/١) .

(٣) بخصوص مؤلفات الماتريدى راجع: أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة، (٤٧٢/١). - أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٦-٧). - أ/د على عبد الفتاح المغربى، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، (ص ٢٣-٢٩). - د/ بكر طوبال أوغلى، ود/ محمد آروتشى، مقدمة تحقيقهما لكتاب التوحيد للماتريدى (ص ٢٨-٤٢)، ويعتبر ما قدماه أحدث قائمة نشرت من ثم أتت أجمع من حيث المعلومات وأفضل من حيث تقسيم المؤلفات إلى موضوعات، وقد حوت بطبيعة الحال على قائمتى د/ خليف، ود/ المغربى ومصادرهم فيها، بالإضافة إلى قائمة أبى المعين النسفى، ولم يكن كتاب تبصرة الأدلة قد نشر حينما أصدر د/ خليف، ود/ المغربى عمليهما.

لأهل السنة.

5) وللإمام أبى منصور الماتريدى كتابان متاحان فقط اليوم، وهما تأويلات أهل السنة، وكتاب التوحيد، ولا شك أن الكتاب الأول يعد مصدرا أساسيا فى معرفة آراء الماتريدى الكلامية، والحق أنه أسهل فى التناول من كتاب التوحيد وأوضح وأيسر، فهو يسوق تفسير الآية فى وضوح ويسر، ويستخرج منها كل ما يساعده فى غرضه دون أن يغرق فى متاهات مـن التفاريع كما نشهده عند الرازى مثلا[١]، لكنه فى المقام الأول كتاب فى التفسير، ومن ثم فغير داخل فى مجال بحثنا.

٦) أما كتاب التوحيد: فيستهله أبو منصور الماتريدى بالكلام فى نظرية المعرفة، حيث يبدأ بفصل فى إبطال التقليـد، ووجوب النظر وهو مذهب أهل السنة متفقين فى ذلك مع المعتزلة. ويرى بعض الباحثين أننا لا نجد قبل الماتريدى متكلمـا يعرض نظرية فى المعرفة، كما أننا لا نكاد نجد بعده متكلما تخلو مؤلفاته من مقدمة فى المعرفة، فكأن الماتريدى هو الذى استن لهم هذه السنة[٢].

٧) وبالإضافة إلى ما تقدم عن نظرية المعرفة عند الماتريدية يمكن استخلاص ملاحظات أخرى مـن خـلال كتابـه التوحيد: - فمن المهم ملاحظة الموقف الكلامى للماتريدى من السمع، إذ أنه غالبا ما يقدمه فى الكلام، فبدأ به أولا عنـد حديثه عن الأدلة[٣] وذكر أن السمع مما لا يخلو منه بشر من انتحاله مذهبا حتى الشكاك، ويعود ليؤكد[٤] على أن الـسبيل التى يوصل ا إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان، والأخبار، والنظر. فإذا أخذ فى الكلام عن مسألة وجدنا أنه كثيرا ما يبـدأ بالدليل السمعى[٥]. لكنه إذا ناقش غير الإسلاميين لم يستدل عليهم بالدليل السمعى كما نراه عند مناقشته القـائلين بقـدم العالم[٦].

- أما العقل فله موقف إسلامى أصيل منه، فيقول[٧] رحمه الله ردا على الديصانية التى تقول مثل المنانية لكنهم قـالوا النور بياض كله، والظلمة سواد كلها...: ((ذكرنا أقاويلهم لتعلموا مقت الله ممن آثر عداوته وعدل عن طاعته، ولم يتفكر فى خلقه بفكر خاضع له مستغيث به ليوفقه لدينه ويفتح عليه باب الحق لكن مال إلى الدنيا ركونا إليها ورغبة فى شهوات نفسه فوكل إلى نفسه ولم يعصمه من عدوه إذ لم يتضرع إليه ولا رغب فى غير الذى مال إليه))، فهذا شرط التفكر العقلى عنده: ((بفكر خاضع له مستغيث به ليوفقه لدينه ويفتح عليه باب الحق)).

- وهو فى جدله للفرق يطلب الحق والدليل الصحيح، ولا يقبل التشغيب عليهم وإن كان فيه انقطاعهم، فيحكـى عن مناظرة بين السمنية والنظام المعتزلى فى حدوث الأشياء فى الأزل وأنه قطعهم، ثم لا يرتضى الـشيخ الماتريـدى ذاـك ويقول[٨]: ((وإذا كان ذا حاصل المناظرة فما أشبهها بالملاعبة))، ثم يأخذ فى تقرير وجه آخر للرد على اعتراضهم، ويتعقب ابن شبيب فى بعض مناظراته أيضا فيقول[٩]: ((ثم تكلف نوع ما كلم النظام السمنيةَ مما لا يجدى نفعا))، ويؤكد على أن قول الخصم إذا كان ساقطا للغاية فلا ينبغى التكلف فى رده، ويكفى مجرد شرحه، فيقول مثلا فى رد زعـم المنانيـة فى الظلـم والنور[١٠]: ((ومن تأمل القول وجده كله متناقضا من غير أن يحتاج إلى تكلف الدلالة على إبطال القول سوى تفسيره))، ثم أخذ فى تفسير كلامهم والكشف عما فيه من تناقض.

- ومع هذا فله موقف حازم من السوفسطائية حيث يرى أ م لا يناظروا بل يؤدبوا، وهو الموقف الذى سنراه بعـد

(١) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٦-٧).
(٢) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٢٦-٣٠).
(٣) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٤).
(٤) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٧).
(٥) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (انظر مثلا ص ١١، ١٩، ٤٤).
(٦) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٣٠).
(٧) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٦٤).
(٨) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٥٢).
(٩) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٥٥).
(١٠) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٥٧).

ذلك عند ابن رشد، فيقول الشيخ الماتريدى[1] فى رد إنكارهم العلوم وادعائهم أ ا اعتقادات فحسب: ((ومناظرة من يقول ذا الكلام لا معنى لها لأنه يحصل على أنه اعتقاد لا علم فكل شيء يقول عند المناظرة فهو ذلك وإنما يناظر مثل من ينفى الحقائق حتى يرد قوله محققا وكذلك بدعواه وأما من يقول ليس غير الاعتقاد فهو أى شيء يقول فإنما هو ذلك، وإنما يقابل بالضرب المؤلم والقطع ويعتقد ما يعتقده هو فينكر عليه بضده أو بقوله إنى أعتقد إنكارك إقرارا حتى يدفعه الضرورة إلى الإقرار بما أنكر))، وسنرى هذا الموقف عند الماتريدية بعده كالصابونى فى البداية[2].

٨) ربما وقف الماتريدى وقفة خاصة أمام بعض الأدلة الكلامية كما فعل فى دلالة الشاهد على الغائب[3]. ولا بد هنا من وقفة لتحديد مفهوم دليل (السمع)، عند الشيخ الماتريدى ويلاحظ هنا - كما فى النص السابق - أنه يثبت الدليل السمعى مطلقا، ويتكلم فى حجية السمع مطلقا، وليس فى خصوص الدليل السمعى الإسلامى (القرآن والسنة)، وكلامه هذا الذى قرره فى نظريته للمعرفة، هو الذى استعمله بالفعل أثناء الاستدلال فى المسائل فيستعمل الدليل السمعى (الذى يرجع إلى الإخبار والسماع مطلقا) ليلزم به الخصم، فحتى فى دليل التوحيد (أن محدث العالم واحد) استعمل هذا الدليل السمعى العام ليلزم القائلين بالأكثر بذلك فيقول فى نص من أقوى ما يكون[4]: ((والدلالة أن محدث العالم واحد لا أكثر السمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة فأما السمع فهو اتفاق القول - على اختلافهم - على الواحد إذ من يقول بالأكثر يقول به على أن الواحد اسم لابتداء العدد واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل... وبعد فإنه لم يذكر عن غير الإله الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ولا وجد فى شيء معنى أمكن إخراجه عن حمله ولا بعث رسلا بالآيات التى تقهر العقول)). ومن استعماله للسمع الخاص الإسلامى قوله[5]: ((ودليل إثبات القول بالشيء وجهان أحدهما السمع من قوله ليس كمثله شيء ولو لم يكن هو شيئا لم ينف عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية))، ومن استعماله له بما يشمل الإسلامى وغير الإسلامى قوله[6]: ((الوصف لله بأنه قادر عالم حى كريم جواد والتسمية ا حق من السمع والعقل جميعا، فالسمع ما جاء به القرآن وسائر كتب الله وسمى بالذى ذكرت الرسل والخلائق)).

٩) على أن سنة البدء بنظرية المعرفة ليست هى الوحيدة التى استنها الماتريدى لهم، بل سنجد جذور الخطة التقليدية لعلم الكلام واضحة عند الماتريدى، فهو بعد الكلام فى المعرفة ينتقل للكلام على حدوث العالم، وأنه له محدثا، ثم يتكلم على صفات الله تعالى، وما يجوز أن يطلق عليه وما لا يجوز، وأسماء الله تعالى ورؤيته[7]، وربما شاب ذلك العود لمسألة سبق حديثه عن بعض أطرافها فيعود للكلام عن ناحية أخرى منها، مثلا هل يجوز إطلاق لفظ الشىء على الله[8] ، أسماء الله[9] ، وغير ذلك.

فجذور الخطة التقليدية عنده واضحة يمكن ملاحظتها من خلال المسائل التى يسردها سردا دون تبويب أو فصول: نظرية المعرفة[10]، خلق العالم وأن له خالقا[11]، ما يتعلق بالإلهيات[12]، اختلاف الفرق[13]، النبوة[14]، أفعال الله وفعل العبد

(١) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٥٣).
(٢) الصابونى ، البداية من الهداية ، (ص ٣١).
(٣) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٢٧-٢٩) .
(٤) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٩).
(٥) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٤١).
(٦) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٤٤).
(٧) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٣- ١١٠).
(٨) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٣٩، ١٠٤).
(٩) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٦٥، ١٠٧).
(١٠) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٣-١١).
(١١) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١١-٣٧) .
(١٢) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٣٨- ١٠٩).
(١٣) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (١١٠- ١٧٦).
(١٤) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٧٦-٢١٥).

والإرادة والقضاء والقدر[1]، الإيمان والإسلام والشفاعة[2]. ولا شك أ ا خطة إجمالية فحسب تشمل عامـة موضـوعات الكتاب، وإن كان تند منه فى بعض الأحيان موضوعات لا تأتى موافقة لهذا الترتيب العام كما سبقت الإشارة.

١٠) والحقيقة أن الشيخ أبا منصور الماتريدى رحمه - رغم عدم نضج صناعة التأليف والتصنيف فى زمانه - لا تعوزه الدقة والقدرة العقلية الفائقة والتحليل العميق والتمييز بين الدقائق، مما يؤكد على أن افتقاد صناعة التأليف فى كتبه لا يرجع إلى صفات شخصية، وإنما هو من طبيعة المرحلة العلمية فى ذلك الوقت، والحقيقة أن كتابه كله لا تستثنى منه مسألة يـدل على تلك القدرات العلمية والعقلية التى يتمتع ا والتى أهلته بصدق لأن يكون مؤسسا لمذهب كلامى، ولكن لنسق مثـالا واحدا عن كلامه فى إثبات الأسماء والصفات، والفرق بين إثبات الأسماء والتشابه، والفرق بين نفى الأسماء والتعطيل، يقول رحمه الله: ((... وليس فى إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفى حقائق ما فى الخلق عنه كالهستية[3] والثبـات، ولكـن

---

(١) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٢١٥-٣٢٣).

(٢) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٣٢٣-٤٠١).

(٣) كذا فى طبعتى الكتاب (ص ٢٥ ط خليف، ص ٤٥ ط تركيا)، وتوهمت فى أول الأمر أ ا مصحفة عن الجسمية، لتشابه الرسم، ومناسبة معنى الجسمية للسياق، وكدت أن أتعجل اقتراح قراء ا هكذا (كالجسمية)، خاصة أنى راجعت بعض المراجع فلم أقف عليه، فلم يذكره الفارابى مثلا (راجع: الفارابى فى حدوده ورسومه)، ولا الآمدى فى (المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين) ولا هو مذكور فى الرسائل التى حواها كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب للدكتور الأعسم، وغير ذلك من المصادر والمراجع المتاحة، لكن ظل احتمال كون مصطلح (الهستية) مصطلحا قـديما مهجـورا اخـتص باستعماله الشيخ الماتريدى احتمالا يؤرقنى، لما عرف عن المتقدمين من استعمال بعض مصطلحات قديمة جر بعد ذلك كما وقـع للكنـدى مـثلا فى مصطلح (الإنية) ووقف عنده المرحوم العلامة د/ أبو ريدة لتحريره وكشف معناه (رسائل الكندى، ق ١ / ص ٢٦-٣٠)، وكما وقع لمصطلح (المائية) ثم استقروا على استعمال (الماهية).

ومع المضى قدما وجدت الشيخ الماتريدى يكرر استعماله فى سياقات متشا ة فيقول (٤١): ((وأما العقل فهو أن الشيئية اسم الإثبات لا غـير فى العرف إذ القول بلا شيء نفى إذا لم يرد به التصغير فثبت أنه اسم الإثبات ونفى التعطيل فإن كان قوم لا يعرفون أن معنى الشيء الإثبات والخروج من التعطيل ينفى عن ذلك بينهم كراهة أن يعتقد فلو م معنى مكروها ويقولون بالهستية فإنه أوضح فى معنى الإثبات وإن كانا واحدا عند أهل العلم ـذا اللسان))، ويقول (ص ٤٢): ((فإنه فى الشاهد لا يفهم من قول الرجل شيء مائية الذات ولا من قوله عالم وقادر الصفة وإنما يفهم من الأول الوجـود والهستية ومن الثانى أنه موصوف لا أن فيه بيان مائية الذات كقول الرجل جسم إنه ذكر مائية أنه ذو أبعاد أو ذو جهات أو محتمل للنـهايات وقابـل للأعراض وكذا ذا فى الإنسان وسائر الأعيان))، ويقول (ص ٧٩): ((يلزم القول بالنظر إلى الله كما قال على نفى جميع معانى الشبه عن الله سـبحانه على مثل ما أضيف إليه من الكلام والفعل والقدرة والإرادة يجب الوصف به على نفى جميع معانى الشبه وكذلك القول بالهستية، فمن زعم أن الله تعالى لا يقدر أن يكرم أحدا بالرؤية فهو يقدر بالرؤية التى فهمها من الخلق)). ويقول (ص ١٠٤): ((ثم الشيء إثبات لا غير وإثبات عن الهستية إذ لا شـيء نفى فيعلم بأن الله سبحانه شيء لا نفى عن نفسه أنه شيء إذ ينفى عامة أحوال نفسه ويعلمها من غير أن ينفى شيئيتها فصار يعرف ربه لا من الوجـه الذى يعرف أنه شيء لذلك لم تمنع معرفته بشيئية نفسه المعرفة بربه أنه شيء إذ لا شيئية دلته على الرب)). ويقول (ص ١٧٦): ((فنناظر مـن أنكـر الصانع فى إثباته إذ التنازع فى إرساله لا يتمكن إلا بعد لزوم القول ستيته وثباته)).

وكان على التوجه إلى أبى المعين النسفى الشارح الأكبر لمذهب الماتريدى وآرائه متتبعا المسائل المناظرة للمسائل التى ذكر فيها هذا المـصطلح فى كتاب التوحيد، لعلى أقف على ما يكشف عن معناه، ونجحت هذه المحاولة - ولله الحمد - فقد وجدته ذكرا نصا آخر للشيخ الماتريدى نقلا عن كتاب المقالات - وليس هو موجود فى التوحيد مما يدل أ ما كتابان وينفى الاحتمال بأ ما واحد الذى أورده بعض الدارسين لمؤلفات الماتريدى - يقول أبـو المعين فى التبصرة (٢١١/١): ((... فإن الشيخ أبا منصور الماتريدى رحمه الله ذكر فى كتاب المقالات فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معانى غيره وسبحانيته عن أن يكون له مثال فى الحوادث، فذلك هو القول بالمائية عند من يقول لا غير، وهو أن ينفى عنه معنى هستية غيره إذا لم تكن المائيـة عند القوم إلا هستيته خلاف هستية غيره، وإذا كان الأمر كذلك دل أن القائل بالمائية لا يريد به إثبات ا انسة بل يريد به نفيها)).

ثم يقول أبو المعين بعدها: ((ومن دأب الشيخ رحمه الله أن يذكر لفظة الهستية وإن كانت فارسية، لما أن لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواجد وبين ثبوت الذات)).

فأفاد أن هذه اللفظة أصلها فارسى، وأ ا تعنى بالفارسية (ثبوت الذات)، وأن السبب فى استعمال الشيخ لها أن اللفظة العربية (الوجود) مصدر له معنيان بوضع اللغة: فعل الفاعل، والأثر الحاصل من فعله، فلفظ (الوجود) يدل على فعل الواجد، والأثر الحاصل بعد فعل الواجد الذى هـو ثبـوت الشىء، ولما كان الشيخ أبو منصور يريد المعنى الثانى وخشى اختلاط المعنى على القارئ استعمل اللفظة العربية بالمعنى الأول، واستعمل اللفظة الفارسية للمعنى الثانى، مما يكشف عن دقة الماتريدى ونصحه للقارئ. وأخيرا فإن التحليل الذى ذكره النسفى، والكلام الذى نقله عن المقالات للماتريـدى - الذى فيه نفَس الكندى - جعلنى أسترجع أن هذا المصطلح مر على فى شىء من كتب الكندى أو كتب غيره، وأن محقق ذلك النص قدما تحليلا للمعنى الفارسى للكلمة ومرادفاته مقارنا له بالمقابل العربى، ولكن عبثا حاولت استحضار موضعه فلم يوفق الله لذلك مرة ثانية، على أن فيما تقدم ما أحسب أنه يكشف عن المراد إلى حين الوقوف على ذلك النص الآخر. ثم وقفت بعد ما مضى من البحث على أول موضع ذكره فيه الشيخ (ص ٧) يقول فيـه: ((والمناظرة فى مائية الشىء، أو هستيته))، ويعلق أ/د خليف عليها بقوله: ((هستى، كلمة فارسية معناها الوجود فى الخارج))، فصحح بحثنـا، لكـن =

الأسماء لما لم يحتمل التعريف ولا تحقيق الذات بحق الربوبية إلا بذلك، إذ لا وجه لمعرفة غائب إلا بدلالة الشاهد، ثم إذا أريد الوصف بالعلو والإجلال فذلك طريق المعرفة فى الشاهد، وإمكان القول، إذ لا يحتمل وسعنا العرفان بالتسمية بغير الذى شاهدنا ولا الإشارة إلى ما لا نأخذ من الحس وحق العيان، لو احتمل وسعنا ذلك لقلنا ذلك، لكنا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا: عالم لا كالعلماء... على أن من نفى الأسماء والصفات لم يقل بالتعطيل، وكل مثبت معناه فى التحقيق نفى التعطيل، ثم لم يجب به التشابه، فمثله فى الأسماء))[1]، وهذا نص ثرى للغاية يكشف عن وعى الشيخ الماتريدى العميق لمشكلة اللغة، والاصطلاح، وعلاقة ذلك بالتخاطب والإدراك، ووعيه بالفروق الدقيقة بين المسائل الكلامية، وأنه لا يلزم من إثبات الأسماء التشبيه، كما لا يلزم من نفيها تعطيل، لأن هناك فرق بين الدوال والمدلولات، ونفى الدال لا يستلزم نفى المدلول، وأن المدلولات فى الخارج تكون ثابتة فى نفسها، سواء أدركناها أم لم ندركها، وسواء استطاعت اللغة التعبير عنها بدوالها تعبيرا مطابقا أو قاصرا.

١١) ولأن اللغة العلمية الاصطلاحية لم تكن قد استقرت بعد فما يعبر عنه ربما أتى بعبارة أطول أو فيها غموض أو يحوم حولها كثيرا حتى يقررها لقارئه، بينما هى عندنا اليوم مسلمة أو نعبر عنها بعبارة أقصر أو أكثر دقة، وهذا لا يمكن بحال أن نعده نقدا، بقدر ما هو إيضاح لطبائع الأمور، ولو لم تكن عباراته وتعبيراته كذلك لشككنا فورا فى صحة نسبة الكتاب إليه.

١٢) ومن خصائص منهج التصنيف عند الشيخ الماتريدى أنه متى استوفى المسألة واستدل عليها من وجوه اقتصر على ذلك ولم يوغل ولا استقصى، وهو ما يؤكد على الجانب العملى فى منهج الشيخ، وفى ذلك يقول[2] بعد أن استوفى مسألة وصف المولى تعالى بأنه قادر عالم حى...: ((وهذا باب لو استقصى فيه لشغل عن بلوغ النهاية عن المقصود ونرجو أن يكون فيما أشرنا إليه مقنع لذى اللب والفهم))، إذن فالشيخ ممسك بغرض التصنيف ومقصوده لا يريد أن يحيد عنه، ويرى أن الاستقصاء حيد عنه.

١٣) وكما سبقت الإشارة إلى اهتمامه بدارسة الفرق، هذا الاهتمام الذى يظهر هنا فى كتابه التوحيد تحت ترجمة (اختلاف الفرق فى العالم)، والذى يبدأها بديباجة مخصوصة كما لو أنه يشرع فى افتتاح تصنيف كتاب جديد فيقول[3]: ((نبتدأ بالحمد لله العلى الحميد ونتوجه إليه بالشكر له... أما بعد فإنى تأملت وجه اختلاف البشر فى العالم بعد ظهور آيات حدثه... فرأيت الشبهة اعترضت البشر... من ثلاثة أوجه...))، ثم يأخذ فى تفصيل ذلك وبيان طرق التوحيد، ليشرع بعد ذلك فى مناقشة بعض الفرق والمذاهب والآراء كالدهرية والسمنية والسوفسطائية والثنوية والمجوس[4]. ويضاف إلى هذا الموضع من الكتاب عن الفرق مواضع أخرى يتعرض فيها لبعض الآراء المخالفة عند تناوله إحدى المسائل الكلامية[5]. وهو عند حكايته لآرائهم ومناقشته لأدلتهم موضوعى ومحايد إلى أقصى درجة ممكنة، مهما اشتد الخلاف معهم، وهو بذلك يؤسس - مع الشيخ أبى الحسن الأشعرى كما سبق فى منهجه أيضا - للموضوعية فى تناول مقالات الملل والنحل التى سنراها تمتد بعد ذلك عند أصحاب الملل والنحل غالبا.

١٤) ويلاحظ أمران هنا: أولهما: أنه أدخل الفرق فى الكلام، وجعله لها موضعا مختصا به، فضلا عن المواضع التى تناول فيها آراء بعض المخالفين فى ثنايا الكتاب، بينما جرى المتكلمون بعده على أحد أمرين، إما تناول الفرق بالتصنيف المستقل، وإما توزيع آرائهم على المسائل والأبواب، بحيث يذكر رأى كل فرقة فى الباب الذى خالفت فيه. ثانيهما: أنه لم يتناول من أمور المعاد إلا الشفاعة فحسب.

١٥) وهو مطلع على آراء الفرق الإسلامية وغير الإسلامية، وقرأ الفلسفة اليونانية، وله موقف معارض من بعض

=يبقى أن المعنى الذى شرح به د/ خليف معنى الهستى فيه نقاش فى ضوء النصوص السابق، والأدق هو ما عبر به أبو المعين (ثبوت الشىء) بقطع الالتفات عن كونه خارجا ليصح استعمال الهستية فى حقه تعالى كما فعل الماتريدى، ولله الحمد.

(١) الماتريدى، التوحيد، (ص ٢٤-٢٥).

(٢) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٤٤-٤٩).

(٣) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١١٠- ١١١).

(٤) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص١١٠-١٧٦).

(٥) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (انظر مثلا: ص ٣٠، ٦٠، ٨٦).

مسائل المنطق الأرسطى فيعارض حصر الموجودات فى المقولات العشرة، وفى ذلك يقول الشيخ الماتريدى[1] رحمه الله: ((وذكر أرسطاطاليس وهو صاحب هذا القول فى كتابه الذى سماه المنطق عشرة أبواب باب (العين) كقولك إنسان سميت عينه، وباب المكان كقولك أين، والصفة بقولك كيف، والوقت متى والعدد بكم، والمضاف مما فى ذكر الواحد ذكر الآخر كالأب والعبد والشريك ونحوه، وذو كقولك ذو شرف وذو أهل، ونحو ذلك سموه باب الجدة والنصبة كالقيام والقعود، والفاعل كقولك أكل ونحوه، والمفعول كقولك مأكول لا يقدر أحد أن يذكر ما يخرج عن جملة ذلك، وزعموا فى القوة أنها جاهلة تفعل بالطباع، وليس بالهيولى حاجة إلى الأعراض. قال الفقيه (يعنى الماتريدى) رحمه الله: فمن تأمل ما صار هؤلاء إليه علم أنهم أوتوا ذلك لجهلهم نعم الله فعموا عن سبيل الرشد فضلوا، ثم بعثتهم حيرة الضلال إلى الاستيناس بمثل هذا الخيال الذى لا يصير عليه عقل ولا يستجلبه هوى والله المستعان))، فقد وصف كلامهم السابق (حصر المقولات فى العشر - وزعمهم فى القوة - وعدم حاجة الهيولى إلى الأعراض) أنه خيال.

١٦) وإذا كانت من معالم أصالته هو طرحه المخالف للفلسفة أرسطو ومنطقه، فإن هذه الأصالة تتأكد أيضا فى مقابل المتكلمين الآخرين الذى وقعوا أسرها فى بعض المسائل والتقسيمات عامتهم - كما يقول أبو المعين النسفى[2] - يزعمون أن أقسام العالم ثلاثة: جواهر وأعراض وأجسام، والشيخ أبو منصور الماتريدى لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هى الجواهر لأنها مركبة منها، فاختار بأن العالم قسمان: أعراض وأعيان....

١٧) أما أسلوب الماتريدى: فهو يأسر القارئ بعمقه وغوصه فى بواطن الأمور محاولا تحليلها وإدراك المعنى والحكمة والغرض منها، وملاحظة الواقع بدقة، وملاحظة المعانى من وراء الأمور، وإن خالفت ظواهرها، ومن ذلك قوله بخصوص الدليل السمعى[3]: ((أما السمع فمما لا يخلو بشر من انتحاله مذهبا يعتمد عليه ويدعو يغيره إليه، حتى شاركهم فى ذلك أصحاب الشكوك والتجاهل فضلا عن الذى يقر بوجود الأشياء وتحقيقها، على ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا من تسوية أمورهم عليه، وتأليف ما بين قلوب رعيتهم به، وكذلك أمر الذين ادعوا الرسالة والحكمة ومن قام بتدبير أنواع الصناعة)). وهكذا ورغم ادعاء الشكاك إنكار المعرفة والعلم، ألزمهم الماتريدى وبفكرة فى غاية البساطة والبراعة بالدليل السمعى، وأنهم لا يستطيعون الانفكاك من الاحتجاج به، وأن على حجية السمع والأخبار تدور أمور الدنيا ومصالح الشعوب، ويدبر الملوك والرؤساء أمر رعيتهم، ويصدورن الأوامر فيبلغها نوابهم إلى بقية الناس، فلولا حجية السمع والخبر ما قاموا بتبليغها لهم. وهو يسير على هذه الطريقة العميقة فى كتابه كله تقريبا.

١٨) ومن الخصائص الأسلوبية للشيخ الماتريدى استعماله تعبير (وبعد) كثيرا، بحيث لا تكاد تخلو مسألة من استعمالها فى الانتقال من كلام إلى آخر[4]، وهو استعمال يسبق به القاضى عبد الجبار الذى نجده عنده أيضا كما سبقت الإشارة[5]، مما يدل إما على شيوع هذا الأسلوب عامة قديما، أو أن القاضى عبد الجبار تأثر فيه بالشيخ الماتريدى.

ب- ومن تلاميذ أبى منصور الماتريدى: الحكيم السمرقندى: وهو إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم الحنفى المعروف بالحكيم السمرقندى (ت ٣٤٢ هـ)، وهو أحد أربعة تلاميذ لأبى منصور الماتريدى تخرجوا به فى علم الكلام كما تقدم[6]، وله نص منشور باسم (السواد الأعظم)[7]، وهو مع اختصاره من أقدم النصوص الماتريدية المنشورة، ويقدم فيه

---

(١) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ١٤٧) .

(٢) أبو المعين النسفى ، التبصرة ، (٦٢/١).

(٣) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (ص ٤) .

(٤) أبو منصور الماتريدى، التوحيد ، (انظر مثلا: ٢٠، ٢٧، ٥٢، ٨١).

(٥) انظر هنا: (ص ٣٨٢).

(٦) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب الماتريدى (التوحيد)، (ص ٥).

(٧) انظر بخصوص الحكيم السمرقندى وكتابه السواد الأعظم: الطبقات السنية فى تراجم الحنيفة (ص ١٦٨)، كشف الظنون (٢:١٠٠٨)، هدية العارفين (١٠٧/١)، معجم المطبوعات (١٠٤٦/١)، اكتفاء القنوع (٥٧/١). وقد اختلف فى تاريخ وفاته فقيل (٣٤٠ هـ) أو (٣٤٥ هـ)، وقيل (٤٠٢ هـ)، وأثبت على طرة كتاب السواد الأعظم أن وفاته (٤٢٢ هـ)، والذى اعتمده فى الطبقات السنية وكشف الظنون أن وفاته (٣٤٢ هـ) ذاكرا له بالحروف والأرقام معا. وترجم له فى معجم المؤلفين مرتين (٩١/١، ٢٣٧/٢) وهم فى الأولى فى اسمه، وأصاب فى الثانية.

وقد نسب إليه الزركلى واهما فى الأعلام (٢٩٦/١) كتاب الصحائف الإلهية، والصواب أنه للحكيم السمرقندى محمد بن أشرف =

مؤلفه خطة عملية للغاية تتجلى فيه هذه الصفة التى اتصف بها المنهج الماتريدى، ويقوم الكتاب على فكرة تقديم مفهوم (السواد الأعظم) التى ورد فى الخبر أنهم الفرقة الناجية، يقول الحكيم السمرقندى[1]: ((وعلامة السواد الأعظم أن يكون الإنسان متصفا باثنتين وستين خصلة))، ثم أخذ فى سرد هذه الخصال على وجه الإجمال، ثم أفرد لكل خصلة مسألة تناولها باختصار معتنيا ببيان دليلها السمعى من الكتاب والسنة ووجهها العقلى، ويقول عن التأويل[2]: ((وليس كل شىء من القرآن ينبغى لك أن تفسره على وجهه الظاهر، ولكن ينبغى لك أن تنظر إلى معناه؛ لأن فى القرآن آيات كثيرة فى الظاهر لها معنى، والباطن غير ذلك، فاتقوا الله ولا تفسروا كلام الله برأيكم؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم قال: من فسر القرآن برأيه فقد كفر، والتفسير الصحيح ما جاء عن الصحابة والعلماء))، ومن الملاحظ أن هذه المسائل الستين ليست كلها كلامية بل كثير منها مسائل فروعية فقهية، لكنها صارت كالشعار على أهل السنة والجماعة ومن ثم تمثل علامة للسواد الأعظم كالصلاة خلف كل بر وفاجر، والصلاة على جنازة كل صغير وكبير من أهل القبلة، والمسح على الخفين وغير ذلك من المسائل التى صارت كما قلنا كالشعار على أهل السنة والجماعة، وهو يؤكد على هذه الفكرة بقوله[3]: ((ما قلنا إنه ينبغى له أن يعلم أن الأموات تنتفع بدعاء الأحياء وصدقاتهم لأن من أنكر هذا يكون معتزليا ومبتدعا))، ويقول[4]: ((ومن لم يرى المسح على الخفين فهو من الروافض)). ويمتاز الكتاب بالمنهج العملى، والاعتماد على الدليل النقلى، والحديث باسم مذهب أبى حنيفة، وإن كان يعضده دائما بذكر آراء السلف من الصحابة والتابعين[5]، ولا نجد أثرا للفلاسفة ولا لاصطلاحاتهم فى كلامه، بل لغته إسلامية محضة، يغلب عليها طريقة فقهاء أهل الرأى، ويقدم تقسيما للعقل مغايرا لما نجده عند الفلاسفة فيقول[6]: ((اعلم أن العقل على خمسة أوجه عقل غريزى، وعقل تكلفى، وعقل عطائى، وعقل من جهة النبوة، وعقل من جهة الشرف...)) ثم أخذ فى بيان ذلك، ومن الواضح مغايرته لطريقة الفلاسفة فى تقسيم العقل، أما عن الفرق المخالفة فنراه يعرض فى بعض الأحيان للمعتزلة والكرامية[7].

ج - وبعد أبو المعين النسفى (ت ٥٠٨ هـ) - فيما يرى العديد من الباحثين - من أهم شخصيات مذهب الماتريدية بعد مؤسسه أبى منصور الماتريدى، وهو المدافع الأول عن آراء الماتريدى، ومن الممكن تشبيه دوره بالباقلانى عند المذهب الأشعرى والقاضى عبد الجبار عند المعتزلة، كما أن كتبه فى الماتريدية تأخذ أهمية كتب الشهرستانى فى المذهب الأشعرى، حيث قام أبو المعين بشرح المذهب الماتريدى، وتفصيله، واهتم بالدفاع عنه ضد خصومه، ومن أهم كتبه: تبصرة الأدلة، وبحر الكلام، والتمهيد لقواعد التوحيد[8]. هذا هو الشائع عند الباحثين الذين تناولوا أبا المعين النسفى ومذهبه الكلامى، ولكن الذى يميل إليه الرأى - فى ضوء ما تقدم من كلام عن أدوار مذهب الماتريدية، وكما سيأتى أيضا عند الكلام على مراده بأصحابنا[9] - أنه على وجه الدقة يتحدث باسم متكلمى أهل الرأى، وهو المحقق لمذهبهم، والناشر للوائهم، فما اصطلح عليه باسم الماتريدية (أتباع أبى منصور الماتريدى) هم بعض (أصحابنا) عند أبى المعين النسفى، وليسوا كلهم.

١) أما تبصرة الأدلة: ففى إشارة موجزة ومهمة يؤكد أ/د حسين آتاى على أن أبا المعين النسفى استعمل فى كتابه

=الحسينى (ت بعد ٦٩٠ هـ)، وهو مطبوع وسيأتى الحديث عنه بالتفصيل.

وللسواد الأعظم شرح قام به إبراهيم حلمى بن حسين الوفى، سماه (سلام الأحكام على السواد الأعظم فى الكلام)، وطبع فى الأستانة سنة ١٣١٣ هـ فى (٢٢٠) صفحة كما فى معجم المطبوعات (١٤/١).

(١) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص٢).
(٢) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ٣٣).
(٣) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ١٣).
(٤) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ٣٣).
(٥) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (انظر مثلا: ص ١١ - ١٢، ٢٧ - ٢٨، ٣٠-٣٢).
(٦) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ٢١).
(٧) الحكيم السمرقندى ، السواد الأعظم، (ص ١٣، ١٩، ٢٧).
(٨) راجع: حبيب الله حسن، مقدمته لتحقيق كتاب التمهيد (ص ٥، ١١٢)، وللتوسع بخصوص أبى المعين النسفى وكتابه التمهيد لقواعد التوحيد، راجع: المصدر السابق نفسه، (ص ٩ – ١١٢).
(٩) انظر هنا: (ص ٤٨١ ، ٤٨٣).

تبصرة الأدلة منهجا كلاميا خاصا به يقوم على (علم دلالات الألفاظ)، وأنه فى مقابل المعتزلة والأشعرية وفلاسفة الإسـلام الذين تأثروا بالفلسفة المشائية، فاستفادوا منها، وأضافوا إليها، نجد عند أبى المعين النسفى مذهبا وتفكيرا خاصا بمنهجه بـين مذاهب المتكلمين يقوم فى علم الكلام من أوله إلى آخره على (علم دلالات الألفاظ)(١).

٢) ويبدأ منهج التصنيف الكلامى عند أبى المعين النسفى بالاستفتاح بالكلام عن نظرية المعرفة، عارضا لآراء المعتزلة والأشعرية وناقدا لها، وتقوم نظرية المعرفة عنده على أن مصادرها الحس والخبر والعقل، ولكل أداة من أدوات المعرفة الحسية موضوعه الخاص به، وتتنوع المعرفة الحسية بتنوع أدواتها، أما المعرفة الخبرية، فلا بد من الوثوق بصحتها، ويهتم بالرد علـى منكرى حجية الخبر. أما المعرفة العقلية فصدقها يقينى إذا صدقت المقدمات التى تقوم عليها.

٣) ويقعد أبو المعين لقاعدة مهمة فى منهج البحث ومؤثرة فى منهج التصنيف، وهى: عدم البحث عن أصل الأشياء وحقائقها، لأن هذا لا يدخل فى معرفة أصل الدين، فهو لا يبحث فى المسائل الطبيعية فى ذاتها، ولكن يبحث فيهـا بالقـدر الذى ينفع فى إثبات العقيدة، فليس الغرض من علم الكلام تفسير العالم، بل الغرض إثبات أنه محدث، وأن له محدِثا(٢).

٤) وتقوم فكرة كتابه على جمع ما عليه جليل الدلائل دون دقيقها، وما كان معتمد مشايخ أهل السنة، فيقـول وأن ينهج منهج التوسط دون المطولات وفوق المختصرات، فيقول أبو المعين النسفى فى مقدمته(٣) فى عبارة جامعة توضح الكثير من منهجه: ((... وبعد فإن أصدقائى طلبوا منى أن أكتب لهم ما جل من الدلائل فى المسائل الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم، وإبطال مذاهب خصومهم من المعـانى الجلية والنكت القوية، معرضا عن الاشتغال بإيراد ما دق من الدلائل ولطف من المسائل، سالكا طريقة التوسط فى العبارة، بين الإطناب والإشارة، لتعم الفائدة، ولا يتعذر على من أراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت ألفاظه من معانيـه))، فهل يتكلم هنا عن جليل الكلام فى مقابل دقيقه، تلك القسمة التى نراها عند المعتزلة من قبل، وعليه فسيقتصر من ذلك فى منهجه على جليل الكلام، أم مقصوده بجليل الدلائل ما كان قائما على الكتاب والسنة دون ما كان معتمدا على تـدقيقات الفلاسفة، هذه هى القضية المنهجية التى تمثل محور عمله فى الكتاب، والتى سنحاول الكشف عنها. وبالإضافة إلى ذلك فقد حدد كتابه بأنه سيكون من المتوسطات، لا من المطولات، ولا من المختصرات، مبينا أن ميزة المتوسطات: هو التوسـط فى العبارة، فتخلو من الإطناب الذى يعيب المطولات، ومن الإشارة التى تعيب المختصرات. وهو ممسك بهذا المنهج تمامـا ولا يفلت منه أبدا ولا يجره إليه استطراد، ولهذا كثيرا ما يعتذر عن الإطالة فى ذكر بقية أدلة المسألة إذا كان ما أورده كافيا نظرا لكون الاستطراد يخرجه عن شرطه فى الكتاب، وإذا كانت مسألة تحتاج إلى إطالة أكثر أفردها بالتصنيف المستقل وأحـال عليه كما فعل فى مسائل التعديل والتجوير، أو أحال على من أطال فيها، ليصرف عنايته إلى إتمام ما يرى أن البحث ما زال فى حاجة إليه، كما فعل فى أثناء الكلام فى الاستطاعة حيث أحال على الشيخ الماتريدى لأنه بالغ فى تقريرها مبالغة عظيمـة واستقصى فى تحقيقها ودفع الأسئلة عنها فأعرض أبو المعين عن ذكرها ليصرف العناية إلى دفع شبهات الخصوم(٤).

٥) أما من ناحية خطة الكتاب فما زال أبو المعين النسفى – رغم تأخره زمنا إلى حد ما - يمشى هنا علـى طريقـة المتكلمين الأولى فيترجم للموضوعات بترجمة (الكلام فى كذا)، ولا يستخدم - عن عمد فيما يبدو - فكـرة الأقـسام أو الكتب أو الأبواب أو القواعد التى نراها قد استخدمت عند المتكلمين الأشعرية وغيرهم فى هذه الفترة. لكن سنرى بوضوح الخطة الكلامية التقليدية واضحة، تلك الخطة التى طرحها المتكلمون الأوائل من المعتزلة وغيرهم، وأهم معالم هـذه الخطـة عنده: الكلام فى تحديد العلم (نظرية المعرفة)(٥)، الكلام فى حدث العالم وأن له محدث(١)، الكلام فى توحيد الصانع وصفاته(٢)،

---

(١) أ/د حسين آتاوى، مقدمة تحقيقه لكتاب أبى المعين النسفى (تبصرة الأدلة)، (٦/١)، وتأتى مقدمته العربية فى صفحة واحدة أشار فيها فحسب إلى هـذه الفكرة المنهجية، محيلا على مقدمته باللغة التركية.

(٢) أ/د على عبد الفتاح المغربى، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص ٣٦٨- ٣٧١) باختصار وتصرف، وقد قام باسـتعراض أهـم آراء أبى المعين النسفى بعد ذلك وحتى (ص ٤١٠).

(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٨/١).

(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (انظر: ١/، ١٠٣-١٠٤، ٢٤٣، ٢٤٥، ٥٠٥، ١٥٩/٢) .

(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٩/١- ٦١) .

الكلام فى إثبات النبوة والرسالة والكرامة[3]، الكلام فى الاستطاعة وخلق أفعال العباد[4]، الكلام فى الآجال والأرزاق والإرادة والقدر والهدى والأصلح وعذاب القبر[5]، الكلام فى الأسماء والأحكام والوعد والوعيد[6]، الكلام فى الإمامة[7].

٦) وإنما قلنا: ولا يستخدم - عن عمد فيما يبدو - فكرة الأقسام أو الكتب...، لأن الصبغة العملية التى تصبغ عمله صبغة واضحة، تلك العملية التى هى من خصائص منهج الماتريدية عامة، ولا يفتأ أبو المعين يؤكدها فى كثير من المواضع، ويبدى الرغبة فى الاقتصار كما سبق، ونرى عنده الإمساك تماما بمنهج الاختصار الذى تحدث عنه، والتعلق التام بأوائل مشايخ أصحابه بدءا بأبى حنيفة وانتهاء بالماتريدى كما يظهر فى حديثه عنهم[8]، مع ما امتاز به من عمق التفكير والفحولة العلمية، واطلاعه الواسع على النتاج العلمى وممن صرح بالاطلاع عليه عبد القاهر البغدادى فى كتابه أصول الدين ومنهجه الرياضى كما تقدم[9]؛ كل ذلك يجعلنا نميل إلى القول بأن أبا المعين تعمد السير على هذا المنهج الكلامى العملى البسيط الموفى بغرضه، وعدم الإيغال فى تعقيده كما فعل عبد القاهر البغدادى مثلا وبنائه على خطة تصنيف عقلية معقدة.

٧) وفى إطار منهج البحث ونظرية المعرفة عنده يرى[10] أن المشهور من مذاهب أصحابه أنهم لا يشتغلون بالبحث عن حقائق الأشياء التى لا حاجة بهم إلى معرفتها فى تصحيح أصول الدين، وهى فكرة مؤثرة فى منهجى البحث والتصنيف، حيث تحد منهما، ولا تجعل البحث يتوسع إلى المسائل التى ليست علاقتها مباشرة بأصول الدين، وهو ما يتسع إليه منهجا البحث والتصنيف الأشعريين - خاصة عند المتأخرين - كما سبق إلى الدرجة أنهم استوعبوا تقريبا أصول علمى الطبيعى والإلهى وكثيرا من علم المنطق فى كتبهم، وهى طريقة مغايرة لطريقة الماتريدية كما يستفاد من كلام النسفى السابق. مما يوضح بعض أوجه الفرق بين الأشعرية والماتريدية عند أبى المعين.

٨) أما عن إطلاقه (أصحابنا) فهل يقصد بهم الحنفية أم الماتريدية ؟ هذا محل بحث، فإنه جعل فى موضع[11] الماتريدى فى مقابل من سماهم (أوائل أصحابنا)، مما يؤكد على أنه لا يريد بأصحابنا الماتريدية، فهل يقصد بهم الحنفية بناء على أن لهم مذهبا كلاميا وآخر فقهيا، فيصير هذا كاصطلاح الحنابلة يطلق عليهم فقها واعتقادا أيضا لما أن للحنابلة طريقة فى الاعتقاد، وإن كانت تفتقد لخصائص المذهب الكلامى، خاصة وأنه جعل مذهب أصحابه فى التكوين[12] بمقابل بمذهب متكلمى أهل الحديث، ذلك المصطلح الذين كثيرا ما يستعمله ليعبر به عن طوائف المتكلمين من أهل الحديث كالكلابية والقلانسية والأشعرية فى مقابل رأى أصحابه، وفى ضوء هذا يمكن أن نقول إنه يقصد بأصحابنا تحديدا: متكلمى أهل الرأى، ليقابل بدقة متكلمى أهل الحديث، وهذه العبارة أدق من أن نقول: متكلمو الحنفية، لأن الأشعرية ليسوا متكلمى الشافعية، بل هم شافعية ومالكية وبعض الحنابلة، وهذه المذاهب الثلاثة تعتبر أشهر مذاهب أهل الحديث، كما أن الحنفية أشهر مذهب من مذاهب أهل الرأى. فالتقابل هنا: بين متكلمى أهل الرأى (كأبى حنيفة ومحمد بن الحسن وغيرهما من شيوخهما وأقرانهما وأصحابهما وأصحاب أصحابهما، كأبى جعفر الطحاوى، وأبى منصور الماتريدى - وهو أشهرهم بالكلام - وغيرهم) وبين متكلمى أهل الحديث (كالأشعرية - الذين هم أشهرهم - والكلابية والقلانسية، سواء فى ذلك الشافعية والمالكية وبعض

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٦٢-١٠٨).
(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/١٠٩ – ٥٨٠) .
(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٢/١ – ١١٢) .
(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٢/١١٣- ٢٧٥).
(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٢/٢٧٦-٣٦٧) .
(٦) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٢/٣٦٨-٤٣٠).
(٧) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٢/٤٣١-٥٣٢).
(٨) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٤٦٨-٤٧٤) .
(٩) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (قارن مثلا التبصرة ١/٤٣، ٢٥٦، بأصول الدين للبغدادى: ص ٢٥٥، ٩٥ على التوالى).
(١٠) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٧٢) .
(١١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٣١٤).
(١٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٤٠٠) .

الحنابلة)، ولهذا لا يجرى فى التعبير عن الماتريدى بشيخنا غالبا كما يفعل الأشعرية مع شيخهم، وإنما عادته أن يعبر عن أبى منصور الماتريدى بالشيخ، وهو ما لا يفعله مع أبى الحسن الأشعرى[1].

٩) وله كلام قاطع[2] أثناء كلامه فى صفة التكوين وأنه ليس بمذهب حادث على ما ادعاه بعض الأشعرية يدل على هذا المعنى الذى أشرنا إليه فى مراده بأصحابنا، وأن متكلمى أهل الرأى أعم من متكلمى الماتريدية، وأفاد أيضا فى بيان شىء من طبقاتهم وتسلسلها فيقول[3]: ((ثم إن أئمة أصحاب أبى حنيفة رحمه الله السالكين طريقته فى الفروع والأصول الناكبين عن الاعتزال فى جميع ديار ما وراء النهر وخراسان من مرو وبلخ كلهم فى قديم الزمان كانوا على هذا المذهب (القول بصفة التكوين، وأن التكوين غير المكون)، وأئمتنا بسمرقند الجامعون بين علم الأصول والفروع... كانوا على هذا الرأى من لدن أيام الشيخ أبى بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجانى صاحب أبى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن...، ثم تلميذه أبو النصر أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة الأنصارى العياضى، وخلف أربعين رجلا من أصحابه من أقران أبى منصور الماتريدى والشيخ الحكيم أبى القاسم، ثم ابناه (ابنا أبى النصر العياضى) أبو أحمد العياضى، وأبو بكر العياضى وجمع المسائل العشر التى هى أصول المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهى المعروفة بالمسائل العشر العياضية، وقبل هذه الطبقة كان القاضى أبو عبد الله محمد بن أسلم بن مسلمة الأزدى (ت ٢٦٨ هـ)، ومن هذه الطبقة بسمرقند أبو بكر محمد بن اليمان السمرقندى صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب فى الكلام، وله كتاب فى الرد على الكرامية... وظنى (القائل أبو المعين) أنه أول من رد مذاهب الكرامية إذ كانت نبغت فى زمانه، وبعد هؤلاء الفقيه أبو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل أصول الدين، وكان تخرج على أبى أحمد العياضى، والشيخ أبو الحسن الرستغفنى صاحب كتاب إرشاد المهتدى وغيره من الكتب فى الكلام... ولو لم يكن فيهم إلا الإمام أبو منصور الماتريدى... لكفى، وهو تخرج بأبى النصر العياضى، وتخرج عليه أبو أحمد العياضى والشيخ أبو الحسن الرستغفنى))، مؤكدا أن قدماء هؤلاء جميعا ماتوا قبل سنة ثلاثمائة.

١٠) وهو هنا عندما أطال فى ذكر طبقات متكلمى أهل الرأى لا يعنى بحشدهم التقليد لهم فى القول بصفة التكوين، وإنما فقط ليفند دعوى بعض الأشعرية أن القول بها قول محدث، ولهذا يؤكد فى النهاية[4] أن ((المعول عليه ما تمهد من الأصول ورجح من العقول وقوى من البراهين والحجج، وتأيد من الدلائل والعلل)).

١١) وهو يعتنى ببيان مذهب أبى حنيفة الكلامى، ويوضح مدى أثره فى المتكلمين من بعده، ويرى أن الشيخ أبا منصور الماتريدى كان من أعرف الناس بمذاهب أبى حنيفة[5].

١٢) وهو على وعى كامل بدقائق مذهب الشيخ الماتريدى، والفرق بين اصطلاحه وبين اصطلاح غيره، فيذكر مثلا[6] أن عامة المتكلمين يزعمون أن أقسام العالم ثلاثة: جواهر وأعراض وأجسام، والشيخ أبو منصور الماتريدى لم يرض هذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هى الجواهر لأنها مركبة منها، فاختار بأن العالم قسمان: أعراض وأعيان، ثم يبين أبو المعين معنى العين عند الماتريدى، والفرق بينه وبين مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى فى الجوهر.

١٣) كما أنه واسع الاطلاع على كتب الأشعرى، ويفرق بدقة بين مذهبه ومذهب أصحابه الأشعرية، وبين ما هو نص كتبه وما هو محكى عنه عن طريق الرواية عن تلاميذه، ويتكلم عنهم كأنهم فرقة من الفرق ويجعلهم من متكلمى أهل الحديث، على أنه ربما احتد عليهم فى الجدل قليلا كما فعل فى مسألة صفة التكوين[7].

١٤) وداخل أهل السنة والجماعة يرى أن مذهب أصحابه ومذهب الأشعرية ليس واحدا، من ثم يحكى أحيانا

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (انظر فيما سبق مثلا: ١/ ص ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٣٨، ٤٢، ١٧٢، ٤٠٠).
(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٤٦٨/١ - ٤٧٥) .
(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٤٦٨/١-٤٧٤ باختصار وتصرف يسير).
(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٤٧٥/١).
(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (انظر مثلا: ١٩٦/١، ٢١٠، ٣٦٨/٢).
(٦) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٦٢/١-٦٣) .
(٧) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (انظر ٣١٤/١، ٤٠٠ - ٤٨٩) .

الخلاف بين الفريقين منتصرا لرأى الماتريدى[١].

١٥) ويعتنى عند ذكر الخلاف فى بعض المسائل بذكر رأى أبى حنيفة وغيره من الفقهاء سواء كانوا من الحنفية أو غيرهم، وهو فى هذا أقرب إلى طريقة المحدثين والفقهاء الذين كتبوا فى مسائل العقيدة، بل ويحيل على كتبهم كثيرا لمن يطلب المزيد، وهو ما لا نجده عند الأشعرية الذين يقصرون الخلاف فى المسائل غالبا على المتكلمين[٢].

١٦) وبخصوص المنهج الجدلى عنده[٣] فهو يحدد مفهوم المناظرة بشكل قاطع إذا ((المناظرة إنما تكون بين اثنين إذا كان بينهما أصول مسلمة، حكمها الإثبات، وأصول أخر مسلمة حكمها النفى، ووجد فرع له شبه بكلا النوعين من الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف اثنان أن إلحاقه بأى الأصلين أولى، وشبهه بأيهما كان بوصف العلة، وبأيهما كان بوصف الوجود))، ولا يستخدم طريقة (إن قيل / قلنا) التى تختزل حركة الجدل وتجرده، بل هو أقرب إلى السرد وتفصيل المذاهب وتأريخها كما يفعل أصحاب الملل والنحل.

١٧) وبناء عليه يبنى حكمه بأنه لا مناظرة بين من أنكر ثبوت العلم والحقائق والأشياء فيقول: ((وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله، لأن فائدة المناظرة أن تثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل عن النظر فى الدلائل وإن كان يبلغ النهاية فى القوة فطريقه أخفى من طريق علم الحواس والبدائه... وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم، ولكن ينبغى أن يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب فإذا استغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو فى الحقيقة إيصال الراحة إليكم وإنعام عليكم إلى أن تتركوا العناد وتقروا بالحقائق)).

١٨) ويتجلى منهجه الجدلى أروع وأقوى ما يكون فى فصل من أهم فصول كتابه وهو (الكلام فى إثبات جواز رؤية الله تعالى فى العقل ووجوبها فى السمع)[٤]، وذلك بسبب ما فى هذه المسألة من مشكلات كلامية وميتافيزيقية دقيقة، مما ترتب عليه كثرة النزاع بين الفرق، بل وأحيانا داخل كل فرقة حول الطريقة المثلى لإثبات المذهب، والطريقة الصحيحة فى مناظرة الخصم، ولهذا فإن المعترك الكلامى يكون دائما على أشده فى هذا الفصل.

١٩) وهو حريص على نقل كلام العلماء من الموافقين والخصوم، والدقة فى النقل، وينكر على من يغلط فى النقل عن خصومهم ثم يذهب يعترض عليهم بناء على ذلك فيقول[٥] بعد أن حكى كلاما لبعض المعتزلة: ((هذا هو كلامه حكيت أكثره بلفظه وما غيرت شيئا من معناه ليتأمل ذم العقل المكرم بصفتى التمييز والإنصاف فى هذا الكلام فيعرف بذلك قدر حذاقهم ومحققيهم، وتظهر به عند (اقرأ: عنده) رتبتهم فى العلم بحقائق الأمور. فأقول فى الكشف عن هذا التمويه وبالله التوفيق: إن هذا الكلام مع هذا التطويل والتهويل صدر عن الجهل بمذاهب الخصوم، وجعل ما هو عند خصمه اسم لشيئين متغايرين اسما لشىء واحد...)). وهو يدقق فى عزو الأقوال، ويراجع كتب الشخص نفسه ولا يكتفى بنقل الآخرين عنه، فذكر مثلا أن عبد القاهر البغدادى نسب قولا إلى أبى العباس القلانسى، وأنه وجد فى كتاب الجامع للقلانسى خلافه[٦].

٢٠) والدليل الخبرى عنده أيضا يأخذ مفهومه الواسع الذى نراه عند الماتريدى، ولكن يتسع أبو المعين فى أدلته، وبدعمها[٧]. وهو على المستوى التطبيقى عند إيراد الأدلة يجمع بين طريقة العقلية للمتكلمين، والطريقة النقلية لأهل الحديث، حتى إنه ربما يروى بعض الأحاديث بإسناده كما فعل فى الكلام على الشفاعة[٨].

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٦٣/١-٧٠).
(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (انظر مثلا: ٣٨/١، ٤٢، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٦، ٢٤٥) .
(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٢٠/١-٢١).
(٤) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٥٠٨/١-٥٨٠) .
(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١٤٦/٢) .
(٦) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٣٨٥/٢-٣٨٦) .
(٧) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٢٤/١-٢٦) .
(٨) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (٤٢٩/٢).

٢١) ويرفض أبو المعين[١] من موقف سمعى طريقةَ المعتزلة فى الفرق بين المسائل الاجتهادية التى لا يجرى فيها التضليل، وبين المسائل الاعتقادية التى يجرى فيها التضليل على من خالف، توصلا إلى إيجاب النظر العقلى على الكافة حتى العوام، مبينا فى تفصيل واسع أن هذا لم يكن صنيع الله تعالى فى كتبه، ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من خلفائه، وأنهم كانوا يقبلون إيمان العامة بمجرد التصديق[٢].

٢٢) وتظهر عند الشيخ أبى المعين فكرة التمهيد للكلام أو الفصل الذى يشرع فيها، وذكر علاقته بما قبله[٣].

٢٣) والعربية عند أبى المعين النسفى تمثل موقفا كلاميا، وليست فحسب موقفا لغويا[٤]، فإذا كان التمهيد بذكر المعنى اللغوى عند محاولة تعريف مصطلحا ما هى طريقة شائعة عند العلماء، فإن هذا التمهيد اللغوى يتحول - أحيانا - إلى مدخل لغوى واسع يقدم من خلاله أبو المعين النسفى تحليلا بارعا يؤسس عليه المفهوم الكلامى الذى سيشرع فيه، فهو إذن لن يقدم مفهوما ميتافيزيقيا يقوم على أسس عقلية فحسب كما يفعل الفلاسفة وبعض المتكلمين الموغلين فى المعقولات، ولن يقدم مفهوما كلاميا عقليا يلتزم فحسب بالإطار الإسلامى للمجال العقلى كما يفعله كثير من المتكلمين المسلمين، لكنه سيضيف إلى ذلك الموقف العقلى موقفا لغويا عربيا يبنى عليه مفهومه الكلامى، وقد فعل هذا بوضوح وأشار إلى مسلكه الذى قدمنا تحليله عند الكلام فى أن الإرادة صفة لله تعالى أزلية فيقول[٥]: ((إن الواجب علينا أن نقدم بيان حد الإرادة، واشتقاق هذه اللفظة فى اللغة على ما هو المقصود من الباب ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها إلى ما هو المقصود))، ثم يمضى فى حديثه عن معناها عند أهل اللغة، ويجعل اللغة مساعدا له فى ثنايا كلامه كله عن هذه الصفة فى أثناء جدله مع الخصوم. ومن نماذجه أيضا عنده كلامه على الحكمة[٦].

٢٤) وفى كتابه (بحر الكلام): يؤكد على أن العربية موقف كلامى كما تقدم، فيقول[٧]: ((ويجوز أن يقال بأن لله تعالى يدا بالعربية، لا يجوز بالفارسية واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام))، وذلك لأن اليد فى العربية لها عدة معان بعضها حقيقى وبعضها مجازى، سواء فوضنا المعنى كما فعل أبو المعين النسفى أو أولنا فلا يؤمن إذا أطلقت اليد بالفارسية أو غيرها من اللغات الأخرى أن نقع فى التشبيه لأنه قد لا تستخدم لفظة (اليد) فهذه اللغات بنفس المعانى المجازية التى تستخدم بها فى العربية، ويستفاد من ذلك قاعدة أن من المتشابهات ما لا يجوز إطلاقها على الله بغير العربية.

٢٥) وموقفه من الأدلة السمعية هو موقف أهل السنة، ومن ثم يرفض التأويل فى الصفات المتشابهة[٨]، ويحملها على أنها بلا كيف ولا تشبيه، ويرد على المعتزلة فى تأويلهم اليد بالقدرة والقوة. مؤكدا على أن اليد فى القرآن الكريم تأتى بمعنى الملك، والمنة، والمعصية، والجارحة، ويذكر شواهد ذلك من الآيات الكريمة لينتهى إلى أن ((الله تعالى منزه عن ذلك والآخر أن يد الله تعالى بلا كيف وتشبيه وصورة جارحة وهى من صفاته الأزلية))[٩]. وكما يرفض التأويل يرفض التشبيه، ويرد على المشبهة، ويختم كلامه بنقل قول محمد بن الحسن: ((نؤمن بالله وبما جاء من عند الله على ما أراد الله، وعلى ما أراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نشتغل بكيفية مراد الله تعالى، وبما جاء من عند رسول الله)). يقول أبو المعين: ((وهو اختيار كثير من كبراء الأئمة وعلماء أهل الملة))[١٠].

---

(١) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٤٧).
(٢) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٤٨-٥٢) .
(٣) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (مثلا ١/٦٢، ٨٢) .
(٤) انظر هنا: (ص ٣٠٩).
(٥) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٤٩٠-٥٠٣).
(٦) أبو المعين النسفى ، تبصرة الأدلة، (١/٥٠٤).
(٧) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٢١) .
(٨) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٢١) .
(٩) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٢٢) .
(١٠) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٢٨) .

٣٦) وكتابه بحر الكلام هذا: يقدم فيه أبو المعين مختصرا كلاميا ماتريديا، والميزة الأساسية فى هذا الكتاب أنه يوقفك على مذهب الماتريدية عموما وأبى المعين خصوصا بوضوح ومن أقرب طريق، وبشكل حاسم، بينما فى تبصرة الأدلة رغم أهميته البالغة فى الجدل الكلامى ربما تخطئ العين كثيرا فى الوصول إلى اختياره بدقة، ويحتاج إلى انتباه شديد فى استخلاص رأيه الكلامى حتى لا ينسب إليه رأى إنما أورده على لسان خصم، أو ذكره من باب التسليم الجدلى فحسب لإلزام الخصم، دون أن يكون هو رأيه أو رأى الماتريدية فى الحقيقة.

٣٧) ويسير فى بحر الكلام على نفس الطريقة العملية التى سار عليها فى التبصرة، لكنه يبدأ أولا ببيان معتقده فى معرفة الله وتوحيده، ثم يترجم بفصل يتناول فيه حد العلم والمقارنة بين العلم والعقل، فليس ثمة أقسام للكتاب ظاهرة ولكن فصول بلا تراجم التزم فيها غالبا بالخطة الكلامية التقليدية والتى مشى عليها فى التبصرة، ولديه انتقال سلسل للغاية بين المسائل، فهو ينتقل من مسألة إلى أخرى ببراعة شديدة بحيث تظهر المسائل وكأن بعضها يفضى إلى بعض، فمن الكلام فى نظرية المعرفة وحد العلم والمقارنة بين العلم والعقل ينتهى إلى أن من لم يبلغه الوحى لا يكون معذورا خلافا للمتقشفة (= الصوفية) والأشعرية، ويبنى ذلك على مفهوم الإيمان عند الماتريدية، فيقول: ((لأن المذهب عندنا الإيمان فعل العبد بهداية الرب))[١]، ثم يأخذ فى تناول مفهوم الإيمان ومسائله، ليختم ذلك بالجواب عن سؤال ما صفة الإيمان وما شرائطه، فيجيب: ((الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى عند أهل السنة والجماعة))[٢]، ومن هنا ينتقل إلى الكلام فى مسألة القدر، وما يتفرع عنها من مسائل، وهكذا يمضى فى كتابه بسلالة، وإذا تناول الصفات مثلا أخذ فى بيانها لينتقل إلى مناقشة من وقع فى التأويل[٣]، أو من وقع فى التشبيه[٤] لينتهى من ذلك إلى أنه يجب الإيمان بهذه الصفات بلا تأويل ولا كيف ولا تشبيه، وإذا تكلم فى النبوات، وأفضى به الكلام إلى سيدنا رسول الله، أخذ فى الكلام عن المعراج لينقض مذهب المعتزلة[٥]، وينثال من هنا حديثه عن المسائل السمعية التى أنكرها المعتزلة[٦]، ليأخذ بعد ذلك فى الإمامة ومنه يعبر إلى نقض بعض مذاهب الشيعة[٧]، ومنه يختم الكتاب بنقض مذهب أهل الإباحة من الصوفية القائلين بإسقاط التكليف، ونقض أهل النجوم[٨].

٣٨) ويمتاز أسلوبه بالوضوح التام، لكنه لا يذكر غالبا أدلة المذهب الذى يعبر عنه دائما بمذهب أهل الحق ومذهب أهل السنة والجماعة، أو يقتصر على الأدلة النقلية الواضحة، وإنما فقط يورد الاعتراضات المتوجهة عليه ويجيب عنها، لعل ذلك يرجع إلى أنه اعتبره ابتداء مذهب أهل الحق أهل السنة والجماعة، من ثم فهو مسلم، ويكفى الرد على شبه الخصوم.

٣٩) أما كتاب التمهيد فى فواعد التوحيد: فهو ثالث كتب أبى المعين النسفى المطبوعة، ويعتبر من الكتب المختصرة فى علم الكلام، ولهذا فهو يشتمل على أهم المسائل الكلامية، وأحيانا يسلك مسلك التطويل والاستطرد فى بعض المسائل التى تعبر عن الخلاف الكلامى بين الماتريدية والأشعرية أو بين الماتريدية والمعتزلة أو غيرهم من الفرق، كمسألة الكلام[٩]، والتكوين[١٠]، ومسألة الرؤية[١١]، وإثبات الرسالة[١٢]، وخلق أفعال العباد[١٣].

---

(١) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٦) .
(٢) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٨).
(٣) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٢١-٢٢) .
(٤) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٢٢-٢٨) .
(٥) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٦٦) .
(٦) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٦٦-٨٨) .
(٧) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (ص ٨٨-١٠٤) .
(٨) أبو المعين النسفى ، بحر الكلام ، (١٠٤-١١٠) .
(٩) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى فواعد التوحيد ، (ص ١٧٣ - ١٨٧).
(١٠) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى فواعد التوحيد ، (١٨٨ص-٢٠٦) .
(١١) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى فواعد التوحيد ، (ص ٢١٧-٢٢٥) .
(١٢) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى فواعد التوحيد ، (ص ٢٢٦-٢٥١) .
(١٣) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى فواعد التوحيد ، (ص ٢٧٤-٣٠٢) .

٣٠) وعنوان الكتاب يشير إلى منهج تصنيفه، فهو تمهيد ليس إلا، ولم تذكر فيها إلا القواعد الكلية للتوحيد، وفى أغلب الأحيان لا يذكر الجزئيات الدقيقة فى المسائل التى يتعرض لها. وأبو المعين دقيق فى تقسيم كتابه وترتيبه، فهو يبدؤه بفصل فى إثبات الحقائق والعلوم، ثم يحدد طرق المعرفة، وهو بعيد عن التكرار، ففى المسائل المتشابهة يحيل إلى ما ذكره من قبل خشية التطويل، وإذا أحس بطول فيعتذر بأن المحل لا يحتمل أكثر من ذلك، وربما أحال إلى كتابه تبصرة الأدلة أو غيره من الكتب المتخصصة فى موضوع حديثه[١]، وهو دقيق فى عزو الآراء إلى أصحابها، وفى تحرير شبههم، وإن كان بناء الكتاب على الاختصار جعله يقتضب مثل هذه الآراء اقتضابا، والشيخ مستمر على أن العربية موقف كلامى، ويبدو اهتمامه باللغة فى بعض مناقشاته لخصومه أو تعزيز آرائه على أساس من اللغة، فمع أنه يعتمد فى المقام الأول على العقل فى مناقشاته لخصمه فإن ذلك لا ينسيه أن يستدل أحيانا باللغة مادامت هى الأخرى القاسم المشترك بينه وبين خصومه[٢].

٣١) أما خطته فى كتابه التمهيد، فقد قسمه إلى فصول، بدأها بفصل فى إثبات الحقائق والعلوم[٣]، ثم فصل فى إثبات حدوث العالم، ثم تأتى بعد ذلك الفصول الخاصة بالإلهيات من إثبات الصانع والصفات...[٤]، ثم الفصول الخاصة بالنبوات والسمعيات وأفعال العباد والأسماء والأحكام[٥]، ثم الإمامة[٦]، فهو فى ذلك متسق مع خطته فى كتابيه الأولين: التبصرة والبحر.

٣٢) وقد تكلم أبو المعين عن شىء من منهج تصنيفه فى المقدمة[٧] فقال: ((... وبعد فقد طلب منى من فاز... بالصلابة فى الدين... أن أكتب له عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس الله أرواحهم، وأبين ما كانوا عليه من المذهب الحميد فى علم التوحيد... ورأيت الأصوب فى التدبير والأوجب فى الرأى أن أذكر فى كل مسألة ما يحتاج إلى ذكره من النكت... لتكون الفائدة أتم...))، فهو بنصه على أنه سيذكر مسائل العقيدة مع ما تحتاجه كل مسألة من النكات العلمية، مع كونه يذكر كل مسألة بدليلها قد سلك كتابه فى سلك المتوسطات.

٣٣) وهو فى التمهيد مستمر على طريقته العملية التى سار عليها فى التبصرة والبحر، من سهولة الأسلوب وسلاسته وبعده عن التفلسف، ولم يعن نفسه بتعقيد منهج التصنيف فأتى به على نفس النمط وإن اختار فقط أن يعبر بفصل بدل تعبيره بجملة (الكلام فى كذا)، ويميل هنا إلى الاستدلال العقلى بصورة أكبر، وإن استمر على موقفه الكلامى من العربية، ومن المسائل التى استدل فيها بدليل اللغة مسألة أن صانع العالم ليس بجوهر، قال: ((لأن الجوهر فى اللغة عبارة عن الأصل...))[٨]، وكذلك منع إطلاق اسم الجسم عليه تعالى ، قال: ((ومن أطلق اسم الجسم على الله تعالى وعنى به القائم بالذات لا المتركب كما ذهبت إليه الكرامية... فالخلاف بيننا وبينه فى الاسم دون المعنى، وهو مخطئ، لما أنه فى اللغة اسم للمتركب، فمن أطلق اسم الجسم ولم يرد به معنى التركب فقد أمال الاسم عن موجبه لغة إلى غير موجبه، وهو معنى الإلحاد، ولو جاز ذا لجاز لغيره أن يسميه رجلا، ويقول: عنيت به القائم بالذات، وكذا فى كل اسم مستنكر، وتجويزه خروج عن الدين، والامتناع عنه تناقض يحققه أن معنى الاسم لو كان ثابتا من غير إحالة لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به، لأننا ننتهى فى أسماء الله تعالى إلى ما أ انا إليه الشرع، ولهذا لا نسميه طبيبا وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام، فإذا لم يكن الشرع بلفظ الجسم واردا، وكان معناه الثابت لغة مستحيلا على الله تعالى كان إطلاقه ممتنعا))[٩]، كما نجده يهتم بالموقف اللغوى العربى فى قضية القضاء والقدر[١٠].

٣٤) وهو يسير فى منهجه الكلامى على ذات المنهج الذى اتبعه فى التبصرة، والفرق بينهما فحسب هو فى البسط

(١) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (انظر مثلا: ١٦٣، ١٩٦، ٢٣٢، ٢٥٠، ٢٥٦) .
(٢) للتوسع بخصوص كتاب التمهيد لأبى المعين، راجع: د/ حبيب الله حسن أحمد، مقدمة تحقيقه للكتاب (ص ٤٧-١١٢).
(٣) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ١٢٣) .
(٤) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ١٢٨ – ٢٢٥) .
(٥) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ٢٢٦ – ٣٩٤) .
(٦) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ٣٩٥-٤١١) .
(٧) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ١١٥ - ١١٧).
(٨) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ١٣٥) .
(٩) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ١٤١ - ١٤٣) .
(١٠) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ٣٣١- ٣٣٣) .

والاختصار، ولذلك ربما أحال على التبصرة أو على غيره كما سبق.

٣٥) والمذهب عنده ليس اختيارات كلامية فحسب، بل أيضا تعابير واصطلاحات محددة يرى أنه لا بد أن يلتزم بها حتى يكون داخل إطار المذهب، ومن أمثلة ذلك عنده قوله: ((التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع والإبداع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، فنخص لفظة التكوين بالذكر لجريان المتعارف بين أئمتنا الماضين رحمهم الله تعالى فى استعمالها))[١].

٣٦) ويقرر أبو المعين قاعدة مهمة فى الجدل مع الفرق، أنه لا معنى لمناقشة آراء الفرق المنقرضة فيقول بعد أن يبطل مذهب الجبرية إبطالا إجماليا: ((مع أن أهل هذه المقالة قد انقرضوا عن آخرهم، وكفينا مؤنة مجادلتهم))[٢]، وهذه قضية مهمة ومؤثرة فى منهج التصنيف فى الجدل الكلامى، والفرق الكلامية، حيث ما زلنا نصنف لمواجهة نفس الفرق المنقرضة، دون أن نواجه الفرق المعاصرة بنفس القوة التى نواجه بها تلك المنقرضة.

٣٧) ويرى أبو المعين أن المسائل التى تكلم فيه السلف بالأصالة ما علينا إلا اتباعهم فيها، فيقول مثلا فى مسألة الإرادة: ((ثم إن السلف رحمهم الله تكلموا فيها بطريق الأصالة، فنتبعهم فى ذلك))[٣].

٣٨) وربما يأخذ فى منهجه فى الاستدلال مأخذا أصوليا فقهيا إذا اقتضى المقام ذلك، كما وقع منه فى الرد على المعتزلة فى مسألة الأسماء والأحكام ، فيقول: ((وما يزعم المعتزلة أنا نأخذ المتفق عليه ونترك المختلف فيه قول باطل، لأن ذلك يصير إحداث قول لم يكن فى الأمة، وخروج عن جميع أقاويل السلف، وهذا خرق الإجماع وخروج عنه، وهو باطل بالإجماع، وفيه إحداث القول بمنزلة بين الإيمان والكفر، وهو خروج عن الإجماع والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش، ثم الأمة إذا اختلفت فى شىء على أقاويل صار ذلك منهم إجماعا على أن ما عداها باطل، فكان الواجب بعد ذلك البحث عن الأقاويل وعرضها على الدلائل واتباع ما شهد الدليل بصحته، وعند العجز عن التمييز بين الحق منها والباطل يجب التوقف والرجوع إلى من أكرم بالعلم والخضوع له، والتعلم منه، فأما جعل التوقف الذى هو مقتضى تعارض الأدلة... مذهبا يتمسك وعقيدة يدان بها فحيد عما توجبه العقول وتقتضيه الأصول))[٤].

د - وهناك ماتريدى آخر فى القرن السادس الهجرى أيضا إلا أن أبا المعين النسفى كان فى أوله، بينما يأتى هذا الآخر فى آخره، وهو نور الدين أحمد بن محمود بن أبى بكر الصابونى (ت ٥٨٠ هـ): صاحب البداية فى أصول الدين، والذى ربما عرف أيضا بنور الدين البخارى[٥]، وهو الذى جرت المناظرة بينه وبين فخر الدين الرازى[٦]، وكتابه (البداية) ختام سلسلة فى التصنيف بدأها الصابونى بكتابه (الهداية)، والذى اختصره فى (الكفاية)، ثم اختصرها فى (البداية)، يقول الصابونى: ((... ولما تيسر الفراغ - بحمد الله ومنه - من كتاب الكفاية فى الهداية، التمس منى بعض الأصحاب أن أختصر منه ما هو العمدة فى الباب، ليكون أوجز فى اللفظ وأسهل للحفظ...))[٧] إذن فقد حدد الصابونى كتابه بأنه متن تعليمى يقتصر فيه على

---

(١) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ١٨٨ - ١٨٩) .

(٢) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ٢٨٠) .

(٣) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ٣١٦).

(٤) أبو المعين النسفى ، التمهيد فى قواعد التوحيد ، (ص ٣٦١ - ٣٦٢).

(٥) انظر عنه وعن كتابه البداية: - د/ فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية، (ص ٣ - ٢٦). - د/ بكر طوبال أوغلو، مقدمة تحقيقه البداية فى أصول الدين (ص ٩ - ١٣).

(٦) انظر: أ/د فتح الله خليف، حيث يقول (ص ١ باختصار): ((وقد تبين لى أن معظم مناظرات الرازى الكلامية قد جرت مع الصابونى... ويعتبره الماتريدية علما من أعلام المذهب ويشتهر بينهم باسم نور الدين البخارى، وهى البلدة التى نشأ بها وذاع فيها مذهبه، والتقى فيها مع فخر الدين الرازى))، ومن ثم فقد اتجه إلى دراسة الصابونى عندما اختار له أستاذه آربرى مناظرات فخر الدين الرازى موضوعا للدكتوراه.

ومن هنا يتبين أن الصواب لم يحالف د/ عارف تامر عندما قال فى مقدمة نشرته لمناظرات الرازى (ص ٩٠): ((وفى المناظرة الثانية ورد اسم النور الصابونى وهو كما وصفه الرازى متكلم القوم وأصوليهم، ولكن مع كل أسف لم نجد فى المصادر التاريخية الأدبية أية ترجمة له...)).

أما المناظرات التى دارت بين الفخر الرازى والنور الصابونى فهى: المناظرة الثانية، والثالثة، والخامسة، انظر مناظرات الرازى: (ص ١١١ - ١١٣، ١١٤ - ١١٩، ١٢٥ - ١٢٧).

(٧) الصابونى ، البداية ، (ص ١٦) .

العمدة فى الباب، ويمكن اعتبار الكتاب متنا للمتوسطين، حيث يذكر مؤلفه المذاهب الأخرى مع الإشارة من أقصر طريق إلى ما يبطل مذهبهم، دون تقرير أدلتهم.

١) ولا يختلف الصابونى عن الماتريدى فى شىء من أصول المذهب، كما لا يختلف عنه فى التقديم للمذهب بمقدمة فى إمكان العلم ويحث فى المعرفة وأسبابها[١]، وسنجد الصابونى فى البداية يتفق فى أصول المذهب الكلامى مع الماتريدى والماتريدية كأبى المعين النسفى، والإمام عمر النسفى صاحب العقائد النسفية، فتبصرة أبى المعين وبداية الصابونى وعقائد عمر النسفى تعتبر أهم مصادر المدرسة الماتريدية، وبالرغم من أن الصابونى تتلمذ على التبصرة النسفية إلا أنه لم يتابع صاحب التبصرة فى خصومته للأشعرية، فكثيرا ما تقرأ فى البداية عبارة (أهل الحق) وعبارة (أهل السنة) ويراد بها الأشاعرة والماتريدية، وكذلك لم يهمل الصابونى ذكر اسم الماتريدى فى البداية، كما أهمل ذكره صاحب العقائد النسفية[٢].

٢) ويسير الصابونى على الخطة العملية التقليدية التى سار عليها متقدمى المتكلمين من الماتريدية وغيرهم، فيبدأ بالقول فى مدارك العلوم فحدوث العالم، فتوحيد الصانع، فصفاته... إلخ، وهو يبدأ موضوعاته دائما بعبارة (القول فى...)، وهكذا، ولم يحاول أن يبدد شيئا من جهده فى تعقيد منهج التصنيف[٣]، وفى نظريته للمعرفة يوافق الصابونى سائر الماتريدية[٤]، ويأتى الدليل الخبرى عنده[٥] بمعناه العام وليس المقتصر على السنة الشريفة فحسب عند الإسلاميين، وعنده أن خبر الأنبياء المؤيد بالمعجزة سبب للعلم القطعى بواسطة الاستدلال. والموقف الكلامى عنده عقلى / سمعى، ويبدأ غالبا من الدليل العقلى إلا فى المسائل السمعية المحضة، فإنه يبدأ بالدليل السمعى، دافعا شبهات الخصم العقلية، مؤكدا على أنه ((لا تناقض قضايا العقول، وإنما اختلف العقلاء فيما بينهم إما لقصور عقلهم عن بلوغ درجة النظر، أو لتقصيرهم فى شرائطه، فيحكم بعضهم بالهوى والظن ويدعى أنه يحكم بالعقل))[٦]، أما بالنسبة للدليل النقلى فإنه ربما تناوله بالتأويل على طريقة متأخرى الأشعرية كما صنع فى مسألة الاستواء[٧].

٣) كما أنه اللغة عنده أيضا - كغيره من الماتريدية - موقف كلامى كما صنع فى قضية ما يجوز أن يسمى الله تعالى به وبنى على الموقف اللغوى أنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى أنه جسم أو عرض أو جوهر[٨]، ونراه يبنى مسألة القول فى الأرزاق، والقول فى القضاء والقدر على موقف لغوى أيضا[٩].

٤) وهو يذكر العديد من الفرق كالسوفسطائية والدهرية والثنوية وغيرهم، فيصدر المسألة عادة بذكر ما فيها من أقوال أهل الملل والنحل، ويقتصر على إبطال مذاهبهم بأرجح دليل عنده دون خوض فى الجدل الكلامى غالبا[١٠].

٥) وإذا اتفق الماتريدية والأشعرية فيعبر عنهم بأهل السنة أو بأهل الحق[١١]، وربما يورد اختلاف أئمة أهل السنة كالأشعرى وابن فورك الباقلانى والماتريدى فى مسألة ما[١٢]، وإن كان يعتبر الماتريدى هو رئيس أهل السنة[١٣]، ويلاحظ أن للماتريدى أتباعا يوافقونه على مذهبه[١٤]، وإذا وقع خلاف بين الماتريدية والأشعرية عبر عن مذهبه أصحابه بأنه مذهب أهل

(١) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابونى، (ص ١٥).
(٢) أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابونى، (ص ٢٤).
(٣) انظر تحليلا للكتاب عند: أ/د فتح الله خليف، مقدمة تحقيقه لكتاب البداية للصابونى، (ص ١٥ - ٢٤).
(٤) الصابونى ، البداية ، (ص ٢٩).
(٥) الصابونى ، البداية ، (ص ٣٠).
(٦) الصابونى ، البداية ، (ص ٣٢).
(٧) الصابونى ، البداية ، (ص ٤٥-٤٦) .
(٨) الصابونى ، البداية ، (ص ٣٨) .
(٩) الصابونى ، البداية ، (ص ١٣١، ١٣٥) .
(١٠) الصابونى ، البداية ، (انظر مثلا ص ٢٩ - ٣٦) .
(١١) الصابونى ، البداية ، (انظر مثلا: ص ٥٤، ٥٥، ٥٩).
(١٢) الصابونى ، البداية ، (ص ٦٥) .
(١٣) الصابونى ، البداية ، (ص ٦٦) .
(١٤) الصابونى ، البداية ، (ص ١٠٦) .

السنة أو أنه مذهب أهل السنة والجماعة من الماتريدية، فى مقابل الأشعرية، كما فعل فى مسألة الصفات ومسألة الاسم والمسمى[١]، وربما اقتصر على قوله أصحابنا فى مقابل الأشعرية[٢]، وإذا وقع الخلاف بين طوائف أهل السنة كما حدث فى مسألة حقيقة الإيمان ، فيعبر بأهل الحديث وأصحابنا والأشعرية عن هذه الطوائف من أهل السنة[٣].

٦) وهناك العديد من المسائل التى تتسم بالأصالة الفكرية المتميزة عند الصابونى، ومن ذلك أنه يقدم مفهوما متميزا لـ (المماثلة) تخالف مفهومها عند الفلاسفة والمعتزلة والمشبهة، ويبنى على هذا المفهوم مذهب نفى التشبيه والمماثلة مع إثبات الصفات عند أهل السنة[٤].

هـ - الكمال ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) [٥]: بعد قرون ليست بالكثيرة يظهر للحنفية أو الماتريدية علما آخر يضع لهم متنا كلاميا شهيرا، وهو كمال الدين ابن الهمام، صاحب المسايرة، وقد كان الكمال ابن الهمام فقيها كبيرا فى المذهب الحنفى بلغ درجة الاجتهاد فيه كما أنه بلغ رتبة الاجتهاد فى المعقولات، وكان يقول: ((لا أقلد فى المعقولات أحدا))[٦]، وقد امتاز الكمال ابن الهمام بعقلية جامعة وسابرة لأعماق المذاهب حتى وصف بأنه كان ((دقيق الذهن عميق الفكر يدقق المباحث... يضرب به المثل فى... واستقامة البحث مع الأدب))[٧]، ومن خلال هذه العقلية استطاع أن يقدم كتابه المسايرة فى علم الكلام جامعا فيه بين طريقتى الحنفية (الماتريدية) والأشعرية، كما قدم كتابه (التحرير فى أصول الفقه) جامعا أيضا بين طريقتى الحنفية والشافعية (= طريقة المتكلمين الأصولية) فى علم أصول الفقه، وقد كانت هذه الطريقة الجامعة محل ترحيب من علماء المذهبين المتأخرين[٨]. وفى ضوء هذا يمكن القول بأن الكمال ابن الهمام صاحب منهج التصنيف يرنو إلى الجمع بين الطرق المختلفة والمذاهب المتنوعة، تأصيلا وتأسيسا.

١) وإنما سماه المسايرة لأنهساير فيه الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فى رسالته (الرسالة القدسية بأدلتها البرهانية)[٩]، وسنجد عند ابن الهمام منهجا واضحا للغاية فى التصنيف، وسنجد عنده نقطة بداية واضحة فى التصنيف، وطريقة واضحة فى الخطة والإضافة عليها، فقد بدأ من الرسالة القدسية للغزالى، ثم أضاف عليها زيادات كثيرة بحيث صار كتابه عملا مستقلا، وفى هذا يقول ابن الهمام[١٠]: ((... وبعد فإن بعض الفقراء من الأخوان كان قد شرع فى قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة أبى حامد الغزالى... فلما توسطها أحب أن أختصرها وأحببت، فشرعت على هذا القصد، فلم أستمر عليه إلا

---

(١) الصابونى ، البداية ، (ص ٤٩، ٥٤) .
(٢) الصابونى ، البداية ، (ص ١١٨) .
(٣) الصابونى ، البداية ، (ص ١٥٢).
(٤) الصابونى ، البداية ، (ص ٥٩).
(٥) بخصوص الكمال ابن الهمام، ترجمته وحياته، وهو أحد من بلغ رتبة الاجتهاد ولهذا ترجم له الشوكانى فى البدر الطالع، بل بلغ رتبة شيخ الإسلام ولقب بذلك، راجع: شذرات الذهب (٢٩٨/٤ - هدية العارفين (٥٣/٢)، البدر الطالع (٢٠١/٢)، معجم المطبوعات (٢٧٨/١)، الأعلام للزركلى (٢٥٥/٦)، معجم المؤلفين (٢٦٤/١٠). وبحسب الإصدار الثالث لقاعدة معلومات الرسائل الجامعية، فإنه لم يعتن أحد من الباحثين بعد بالجانب الكلامى للكمال ابن الهمام، بينما اعتنى باحثان فى أطروحتيهما للدكتوراة بدارسة الجانب الفقهى له: ١- د/ محمد على إبراهيم محجوب، الكمال ابن الهمام وأثره فى الفقه الإسلامى، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، ١٩٧٥ م. ٢- د/ إسماعيل سالم عبد العال، الاتجاه الفقهى للكمال ابن الهمام، دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٧٩ م.
(٦) ابن العماد، شذرات الذهب (٢٩٨/٤).
(٧) الشوكانى، البدر الطالع، (١/ ٢٠١ - ٢٠٢).
(٨) كان الكتبان محل عناية العديد من العلماء، فممن شرح المسايرة: ابن قطلوبغا الحنفى (ت ٨٧٩ هـ)، وابن أبى شريف الشافعى (٩٠٥ هـ)، وقد طبعا معا بالقاهرة (١٣٤٧ هـ)، كما شرحها ابن الديرى الحنفى (سعد بن محمد بن عبد الله بن سعد بن أبى بكر النابلسى الأصل، المقدسي، نزيل القاهرة، ت ٨٦٧ هـ)..انظر بخصوص كتاب المسايرة وشراحه: كشف الظنون (١٦٦٦/٢)، وهدية العارفين (٢٠٢/١، ٤٣٩، ٦٥/٢)، معجم المطبوعات (١٥٦٨/٢)، الأعلام (٥٣/٧)، معجم المؤلفين (٢١٣/٤، ١١/٢٠٠). وانظر بخصوص التحرير فى أصول الفقه وشروحه: كشف الظنون (٣٥٨/١).
(٩) الرسالة القدسية بأدلتها البرهانية فى علم الكلام للإمام أبى حامد: محمد بن محمد الغزالي، وهى الرسالة التى كتبها لأهل القدس مفردة، ثم أودعها فى كتابه قواعد العقائد وهو الثانى من كتب كتابه الشهير إحياء علوم الدين، على ما ذكر ابن أبى شريف فى شرحه وتبعه حاجى خليفة.يقول ابن أبى شريف أيضا شارحا على قوله (وسميته المسايرة): ((لأنه ساير تراجم كتاب الإمام الغزالى بمعنى أنه ترجم ا وإن خالف ترتيبه فى بعضها، والمسايرة فى الأصل مفاعلة من السير، وهى أن يسير الركبان متحاذيين، أطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه لكتاب الإمام الغزالى فى تراجمه))، راجع: شرح المسامرة لابن أبى شريف (ص٧)، وكشف الظنون (٨٨١/١).
(١٠) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٣ - ٤) .

نحو ورقتين وتعرض للخاطر استحسان زيادات أرانى الذى يرينى أن ذكرها مهم وأنه تتميم لطالب الغرض، فلم يزل يـزداد حتى خرج عن القصد الأول، فلم يبق إلا كتابا مستقلا غير أنه يسايره فى تراجمه، وزدت عليها خاتمة ومقدمة، وربما أوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة واحدة، وبالغت فى توضيحه وتسهيله، إذ لم أضعه إلا ليسهل على الأوسـاط والمبتـدئين... وسميته كتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة، وينحصر بعد المقدمة فى أربعة أركان وخاتمة فى الإيمان والإسـلام ومـا يتصل بهما: الركن الأول فى ذات الله وتعالى. الثانى: فى صفاته. الثالث: فى أفعاله. الرابع: فى صدق الرسول صلى الله عليـه وسلم، وينحصر كل ركن منها فى عشرة أصول...))، ويحصل من هذا أنه بنى عقائده على أربعين أصلا، أما المقدمة فجعلها فى تعريف الفن (تعريف علم الكلام)، بينما قدم خاتمة للكتاب جعلها فى إيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة(1). ويؤكد فى مطلع أغلب أركان الكتاب الأربعة(2) على الأصول العشرة التى سيذكرها فيها، بحيث يمهد ذهن المطالع إلى ما سـيدخل فيـه مـن المباحث العلمية، بينما أهمل ذلك فى الركن الرابع فى السمعيات(3).

٢) والملاحظة الأولى حول منهج التصنيف الكلامى عند الكمال ابن الهمام: هو تعريفه للعلم الكلام بطريقة مـؤثرة للغاية فى منهج التأليف الكلامى، حيث يقول(4): ((والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عـن الأدلة علما وظنا فى البعض منها، وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى وصفاته الذاتية، والظن كبعض شروط النبـوة، وكيفية إعادة المعدوم، والسؤال فى القبر... ومباحث الإمامة ليست منه بل من المتممات))، فبينما يشيع تعريف علم الكلام بأنه معرفة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية أو القطعية، يوسع ابن الهمام من قاعدته ليجعله عن ((الأدلة علما وظنا))، مؤكـدا ضرورة تعيين محل كل منهما من مسائل علم الكلام، ومنبها على أن الإمامة من المتممات، وليست من علم الكلام أصالة، ويوضح ذلك الشارح بقوله: ((وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف؛ لأن القيام بها من فروض الكفايـة، وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية، ومحل بيانها كتب الفروع، وهى مسطورة فيها، وإنما كانت متممـة فى علـم الكلام؛ لأنه لما شاعت فى الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الإسلامية مشتملة على قـدح فى الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت فى علم الكلام...))، ويقول أيضا: ((لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، إذ نصب الإمامة عندنا واجب على الأمة سمعا، وإنما نظم فى سلك العقائد تأسيا بالمصنفين فى أصول الدين، ولا يخفى أن هذا وإن تم فى نصب الإمام لا يتم فى كل مباحث الإمامة فإن منها ما هو اعتقادى كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله صـلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر، وهكذا على ترتيب الخلفاء الأربعة فى الفضل ونحو ذلك، فلذا والله أعلم نظمت فى سـلك العقائد وأدخلها بعضهم فى تعريفه)) (5).

٣) والملاحظة الثانية حول منهجه فى التأليف: أنه لم يتعرض لنظرية المعرفة على ما جرى عليه كثير من المتكلمين، وأنه ربما قدم الدليل السمعى على العقلى مثلما صنع فى أول مسألة من الكتاب وهى (الأصل الأول: العلم بوجوده)، فقـال(6) رحمه الله: ((الأصل الأول: العلم بوجوده، وقد أرشد سبحانه إليه بآيات نحو {إن فى خلق الـسموات والأرض واخـتلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر }... – فذكر عدة آيات – فمن أدار نظره فى عجائب تلك المذكورات اضـطره إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل عن صانع أوجده وحكيم رتبه وعلى هذا درجت العقلاء... – ثم مضى فى تقرير الدليل النقلى ثم انتقل إلى العقلى فيقول – وقد رتب العلماء النظار لإثباته مقدمتين: العـالم حادث، والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه...)).

٤) ومن أهم خصائص منهج تصنيف صاحب المسايرة، ولعلها أروع وأهم ما فى الكتاب: أنه يعتنى بتحرير المذاهب

---

(1) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١٩٦) .
(2) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٥، ٢٤-٢٦، ٣٦) .
(3) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١٤٠) .
(4) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٥) .
(5) انظر: ابن أبى شريف، المسامرة (ص١٤، ٩٨).
(6) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٦-٨).

وتحقيق محل النزاع بينها وينبه عليه، ويعتنى بتصحيح التعبير عنه، وبتصحيح نقل المذاهب، ثم يأخذ بالتأصيل والتفريع فى ضوئه كما فى مسألة الجهة[١]، وفى مسألة الرؤية[٢]، وفى مسألة الكلام[٣] حيث اعتنى بتحرير مذهب الأشعرى والماتريدى، وصفات الأفعال وصفة التكوين[٤] حيث اعتنى بتحرير المسألة بين مشايخ الحنفية والأشعرية، وفى مسألة خلق أفعال العباد[٥] حيث اهتم بتصحيح النقل عن المعتزلة والفلاسفة، وهو الصنيع نفسه مع مذهب المعتزلة فى مسألة الأصلح[٦]، وفى مسألة الحسن والقبح العقليين مثلا[٧]، مصححا ومعترضا على من غفل عن محل النزاع فتحير فى مذهبه وإن كان من أكابر الأشعرية ومحققيهم[٨]، أو من متكلمى الحنفية[٩].

٥) ويعتبر كتابه المسايرة من أهم كتب علم الكلام عند متأخرى الماتريدية كما شاعت التسمية، أو الحنفية كما يسميهم هو دائما حيث لم يرد عنده تقريبا اسم (الماتريدية)[١٠] بينما دائما ما يذكر أصحابه على أنهم الحنفية أو مشايخنا، أو أصحابنا، أو مشايخ الحنفية، أو متكلمى الحنفية، أو أصحاب أبى حنيفة، مقابل الأشاعرة، والذين يعتبرهم جميعا من أهل السنة[١١]، وهو أكثر ذكرا لأبى حنيفة وآرائه وفى كل مسألة من مسائل الكتاب من الماتريدى، والذى يعبر عنه بالماتريدى أو أبى منصور أو الأستاذ أبى منصور[١٢]، فى مقابل أبى الحسن أو الأشعرى أو الشيخ أبى الحسن[١٣]. على أنه يقسم الحنفية إلى متقدمين ومتأخرين[١٤]، فالمتقدمون من عهد أبى حنيفة إلى قبيل أبى منصور، والمتأخرون من عهد أبى منصور إلى عهد الكمال ابن الهمام نفسه على ما يذكر شارحه[١٥]، كما يهتم بمدارس الحنفية المختلفة، فتارة ينقل إجماع الحنفية[١٦]، وتارة يعرض لبعض اتجاهاتهم الكلامية كما فعل فى حكاية الخلاف بين أبى منصور وعامة مشايخ سمرقند من جهة، وبين أئمة بخارى من الحنفية من جهة أخرى[١٧].

٦) وهو يرجح عادة جانب الحنفية، ويأخذ بأكثر آرائهم، فى غير تعصب بدليل أنه بنى كتابه فى الأصل - كما سبق - على أحد كتب الغزالى وهو من أعمدة المذهب الأشعرى كما هو معروف، ويعتنى بتحرير مذهب الأشعرية عنايته بتحرير مذهب الحنفية، كما أنه يكثر النقل عن الأشعرية المتقدمين والمتأخرين بداية من الأشعرى والقاضى وإمام الحرمين والغزالى وصاحب المواقف[١٨]، ويطلق على إمام الحرمين: الإمام، وعلى الغزالى: الإمام الحجة أو الحجة، وهو ما لم يفعله مع أحد من مشايخ أصحابه الحنفية مما يؤكد عدم تعصبه، على أنه ربما دارت المسألة عنده بين الحنفية والمالكية والشافعية والأشعرية

---

(١) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١٧ -١٨) .
(٢) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١٩-٢١).
(٣) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٣٣) .
(٤) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٣٧-٤٠).
(٥) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٤٧) .
(٦) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٧٦-٨٦) .
(٧) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٩٠-١٠٥).
(٨) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١١٢-١١٤) .
(٩) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١٢٢-١٢٣) .
(١٠) بينما نجد ابن أبى شريف وهو شافعى المذهب يفسر قول الكمال (أصحابنا) بقوله: ((يعنى الماتريدية))، انظر: المسامرة (ص ٣٦). مما يشير إلى أن مصطلح (الماتريدية) يشيع عند الشافعية الأشعرية فى استخدامه للإشارة إلى متكلمى الحنفية، أكثر من شيوعه عند الحنفية أنفسهم.
(١١) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (راجع مثلا: ٣٤، ٣٧، ٨٦، ٩٤، ١١١-١١٨، ١٢٢، ١٥٥، ١٨٦، ١٩٦) .
(١٢) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (انظر مثلا: ص ٣٣، ٣٩، ٦٨، ٩٧).
(١٣) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٣٣، ٦٨، ٨٦).
(١٤) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٣٩).
(١٥) انظر: ابن أبى شريف، المسامرة (ص ٩٠).
(١٦) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٩٤) .
(١٧) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٩٧، ١٠٠) .
(١٨) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (راجع مثلا : ص ٢٢، ٦٧، ٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٦، ٨٧، ١٠٦، ١١٣، ١١٩) .

والمعتزلة(١)، ويذكر كثيرا من الاعتراضات الخصوم ويجيب عليها بطريقة (إن قيل / قلنا).

٧) والجدل الكلامى فى الأساس عنده يدور بين الحنفية والأشاعرة والمعتزلة، وهى أكثر فرقة من خارج أهل السنة ذكرها(٢)، وقلما يذكر فرقا أو مللا أخرى غير إسلامية كالفلاسفة(٣)، والبراهمة(٤).

٨) وربما نقل عن بعض العلماء الذين لا يشيع النقل عنهم فى الكتب الكلامية مثل القاضى أبى بكر بن العربى ، والسهيلى صاحب شرح السيرة ، والمرتضى الأديب واللغوى الشهير(٥)، مما يعطى لكتاب المسايرة طابعا خاصا، ويدل على سعة اطلاع مؤلفه على شتى العلوم والاتجاهات العلمية فضلا عن الكلامية.

٩) ويأتى فى آخر الماتريدية العظام: الإمام البياضى صاحب إشارات المرام (ت ١٠٩٨ هـ)(٦): ((والبياضى هذا ضليع فى علم الكلام، وإن تأخر زمنه، حتى إن المقبلى صاحب العلم الشامخ على جموحه وصعوبة انقياده للعلماء كبير العناية بإشارات البياضى اعترافا منه بسعة بحثه))، ((فألف (يعنى البياضى) أولا متنا متينا فى اعتقاد أهل السنة، وسماه الأصول المنيفة للإمام أبى حنيفة، جمع فيه نصوص الإمام فى رسائله السابقة، فى معتقد أهل الحق، على ترتيب بديع جامع، محافظا على ألفاظ أبى حنيفة، فجاء فى غاية التناسب ومنتهى التجاذب، ثم شرح هذا المتن المتين شرحا ممتعا فى تحقيق المسائل... حتى أصبح مرجعا للباحثين... وكانت مسائل أبى حنيفة فى تلك الرسائل غير مرتبة على نظام خاص، بل كان يمليها إملاء على أصحابه، على طبق الأسئلة التى كانت توجه إليه من غير انسجام، فرد البياضى مسائل تلك الرسائل إلى ترتيبها الصناعى فى كتب الكلام من غير تصرف فى عبارات الإمام))(٧).

١١) والحقيقة أن الكلام السابق فى شأن البياضى وكتابه هو أقل ما ينبغى أن يقال فيه، وليس من قبيل الغلو فى الإطراء القول بأن الكتاب من أفضل ما طبع فى علم الكلام، ويجمع بين خصائص عدة مناهج فى التصنيف بين تعميق الشروح، وتدقيق المتون، وتحقيق الحواشى، واستيعاب الجوامع، ولا يقف جهده عند تحرير مذهب أصحابه الحنفية حتى يجهد نفسه فى تحرير مذهب الأشعرية وطوائف أهل السنة، وفرق المتكلمين خاصة الكبرى كالمعتزلة، ولا يقف عند كلام المتقدمين حتى يجمع إليه كلام المتأخرين، ولا يقصر نظره عند المتكلمين حتى يمد بصره إلى ما يساعده فى بحثه من كلام المفسرين والفقهاء والأصوليين والمحدثين، ويعتنى بتخريج الحديث الشريف عنايته بتحرير أقوال المتكلمين، فى ظاهرة علمية فريدة لا تكاد تكرر فى الكتب الكلامية التى تيسر الاطلاع عليها أثناء البحث. ولهذا يمكن القول بأن كتاب البياضى إشارات المرام فريد فى نوعه وفى منهجه العلمى الكلامى، وهو جدير بدراسة مستقلة(٨).

١٢) وكون البياضى بنى كتابه على عبارات الإمام أبى حنيفة، وهو مراده دائما إذا أطلق (الإمام) يؤكد على فكرة أن هذه المدرسة أكثر انتسابا لأبى حنيفة منها لأبى منصور الماتريدى، وأن أبا حنيفة هو أساسها ورائدها، وأن أبا منصور الماتريدى مقرر لها فحسب، وأن الحنفية أنفسهم جروا على الانتساب إلى أبى حنيفة فرعا وأصلا واعتقادا، ولعل شيوع اسم الماتريدية إنما كان من أهل المذاهب الأخرى ليفرقوا بين متكلمى الحنفية وفقهائهم، ثم شاع ذلك عند المعاصرين. ولا يمنع من هذا أن البياضى يكثر من استعمال مصطلح الماتريدية، فلا تكاد تمر مسألة فى الكتاب دون أن يستعمل هذه الكلمة (الماتريدية)، لكن الإمام على الإطلاق عنده هو الإمام أبى حنيفة، بينما الماتريدى هو الماتريدى فحسب أو هو الإمام أبو منصور الماتريدى ونحو ذلك من العبارات التى يستخدمها بإزاء غيره، ولا يخصه بالتبجيل، الذى خص به الإمام أبى حنيفة فى

(١) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١٠٥) .
(٢) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (انظر مثلا: ص ٤٧، ٦٢، ٦٤، ٧٦، ١٠٧، ١٢٢، ١٢٨، ١٥١، ١٥٣) .
(٣) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ٤٧) .
(٤) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، (ص ١١٨).
(٥) الكمال ابن الهمام ، المسايرة ، انظر على التوالى : (ص ١٢٩) ، (ص ١٣٥)، (ص ١٣٦).
(٦) بخصوص البياضى وحياته: ففيما عدا كلام الشيخ الكوثرى عن البياضى وأهميته فى مجال الكلام لم يلق منهجه الكلامى العناية بعد فى مجال الدراسات الجامعية، فبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م)، فإنه لم تتوجه عناية أحد من الدارسين لتناول المنهج الكلامى عند الإمام البياضى.
(٧) الشيخ الكوثرى، مقدمة تبيين كذب المفترى، ومقدمة إشارات المرام للبياضى (انظر: مقدمات الكوثرى، ص ٥١، ١٧٩ - ١٨٠) باختصار.
(٨) بحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) فإنه لم تتوجه عناية أحد من الباحثين لدراسته دراسة مستقلة.

كونه الإمام عند إطلاق لفظ (الإمام) بداية من عنوان الكتاب (إشارات المرام من عبارات الإمام) ومرورا بسائر مسائل الكتاب فى نحو قوله (وهو مذهب الإمام، وهو ما أشار إليه الإمام)، ونحو ذلك.

١٣) ويرى البياضى أن فضل أبى حنيفة فى مجال أصول الدين يرجع إلى أنه السابق فى تدوينها حيث يقول[1] فى ديباجة كتابه بعد البسملة: ((...حامدا لمن شيد أصول الدين بمحكمات كتابه المبين، ومصليا على من سدد قواعد اليقين ببينات خطابه المتين، وعلى آله وصحبه الهادين إلى سنن سننه داعين، والأئمة التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، لا سيما سابقهم فى إظهارها بالتدوين، إمام الأئمة أبى حنيفة حيث أملاها على أصحابه المتقين فى الفقه الأكبر والفقه الأبسط والرسالة وكتاب العالم والوصية المروية فى كتب المحققين))، وهكذا يرى البياضى أن للإمام أبى حنيفة الدور المؤسس والسابق فى تدوين علم أصول الدين، على ما سبق الكلام عنه عند حديثنا عن دور الإمام أبى حنيفة[2].

١٤) ثم ينتقل بعد ذلك إلى مناقشة منهجها فى التصنيف، وأنها لم تقع على وجه الترتيب الصناعى - كما سبقت الإشارة إليه - بسبب كونها صنفت فى الأساس كأجابة على أسئلة طرحت على أبى حنيفة، فيقول[3]: ((لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق، فسألنى ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق، فجمعت بينها بترتيب أنيق)).

١٥) ثم يؤكد البياضى بعد ذلك على أنه لم يقتصر فى مصنفه هذا على كلام أبى حنيفة فى تلك الرسائل، فحسب بل ضم إليه ما راوه عنه أئمة هذا العلم من القواعد والأصول، فيقول فى الصفحة نفسها: ((... ضاما إليها نبذا مما روى عنه أئمة التحقيق))، ويؤكد بعد ذلك على عنايته بشرح هذه العبارات بما يوضحها، وعنايته بترتيبها صناعيا، وتنقيحها بما يوضح مقاصد هذا العلم ويدفع شبه المخالفين فيقول أيضا: ((... فى تنقيح تتبلج به أصول الدين صباحا، وتتبين قواعد المتكلمين براحا، وترتيب به تتبختر دلائل اليقين اتضاحا، وتتساقط شبه المخالفين افتضاحا، ثانيا للقصد إلى شرح مدلولات الكلام فى تقرير المسائل، وتحرير دلائل المرام وكشف مرموزات ألحاظ الإمام فى إزاحة شبه المخالفين فى كل مقام، مؤكدا فى جميع ذلك بالنقل عن فحول أئمة الكلام...)).

١٦) وقد اعتنى بتوثيق النقول عن الإمام أبى حنيفة والتأكد من صحة نسبتها إليه، على ما سبق بيانه ونقله عن البياضى عند تناولنا لهذه المسألة أثناء بيان أثر الإمام أبى حنيفة فى علم الكلام[4]، وتدل هذه العناية بالتوثيق على المنهج العلمى عند علماء المسلمين، حيث بين البياضى[5] أسانيد هذه الرسائل التى صنفها أبو حنيفة فى علم الكلام، ومن نسبها إليه ونقل عنها من أئمة علم الكلام حتى ذكر ثلاثين كتابا من كتب الأئمة، مفندا مزاعم المعتزلة فى نفى نسبة هذه الرسائل إلى أبى حنيفة محاولين بذلك لفت الأنظار عنها لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة.

١٧) وهنا سؤال يطرح نفسه الآن: ما هو منهج الترتيب الصناعى الذى اتبعه البياضى فى ترتيبه لكلام الإمام أبى حنيفة، ووصفه بما سبقه فى كلامه؟ وما هى السمات الأساسية لمنهج التصنيف عند البياضى ؟ هذا ما سنحاول الوقوف عنده فى الفقرات التالية.

١٨) من سمات منهج التصنيف عند البياضى: العناية بالتمهيدات والمقدمات والتى ذكرها فى ديباجة الكتاب ومقدمته واستغرقت منه حجما لا بأس به[6]، تناول فيها مصادره التى استقى منها عبارات الإمام أبى حنيفة كما سبق الحديث عنه، وحاول التماس جذور المبادئ العشرة لعلم الكلام من خلال نصوص أبى حنيفة، وتناول الفرق بين الفقه الأكبر والفقه الذى هو معرفة الأحكام العملية، وقد كانت فضيلة علم الكلام وبيان مشروعيته ودفع شبه الرافضين لعلم الكلام محل عناية واضحة من البياضى[7] مؤكدا على أن النهى عن علم الكلام المحكى عن الأئمة إنما هو فى كلام أهل البدع والأهواء.

---

(١) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ١٨ باختصار).
(٢) انظر هنا: (ص ٣١٩).
(٣) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ١٨).
(٤) انظر هنا: (ص ٣١٩).
(٥) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٢١-٢٣) .
(٦) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ١٨-٥٧).
(٧) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٣٠ - ٥٣).

١٩) وكما ذكرنا فإن أساس التصنيف عند البياضى هو عبارات الإمام أبى حنيفة، والتى استطاع البياضى ببراعته أن يستخرج منها أصول علم الكلام وقواعده ومسائله عن طريق لمح ما فى كلام أبى حنيفة من إشارات ومنهجية فيستخرج منها البياضى بدقيق النظر ما فيها من فوائد، وطريقته أنه يورد العبارة من كلام الإمام أبى حنيفة ويقوم أولا بشرحها بالطريقة المعتادة للشراح، ويبين أدلتها ومأخذها، ثم يبدأ باستخراج مسائل علم الكلام منها فيقول: ((وفيها إشارات إلى مسائل)) أو ((وفى كلامه إشارات إلى مسائل)) ونحو ذلك من العبارات، ثم يبدأ فى إيراد تلك المسائل التى استخرجها من عبارة أبى حنيفة[١]، وقد اطرد على هذا فى الكتاب كله، بحيث إنه بنى وخرج مسائل علم الكلام التى ذكرها من عبارات الإمام أبى حنيفة.

٢٠) ويشير البياضى إلى منهجه فى استخراج المسائل من عبارات الإمام أبى حنيفة بقوله حينما تعرض إلى الخلافيات بين الماتريدية والأشعرية[٢] وأنها خمسون مسألة خلافية فى تفاريع الكلام، وأنه سيفصل تلك المسائل فى محلها من الكتاب بنقله ودليله المستفاد من كلام الإمام فى كتبه بأحد وجوه الاستفادة من: ((العبارة والإشارة، والدلالة، والاقتضاء، ومن مفهوم المخالفة فإنه معتبر أكثريا فى الرواية عندنا)).

٢١) إذن فقد استخدم البياضى أداة أصول الفقه فى مجال علم الكلام، محللا بواسطتها عبارات الإمام أبى حنيفة، ومستخرجا بواسطتها مسائل علم الكلام، وفى ذلك تأكيد على الصلة الوطيدة بين علم الكلام وأصول الفقه، وتدعيم للاتجاهات المعاصرة التى تنادى بتعميم الاستفادة من أصول الفقه فى مجالات علمية أخرى غير الفقه.

٢٢) ومن جهة خطة الكتاب فإنه رتبه كما نص عليه[٣]: ((على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، وهى لجميع الأصول حاوية، ثم يوضح وجه الترتيب الصناعى فى ذلك فيقول بعدها: ((وإنما رتبنا على ذلك أخذا من الفقه الأبسط والوصية؛ لأن المذكور فى الكتاب إما المقاصد، وأما ما له ارتباط بها، والثانى إما أن يكون للشروع فى المقاصد على وجه البصيرة الكاملة، توقف عليه أو لا، الأول المقدمة، والثانى الخاتمة. والبحث عن المقاصد إما من حيث التصديق بأحوال الموضوع للفن من أحوال الصانع إجمالا وهو الباب الأول، وإما من حيث التصديق بأحواله تفصيلا، فإما أن يكون من صفاته الذاتية وما يرجع إليها وهو الباب الثانى، أو من صفاته الفعلية وما يرجع إليها وهو الباب الثالث، وهذا وجه ضبط مسهل للاستقراء دون وجه حصر عقلى، فإن من رامه ارتكب شططا))، ففى هذه العبارة الأخيرة من كلامه يوضح أن وجه الترتيب مبنى على استقراء صنيع المتكلمين، وليس على حصر عقلى، ونلاحظ أنه بنى أبواب كتابه على مباحث الألوهية فحسب فالباب الأول: أحوال الصانع إجمالا. الباب الثانى: صفاته الذاتية وما يرجع إليها. الباب الثالث: صفاته الفعلية وما يرجع إليها. فأين مباحث النبوات والسمعيات من كتابه ؟

٢٣) إن مباحث النبوة والسمعيات عنده ترجع إلى الصفات الفعلية التى خصها بالباب الثالث، ويوضح ذلك بقوله فى صدره[٤]: ((الباب الثالث فى بيان الصفات الفعلية، أى: التى هى منشأ الأفعال ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود الراجعة إلى التكوين العام، وما يرجع إليها من أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا، كخلق الأعمال، وتدبير نظام العالم بإرسال الأنبياء، ونصب الإمام، والمتعلقة بأمر الآخرة كالإعادة والإثابة والمعاقبة وسائر السمعيات الراجعة إلى التكوين المخصوص)).

٢٤) ونلاحظ أنه يستخدم لفظ الماتريدية فى مقابل الأشاعرة، ويظهر ذلك فى مواضع عديدة عنده، وهو يتكلم تارة عن جمهور الماتريدية أو جمهور الأشعرية، وتارة ينقل عن متقدميهم أو متأخريهم أو بعض جهالهم كأئمة بخارى[٥].

٢٥) ويعى البياضى بمشكلات التصنيف التى ستقابله أثناء محاولة جمعها وإعادة تصنيفها نظرا لاختلاف منهجها عن

---

(١) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع مثلا: ص ٣٧-٤٠، ٤١-٤٣، ٤٦-٤٨، ٦١، ٦٥).
(٢) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٥٦).
(٣) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٢٥).
(٤) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٢١٢).
(٥) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع مثلا: ص ٣٢، ٥٣، ٥٦، ٧٨، ٢١٦، ٢١٧).

المنهج الذى يريد أن يتبعه ولهذا يقول[1]: ((... لكون وقوعها (رسائل الإمام أبى حنيفة) بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق، فسألنى ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق فجمعت بينها بترتيب أنيق ضاما إليها نبذا مما روى عنه أئمة التحقيق... فهذا ما سئلت جمعه وترتيبه و ذيبه عن المكررات وتقريبه بحذف الأسئلة لكون الأجوبة جملا تامة من الأصول المنيفة لأبى حنيفة)).

٢٦) ومن سمات منهج التصنيف الكلامى عند البياضى بيان مناسبات المسائل[2]، والعناية الواضحة بذكر أدلة المسائل حيث يرى أن ((تمام العلم بالأدلة))[3] يعنى بذكر، وبيان وجه الدلالة منها، وهو يعنى بتقرير وجه الدلالة بالتفصيل[4]، ولا يكتفى بذكر نص الآية أو الحديث.

٢٧) ومن أهم سمات منهج التصنيف عند البياضى كما سبقت الإشارة سعة الاطلاع جدا فإذا أخذنا عينة من كتابه[5] فسنجد تنوع عجيب فى مصادره بين كتب الكلام للمتقدمين والمتأخرين من الحنفية والأشعرية كرسائل أبى حنيفة وأصحابه من مصنفات أبى منصور الماتريدى وأبى المعين النسفى ونور الدين البخارى، والحاكم والهمدانى والبزدوى واللامشى وغيرهم، ومصنفات أبى الحسن الأشعرى وأصحابه، ومؤلفات إمام الحرمين والغزالى وعبد القاهر البغدادى والفخر الرازى، ومؤلفات المتأخرين كالعضد الإيجى والسعد التفتازانى، والحواشى المتأخرة عنهم. ويرجع إلى العديد من كتب التفسير كتفسير الرازى والنسفى والبيضاوى وابن عطية، وكتب السيرة كالشفا والسهيلى، ومصادر الحديث الشريف كالصحاح والسنن والمسانيد والأجزاء الحديثية، وشروح الحديث كشروح مسانيد أبى حنيفة، وشروح الجامع الصغير وشروح المشكاة، كما رجع إلى العديد من المصادر الأصولية كالتوضيح والتحرير، وقواطع الأدلة للسمعانى، وأصول البزدوى، و اية السول للأسنوى، ونحن هنا لم نستوعب كل ما ذكره فى هذه الصفحات العشرين، بل ذكرنا الأشهر منها، ولا تكاد تخلو عبارة من مصدر أو أكثر، ومن ذلك يتضح أنه يقرأ ويرجع إلى شتى الاتجاهات العلمية ولا يقف عند مشايخ الحنفية، ولا يقتصر على المتقدمين فحسب أو المتأخرين فحسب، بل يرجع إلى الكل، فى تنوع مدهش، وأفق متسع إلى أقصى غايته، رحمة الله عليه وأجزل مثوبته، وقد نوه عن شىء من مصادره وطريقته فى النقل فى خاتمة الكتاب حيث يقول[6]: ((وقد استراحت يعملات الأقلام من نظم جواهر الإلهيات فى سلك الانتظام، ناقلا عن مائتى كتاب للأعلام، ومنبها فى مائة مقام على ما زل فيه الأقدام، ناقلا عن موارد الاتفاق عن نحو المحصل والمواقف والصحائف والمقاصد من كتب الكلام، منبها بالنقل عن كتب الماتريدية على خصوص المرام، موضحا لذلك غاية الإيضاح والإفهام، مكثرا فيه من التغيير والنقض والإبرام، توفيرا للفوائد، وتسهيلا للمرام، وتعويلا على الأخير فى الترتيب والإتمام، فجاء بفضل الله سبحانه حاويا لخمسمائة إشارة...)).

٢٨) ومن أهم سمات منهج التصنيف عنده عنايته كما سبق بتخريج الأحاديث على قاعدة المحدثين[7]، وهى خاصية يكاد ينفرد ا دون سائر المتكلمين، وهو لا يقف فى تخريجه عند مصادر السنة المشهورة، كالكتب الستة، بل يخرج الأحاديث أيضا من سائر دواوين السنة كالمسانيد والمصنفات والأجزاء الحديثية ونحو ذلك.

٢٩) ونجد عنده العناية بمحل الخلاف بين الفرق والمذاهب الكلامية[8]، وهو يطيل النفس فى ذلك، ويحقق المذاهب أولا من خلال نصوص أصحا ا أنفسهم، ويضبط الاتجاهات والاختيارات داخلها، ثم يعتنى ببيان محل الخلاف فى ضوء ذلك.

---

(١) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ١٨ - ١٩) .
(٢) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٥٧ مثلا).
(٣) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٥٧).
(٤) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع مثلا ص ٩٧-٩٨).
(٥) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٦٠-٧٩).
(٦) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ٣٣٧).
(٧) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع مثلا: ص ٦٢، ٦٤، ٦٥).
(٨) البياضى ، إشارات المرام ، (ص ١١٨، ١٩٣، ٢١٢ - ٢٢١ على سبيل المثال).

٣٠) ومن الممكن القول بأن عنايته الكبرى انصبت على تحرير مذهب أهل السنة والجماعة من الماتريدية والأشاعرة بصفة أساسية، ويعتنى ببيان مذهب بقية الأئمة الأربعة المتبوعين وهم الإمام مالك والإمام الشافعى والإمام أحمد، مع التعرض فى لما اشتهر الخلاف فيه مع المعتزلة بمدارسها المختلفة والفلاسفة والذين تارة يطلقهم، وتارة يقيدهم بالإسلاميين، ثم يعـرض وإن كان بدرجة أقل كثيرا لسائر الفرق كالحشوية والكرامية والشيعة وغير ذلك من الفرق الكلامية، وإن كان ذلك بدرجة أقل من الأوليين، وهو يميز بين الحنابلة والحشوية والكرامية(١).

إلى هنا تصل رحلة البحث مع المتكلمين ومدارسهم إلى ايتها، وآن أوان الشروع فى الباب الأخير من هذه الرسالة، والذى يتناول مناهج التصنيف فى التصوف.

(١) البياضى ، إشارات المرام ، (راجع على سبيل المثـال: ص ٩٨، ١٠٩، ١١٦، ١٢١، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٥٦، ١٧٤، ٢٦٦).

الباب الثالث: مناهج التصنيف فى التصوف

الباب الثالث: مناهج التصنيف فى التصوف

مدخل:

أ- تعريف التصوف
ب- ما مدى أصالة التصوف الإسلامى
ج- منهج التصنيف فى التصوف الإسلامى وتأثره بعلاقة الظاهر بالباطن
د- خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية
هـ- التصوف بين ذاتية التجربة وموضوعية التصنيف
و- اللغة أحد إشكاليات علم التصوف
ز- تطور الصياغات وأثرها فى تطور نظريات التصوف
ح- التصوف والعقلانية
ط- مناهج التصوف من حيث النظرية والعملية
ى- آداب التصنيف فى التصوف
ك- تميزه عن غيره من العلوم الفلسفية
ل- الفرق بين التصنيف الصوفى والتجربة الصوفية
م- خصائص منهج التصنيف عند الصوفية الأصلاء
ن- بداية التصنيف فى التصوف وعلاقته بنظرية المعرفة
س- أدوار التصوف الإسلامى وتياراته وأثرها فى التصنيف

التصوف اسم لحصيلة الجهود الفكرية والعلمية والعملية التى بذلها طائفة من المتألهين المسلمين آملين فى تحقيق تصفية النفس وصولا إلى مقام القرب من الله تعالى، وكان للصوفية المسلمين إسهامهم فى تطبيق المناهج الروحية وتحقيق الغايات العليا للحياة الدينية الإسلامية، وعلى الرغم من أن الطريق الأساسى للمعرفة الصوفية هو الذوق والكشف وهذا ما يميزهم عن الفلاسفة والمتكلمين، فإننا سنجد عندهم مبادئ وآراء ونظريات ربما بزت فى عمقها ودقتها كثيرا من نظريات وآراء فلاسفة اليونان أنفسهم، كما عالجوا بعض المشكلات الكلامية كمشكلة الوجود والوحدانية(١).

والتصوف الإسلامى ليس ظاهرة روحية عند الصوفية فحسب، بل إنها نزعة سادت الفلسفة الإسلامية ككل، بل إننا إذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية، وها هو أرسطو الذى كان واقعيا فى بحثه وطريقته، ورجل مشاهدة وتجربة قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شىء من الفيض والإلهام، وسنجد هذه النزعة الصوفية عند الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، بل وابن رشد وإن كان أقلهم تصوفا، فمن الفارابى إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة، والفارابى وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأسا على الدراسة النظرية، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى والحركات الجسمية، وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملى، وابن رشد يعود أخيرا فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل(٢)، بل النزعة الصوفية سارية بوضوح حتى عند المنتسبين إلى الموقف السلفى ممن شاع عنهم نقد الكثير من الممارسات الصوفية التى رأوا مخالفة لصحيح الشرع بحسب اجتهادهم(٣).

---

(١) أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١١١ – ١١٢) بتصرف.

(٢) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٢/١، ٥٣) بتصرف واختصار، وللتوسع راجع: المرجع نفسه (٣٢/١ - ٦٨).

(٣) راجع: عبد الحفيظ بن ملك بن عبد الحق المكى، موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية، حيث ناقش الموقف الحقيقى للأئمة (الإمام أحمد بن حنبل - ابن تيمية - الذهبى - ابن قيم الجوزية - ابن كثير - ابن رجب الحنبلى - محمد بن عبد الوهاب) من التصوف، وهو موقف ناقد، يرد ويقبل، وليس ناقما يرفض الكل. وبخصوص موقف الإمام ابن تيمية خاصة، فقد اعتنى أ/د مصطفى حلمى فى دراسته (ابن تيمية والتصوف) ببيان موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية، كاشفا فى الفصل الرابع والأخير عن الاتجاهات الروحية لابن تيمية. كما قدم ابن تيمية انتقادات مهمة لكثير من الممارسات التى قدمها الصوفية، وهو فى كثير من ذلك يتمتع بروح الإنصاف والبحث عن الحقيقة دون تعصب، ومن الملاحظات المنهجية المتميزة التى قدمها ابن تيمية فى هذا الصدد، والتى يمكن أن تساعد على تكوين منهج تصنيف نقدى للتصوف، ما يقوله فى شأن أبى عبد الرحمن السلمى: ((وكذلك ما يأثره أبو عبد الرحمن عن بعض المتكلمين فى الطريق أو ينتصر له من الأقوال والأفعال والأحوال، فيه من الهدى والعلم شىء كثير، وفيه أحيانا من الخطأ أشياء، وبعض ذلك يكون عن اجتهاد سائغ، وبعضه باطل قطعا... فالذى جمعه الشيخ أبو عبد الرحمن ونحوه فى تاريخ أهل الصفة وأخبار =

أ- تعريف التصوف: لعله من نافلة القول أن نحاول تعريف التصوف هنا مع اشتهار الكلام حول تعريفاته وحول كثرة التعريفات التى قيلت فيه، والتى حاول صاحب كل تعريف منها أن يعبر عن وجهة نظره من التصوف، وعن تجربته الصوفية[١].

وإذا كان عرض جميع التعريفات يخرجنا عن إطار بحثنا هذا، إلا أننا يمكن استخلاص أهم الاتجاهات التى تعبر عنـها هذه التعريفات ما يساعدنا فى موضوعنا، تلك الاتجاهات التى ستؤثر حتما على التصوف بصفة عامة ومن ثم ستؤثر علـى حركة التصنيف فيها، فمن المعرفين للتصوف من يغلب الجانب السلوكى على التصوف، ومنهم من يغلب الجانب الأخلاقى، بينما يرى آخرون تغليب الجانب المعرفى على التصوف.

على أن تعريفات التصوف مهما اختلفت بينها فى الاتجاهات، فقد اتفقت على أن التصوف له صبغته الخاصة، ولـه منهجه الخاص التى ينفرد ا عن غيره من العلوم، كما يتضح منها أن غايته هو توحيد الله ومعرفته ومحبته والخضوع، ويتضح منها أيضا أن التصوف تزكية للنفس والعمل على الوصول ا إلى الكمال فى العلم والعمل والمعرفة، وأن التـصوف تجربـة يمتزج فيها الفكر بالواقع، والعلم بالعمل، وأن التصوف فى جوهره تجربة روحية خالصة[٢].

ب- ما مدى أصالة التصوف الإسلامى: مبنى التصوف الإسلامى على الإيمان والصدق والإخلاص، فهو العلم الذى يصور المثل الخلقى الإسلامى الأعلى، وقد سئل سحنون الفقيه المالكى الكبير عن التصوف فقال: ألا تملك شيئا، ولا يملك شىء[٣]. والمقامات والأحوال – والتى هى لب الطريق الصوفى – إنما استخرجها الصوفية من واقـع الـنص الـدينى (الكتاب والسنة)، فحديثهم عن التوبة والزهد والفقر والصبر والشكر والخوف والرجاء والسكر والطمأنينة والرضا والحب والتوكل... إلخ، فالتصوف الإسلامى إنما هو حديث من واقع النص الدينى الإسلامى، ولا ينفى هذا أن هناك تصوف آخر

=زهاد السلف، وطبقات الصوفية يستفاد منه فوائد جليلة، ويجتنب منه ما فيه من الروايات الباطلة، ويتوقف فيما فيه من الروايات الضعيفة. وهكـذا كثير من أهل الروايات ومن أهل الآراء والأذواق من الفقهاء والزهاد والمتكلمين، وغيرهم، يوجد فيما يأثرونه عمن قبلهم وفيما يذكرونه معتقدين لـه شىء كثير وأمر عظيم من الهدى، ودين الحق الذى بعث الله به رسوله، ويوجد أحيانا عندهم من جنس الروايات الباطلة أو الضعيفة، ومن جنس الآراء والأذواق الفاسدة أو المحتملة شىء كثير... ومن له فى الأمة لسان صدق عام، بحيث يثنى عليه، ويحمد فى جماهير أجناس الأمة، فهؤلاء هم أمة الهـدى، ومصابيح الدجى، وغلطهم قليل بالنسبة إلى صوا م، وعامته من موارد الاجتهاد التى يعذورن فيها، وهم الذين يتبعون العلم والعدل، فهم بعداء عـن الجهل والظلم، وعن اتباع الظن وما وى الأنفس... وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارة، ويخطئون أخرى، كأهل النظر والاستدلال فى موارد الاجتهاد، ولهذا وجب عليهم جميعهم أن يعتصموا بكتاب الله وسنة رسوله ولا يكتفوا بمجرد ذلك... للمؤمنين العارفين بالله المحبين له من مقامات القرب ومنازل اليقين ما لا تكاد تحيط به العبارة، ولا يعرفه حق المعرفة إلا من أدركه وناله والرب رب، والعبد عبد، ليس فى ذاته شىء من مخلوقاتـه، ولا فى مخلوقاته شىء من ذاته، وليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به أو بغيره من المخلوقات ولا اتحاده به)). ويؤكد ابن تيميـة علـى أن المراد المحمود من اسمى الفقير والصوفى داخل فى مسمى الصديق والولى والصالح ونحو ذلك من الأسماء التى جاء ا الكتاب والسنة، فمن حيث دخل فى الأسماء النبوية يترتب عليه من الحكم ما جاءت به الرسالة، وأما ما تميز به مما يعده صاحبه فضلا وليس بفضل أو مما يوالى عليه صاحبه غيره ونحو ذلـك من الأمور التى يترتب عليها زيادة الدرجة فى الدين والدنيا فهى أمور مهدرة فى الشريعة إلا إذا جعلت من المباحات كالصناعات فهذا لا بأس به، بشرط أن لا يعتقد أن تلك المباحات من الأمور المستحبات، وأما ما يقترن بذلك من الأمور المكروهة فى دين الله من أنواع البدع والفجور فيجب النهى عنـه كما جاءت به الشريعة. ثم يناقش ما ورد من ذلك عن بعض مشايخ القوم بأنه إما مكذوب أو له معان صحيحة أو قيل فى حال الغيبة فيقول: ((وإن سمع شىء من ذلك منقول عن بعض أكابر الشيوخ، فكثير منه مكذوب اختلقه الأفاكون من الاتحادية المباحية، الذين أضلهم الشيطان وألحقهـم بالطائفـة النصرانية. والذى يصح منه عن الشيوخ له معان صحيحة، ومنه ما صدر عن بعضهم فى حال استيلاء حال عليه، ألحقه تلك الساعة بالسكران الذى لا يميز ما يخرج منه من القول، ثم إذا ثاب عليه عقله وتمييزه ينكر القول ويكفر من يقوله، وما يخرج من القول فى حال غيبة عقل الإنسان لا يتخذه هو ولا غيره عقيدة، ولا حكم له، بل القلم مرفوع عن النائم وا نون والمغمى عليه والسكران الذى سكر بغير سبب محرم)). ثم يتكلم ابن تيمية عن الأحوال التى تعرض للسالك فيقول: ((وقد يشاهد كثير من المؤمنين من جلال الله وعظمته وجماله أمور عظيمة تصادف قلوبا رقيقة فتحدث غشية وإغماء، ومنها ما يوجب الموت، ومنها ما يخل العقل. وإن كان الكاملون منهم لا يعتريهم هذا كما لا يعترى الناقصين عنهم...)) راجع مثلا: ابن تيمية، أهل الـصفة وأحوالهم، (ص ٢٢، ٢٣، ٤٥، ٥٠، ٥٤، ٥٥-٥٦).

(١) للتوسع بخصوص تعريفات التصوف ومفهومه وحقيقته، راجع: - ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص ١٦٩-١٧٩). - أ/د محمد مـصطفى، علـم التصوف، (ص ٧ - ٤٨). - أ/د حسن الشافعى، وأ/د أبو اليزيد العجمى، فى التصوف الإسلامى، (ص ٢٣-٣٧). - أ/د فيـصل بـدير عـون، التصوف الإسلامى، (ص ١٨ - ٢١). والذى ذكر (٢٢) تعريفا. - أ/د سعيد مراد، التصوف الإسلامى - تجربة روحية خالصة، (ص ١٥ - ٢١).

(٢) للتوسع فى تحليل بعض تعريفات التصوف وما بينها من اختلاف واتفاق راجع: أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٣٠ - ٣٣).

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ١١١).

خرج من الديانات الأخرى، كما أن التصوف قد يكون وليدا للعقل البشرى، كما نراه عند بعض الفلاسفة المتألهين[١].

ورغم أن البيرونى ينسب الصوفيةَ إلى الهنود لتقاربهم – فى رأيه - فى الحلول والاتحاد[٢]، فإننا لا نستطيع تأييد هذا القول أو نفيه حتى يكتب تاريخ التصوف كاملا، لكن كلما مضت البحوث والدراسات قدما فى تناول التصوف الإسلامى من شتى جوانبه، كلما انكشف لنا أكثر جوانب الأصالة والتميز فيه.

فالزهد والتصوف أثران للقرآن الكريم، والحديث الشريف، ولحياة رسول الله صلى الله عليه وسلم الشخصية، ومع بداهة ذلك فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين يأخذون فى الجدل حول مصدر الزهد والتصوف فى الإسلام، وفى حميا الجدل تتناسى الحقائق الثابتة وهى أن الزهد كان منذ ظهور الإسلام، وأن التصوف نشأ مع الإسلام، وأن التشريع وجد مع القرآن، وأن كل هذه المسائل كانت فى القرآن الكريم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا حيا لتطبيقها، وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه[٣].

((ونحن نعتقد أن القرآن الكريم أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم، ذلك لأن كتاب الله تعالى فى العالم الإسلامى قاموس للنحاة واللغويين، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون، وقانون يرجع إليه المشرعون، وعقيدة يحتج لها المتكلمون... والقرآن الكريم لا يخاطب العقل وحده بل يناجى كذلك القلب، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن، وكم فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس... ونكتفى بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم، فمصطلحات الصوفية فضلا عن نظرياتهم ترجع إلى أصل فى كتاب الله... وعلى هذا يجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامى فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما نبحث عنها (يعنى لمن يحلو له ذلك) فى الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية))[٤].

ومن التناقض ما ذهب إليه بلاثيوس فى محاولته لإثبات تأثر التصوف الإسلامى – خاصة عند ابن عربى – بالتصوف المسيحى، رغم إقراره بأن لا يوجد عن التصوف كتب مستقلة فى المسيحية قبل القرن السادس عشر، بينما نرى على العكس من ذلك – على حد تعبير بلاثيوس نفسه – أنه انتظم علما فى الإسلام من القرن الثانى حتى الرابع الهجرى (الثامن إلى الحادى عشر الميلادى)[٥]، فإذا كان التصوف فى المسيحية لم يتجاوز حد الرهبنة (= الأخلاق العملية) حتى القرن السادس عشر الميلادى، بينما كانت حركته فى الإسلام – رغم تأخر مجىء الإسلام عدة قرون عن المسيحية - أكثر تطورا ونضجا وسبقا فى التنظير الفكرى، فإن المنطقى أن يؤثر الأنضج والأكثر تطورا وتنظيرا وتأليفا فيما هو بالعكس، والتقدم الزمانى غير مؤثر بإطلاق طالما لم يصاحبه حركة علمية تنظيرية كافية، ونرى أنه لا يمكن لبعض حكايات متناثرة فى بطون كتب التاريخ والتصوف عن لقاءات عابرة وغير مقصودة بين صوفية الإسلام أثناء سياحاتهم وبين بعض رهبان المسيحية أن تكون أساسا لتكوين مذاهب صوفية متكاملة وثرية ومتعددة بالصورة التى نراه فى التصوف الإسلامى، وانعكست على مؤلفاته، وتأخر ظهوره نظيره فى التصوف المسيحى لعدة القرون. ولهذا ربما كان من الأجدى أن يبحث عن تأثير التصوف الإسلامى على التصوف المسيحى لا العكس.

ولهذا نوافق الشيخ مصطفى عبد الرازق على رأيه فى أن التصوف الإسلامى نشأ معبرا عن المثل الدينى الأعلى، وظل فى أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل، مخالفا ما عليه العامة، مخالفا القراء والفقهاء وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين متعرضا لعداواتهم واضطهاداتهم من غير أن تخرجه العداوات والاضطهادات عن حدود الحب والتسامح، فالتصوف كان وحده من

---

(١) راجع للتوسع: أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى – الطريق والرجال، (ص ١٢، ٣٣).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٢٢١/١).

(٣) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ١٩٠) باختصار.

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٩/١ – ٦٠) باختصار وزيادة.

(٥) أسين بلاثيوس، ابن عربى – حياته ومذهبه، (ص ١١١).

بين معترك المذاهب تسامحا صرفا وسلاما فى كل ما مر به من الأدوار[١].

ويجب إذا أردنا أن نكون رأيا فى مصدر التصوف الإسلامى أن نتجنب الوقوع فى الخطأ الناشىء من النظر إلى التصوف على أنه فى جملته وتفاصيله مذهب دينى أو فلسفى له حدوده التى تجعل منه شيئا مصطبغا بصبغة معينة، أو متأثرا بعامل من العوامل الأجنبية دينية كانت أو فلسفية، وإنما ينبغى أن ننظر إليه على أنه طائفة متعددة من الطرقات التى تصطنع فى رياضة النفس وكشف الحقيقة، وتجلى أنوارها فى أعماق النفوس، أما فيما يتعلق به من حيث هو مذاهب روحية فى كشف الحقائق وتفسير الوجود، فذلك ما لا يمكن – فى رأى الدكتور حلمى – أن ننكر تسرب بعض العناصر الأجنبية إليه خاصة فى العصور المتأخرة[٢].

ويرى ماسينيون أن الشقة بينه وبين استكمال دراسة مصادر التصوف الإسلامى ما زالت بعيدة، وقد حار علماء الإسلاميات الأول فى تعليل ذلك الخلاف الكبير فى العقيدة بين مذهب الوحدة ومذهب أهل السنة الصحيح، فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل فى الإسلام، وقد بين نيكولسون أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفو المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وما حل بالأفراد من نوازل، على أنه إذا كانت مادة التصوف الإسلامية عربية خالصة، فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التى أدخلت عليه ونمت فى كنفه[٣].

ولكن هذه الشقة البعيدة فى دراسة مصادر التصوف قد هان أمرها فى العقود الأخيرة مع ما نشر من نصوص كثيرة عن التصوف الإسلامى فى شتى أدواره، والتى يظهر من خلالها مدى أصالة هذا التصوف.

والمتأمل فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية – كما يقول الدكتور حلمى – يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته، وبأذواقه ومواجيده وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب، وما كشف لهم من الحقائق هو المرآة الصادقة التى تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التى اتخذتها هذه الحياة الروحية فى مختلف العصور الإسلامية، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن دراسة التصوف الإسلامى دراسة تحليلية تاريخية هى التى تعيننا على معرفة الحياة الروحية فى الإسلام، واستكناه أسرارها، وكشف العناصر التى تتألف منها، والعوامل الإسلامية والأجنبية التى اعانت على نشأتها وتطورها، والدعائم النظرية والعملية التى أقيمت عليها، والمنازع الميتافيزيقية والأخلاقية التى نزعت إليها، فمما لا شك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التى يتألف منها التراث الدينى والعقلى والشعورى للإسلام، وخضع كما خضع غيره من مظاهر الحياة الإسلامية لعوامل النشوء والارتقاء، ولمقتضيات السمو والانحطاط، مما كان له أثره فى جعله أولا طريقة للعبادة وتهذيب النفس، يقصد بها التقرب من الله، وبما كان له ثمرته بعد ذلك فى جعله علما له موضوعه ومنهجه وغايته، وله ما يميزه فى هذا كله عن غيره من العلوم بصفة عامة، وعن العلوم الدينية الأخرى بصفة خاصة، وعن علم الفقه بصفة أخص[٤].

على أن مسألة المصدر الأول الذى استقيت منه الحياة الروحية الإسلامية أو المصادر المختلفة التى استمدت منها كانت وما زالت موضعا للبحث، ومثارا للخلاف فى الرأى، ففريق يذهب إلى أن ذلك المصدر الأول إسلامى بحت، وأجناس شتى من العلماء والباحثين يرون أنه فارسى أو هندى أو مسيحى أو يونانى أو هو مزاج من هذا كله[٥]، ويقول الدكتور حلمى بعد أن يعرض بشىء من التفصيل لهذه الآراء: ((هذا هو مجمل الملحوظات والآراء التى يقدمها من ذكرنا من العلماء، وهى ملحوظات وآراء بعضها صحيح من الناحية الموضوعية، وبعضها الآخر ما يزال فى حاجة إلى مزيد من

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٨١ – ٨٢).

(٢) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٧٨ – ٧٩).

(٣) ماسينيون، التصوف، (ص ٤٧ – ٤٨).

(٤) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١٠ – ١١).

(٥) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٣٣)، وقد تناول هذه الآراء بالتفصيل: (ص ٣٤ وما بعدها).

التحقيق، ولكن ليس من بينها على أى حال ما يقوم دليلا قاطعا على أن نشأة التصوف الإسلامى فضلا عن نشأة الزهد ترجع أحداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندى، ولعل كل ما هنالك من طرافة فى هذه الملحوظات والآراء أنَّ ثمة تقارب بين بعض التعاليم النظرية والعلمية فى التصوف، وما يمكن أن يعد نظيرا لها أو شبيها بها فى بعض المذاهب البراهمية والبوذية... وليس من شأن هذا التقارب أن ينفى ما سبق أن أثبتناه آنفا وهو أن نشأة الحياة الروحية فى الإسلام كانت إسلامية، وأن مصدر الزهد الذى جنح إليه الزهاد الأولون هو حياة النبى صلى الله عليه وسلم، كما أن منبع المصطلحات الصوفية والمذاهب التى أقيمت على أساس من الذوق والوجد هو الكتاب والسنة، وإلا فنحن لكى نثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامة هندى أو برهمى أو بوذى مضطرون إلى أن نثبت أولا أن بعض التعاليم البراهيمة أو البوذية فى الزهد والفقر والتفكر كانت شائعة فى تلك البيئة العربية التى نشأ فيها محمد، سواء قبل الإسلام أو بعده، تلك لعمرى مسألة ما زال يعوزها الدليل المادى الذى لا شبهة فيه، ولا غبار عليه، وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة قبل أن يؤلف البيرونى كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقولة) فى الربع الأول من القرن الخامس للهجرة، أى فى وقت متأخر عن الوقت الذى كان قد بدأ يتحنث فيه النبى صلى الله عليه وسلم، ويتقشف أصحابه، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد، بل وعن الوقت الذى بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظرى وعملى له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته، يعرف تارة باسم علم التصوف، وتارة باسم علم الباطن... والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة، غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية، فى حين أن بعضها الآخر اصطبغ بصبغة فارسية أو نصرانية أو يونانية))[(١)].

وبرى بعض الباحثين أنه من الخطأ ومما يتنافى مع البحث العلمى أن نقول إن مصادر التصوف الإسلامى كلها أجنبية، أو أن نسعى من جهة أخرى إلى القول بأن التصوف الإسلامى نشأ نشأة إسلامية خالصة، ولم يفد من العناصر الأجنبية، فكلتا النظرتين بعيدة عن الواقع وعن الروح العلمية، لقد أفاد الصوفية من القرآن الكريم والأحاديث النبوية وسيرة الصحابة والتابعين، كما أفادوا من طبيعة الجزيرة العربية المتمثلة فى التقشف والزهد والحرمان والترحال، كما وجدت العوامل الخارجية فى نفر من المسلمين استعدادا طيبا نحو الاتجاه الصوفى فزرعت فيه بذورها، فالتصوف الإسلامى أفاد من العاملين معا، ولا نستطيع أن نقلل من شأن عامل منهما على حساب الآخر، ولكن يبقى دائما أنه إسلامى الأصل والنشأة والمصدر[(٢)].

وإن كنا لا ننكر ما يوجد من أوجه شبه بين حياة الزهد وبعض تعاليم الصوفية وبين الأفكار والفلسفة الفارسية، أو حياة رهبان النصارى وبعض ما أثر عن السيد المسيح عليه السلام، فالتصوف ابن شرعى للإنسان فأينما وجد الإنسان وجد التصوف وبسبب كونه ظاهرة عالمية نجد ثمة أوجه شبه كبرى بين أقوال وسلوك الصوفية فى كل العصور، ولهذا فإننا لا نستطيع – كما يقول الدكتور حلمى – أن نتخذ من أوجه الشبه هذه دليلا على أن مصدر الحياة الروحية فى الإسلام فى جملتها وتفاصيلها فارسى أو نصرانى، وليس بصحيح أن نجعل منه أساسا يبنى عليه القول بأن زهد الزهاد وتصوف الصوفية من المسلمين هى أشياء اقتبسها المسلمون من الفرس أو النصارى[(٣)]، وأما ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد فى الدنيا والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية، فذلك ما لا سبيل إلى موافقتهم عليه، لا سيما أن من آيات

---

(١) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٤٦-٤٧، ٤٩).

(٢) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى – الطريق والرجال، (ص ١٣) باختصار. ولمزيد من التوسع حول مصادر التصوف الإسلامى، انظر: المصدر السابق، حيث خصص الفصل الثانى للحديث عن مصادر التصوف الإسلامى، (ص ٥٧ - ٩٧). وإلى هذا النحو ذهب أيضا الدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه)، (٥٨/١ – ٦٠). - وكان للدكتور محمد مصطفى حديث طويل عن مصادر التصوف فى بحثه القيم (علم التصوف)، حيث رصد كل الأقوال التى قيلت بشأن مصادر التصوف الإسلامى والتى بلغت (١٣) مصدرا، كالمصدر الغنوصى والهندى والفارسى... إلخ، وناقش كل هذه الآراء لينتهى باتفاقه مع من يرى إسلامية التصوف الإسلامى، (ص ١٦٣ - ٢٤٧). - ويتفق معهم فى إسلامية مصدر التصوف الإسلامى: أ/د محمد ضياء الدين الكردى، نشأة التصوف الإسلامى، (ص ٦٣ - ٨٠). - وكذلك أ/د حسن الشافعى، وأ/د أبو اليزيد العجمى، فى كتابيهما الضافى ((فى التصوف الإسلامى))، (ص ١٣ - ٢١).

(٣) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٥٣، ٥٦ – ٥٧)، أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى – الطريق والرجال، (ص ١١) بتصرف واختصار وإضافة.

القرآن وأحاديث النبى صلى الله عليه وسلم ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدرا إسلاميا صريحا[1].

ونحن نرى مع شيوخ الصوفية المتقدمين أنفسهم ومن وافقهم من المعاصرين كالشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور محمد مصطفى حلمى وغيرهما من العلماء والباحثين أن الصواب مع الرأى الأول أن مصدره الأول إسلامى بحـت، وإن لم يخل بعد ذلك وفى أطواره المختلفة من تشابه مع الثقافات الأخرى، أو تأثر بشىء من العوامل الخارجية التى سرعان مـا تم تطويعها وتأويلها تأويلا إسلاميا بحتا، بحيث أضحى من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الإسلامية وبين غير الإسلامية[2].

ولا بد للحكم على التصوف الإسلامى من قراءة منهجية للتراث الإسلامى تقوم على قراءتـه فى ضـوء الحقـائق والمسلمات التاريخية، ودون أنساق فكرية سابقة، ومن خلال ضوابط منهجية فى القراءة تقوم على ضرورة تجـاوز نقـاط الخلاف الشكلى، والعناية بالمضمون، والتجرد والاستقلال الفكرى والتفرقة بين أقـوال الـصوفية وروايـات المـؤرخين عنهم وتحديد المصطلحات الصوفية بدقة، ومراعاة طبيعة التصوف كتجربة ذوقية، والحكم على الصوفية فى ضوء أحـوالهم، وملاحظة النقد الصوفى لغلطات المنتسبين إلى التصوف[3]، ومن خلال هذه القراءة المنهجية يمكننا الحكم الـصادق علـى التراث الصوفى ومدى أصالته، والتى نرجو أن يساعد البحث عـن منـاهج التـصنيف فى التـصوف عـن جلاءهـا، والكشف عنها.

ومن أوجه التشابه القوية مع الثقافات الأخرى، نظرية المعرفة عند الصوفية والتى تعتمد علـى الوجـد والـذوق والمشاهدة الباطنة، وهى فى ذلك تتشابه مع مذهب الأفلاطونية المحدثة التى ترى أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، وإنما هـى تدرك بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس من ناحية، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى، وهذا بعينه – على مـا يـرى الدكتور حلمى - ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل، بل هى تحـصل بنـور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه، وفنى عما سوى ربه، واستغرق فى الذات الإلهية...[4].

وإن كنا نرى أن هناك فرقا واسعا بين المعرفة على مذهب الأفلاطونية المحدثة، والمعرفة على مذهب الصوفية، فمـع الاتفاق فى أن أساس المعرفة فيهما الوجد والذوق الباطنى، لكن يشترط الصوفية الإسلام والشهادتين، وأن يكون هذا الوجد والذوق على ميزان الكتاب والسنة، فلا يقبل منه شىء خالفهما، ويكون الالتزام بآداب الشرع هو الطريق لتخلية البـاطن من الرذائل، وذكر الله تعالى بحسب الشرع أيضا هو الطريق لتحلية ذلك الباطن وهكذا، فطريق التصوف غرضه معرفة الله تعالى، أما المعرفة على مذهب الأفلاطونية المحدثة فلا يشترط فيها شىء من ذلك، وتنتهى عند الفلاسفة إلى حكمة الإشـراق فى صورته عند السهروردى وملا صدرا من الحكماء الإشراقيين، الذين ليسوا بصوفية أصلا.

ولهذا فإن الفرق بين المعرفة الصوفية والمعرفة الأفلاطونية المحدثة، هو كالفرق بين الإيمان والإسلام والإحسان ومـا يقابلها، إذا يشترط فى المعرفة الصوفية هذه الثلاثة بخلاف الثانية. ومما يؤكد هذا الفرق ما ذهب إليه بعض كبار الباحثين من محاولة استخراج منطق التصوف الإسلامى، وهذه المحاولة الفريدة يتجلى من خلالها الفرق بين التصوف الإسلامى وبين غيره من المذاهب غير الإسلامية[5].

فالتصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التى هى حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميعا يصح أن ينتهى عنـد المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التى ينتهى إليها عند المعتنقين لدين آخر، وذلك لأن وسـائل التـصفية وطـرق التهذيب التى يصطنعها أولئك وهؤلاء واحدة هى الأخرى، فإذا كان ذلك كذلك – كما يقول الدكتور حلمى – وكانت

---

(1) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٦٠).

(2) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٦١).

(3) انظر بخصوص القراءة المنهجية للتراث الصوفى: أ/د حسن الشافعى، وأ/د أبو اليزيد العجمى، فى التصوف الإسلامى، (ص ١٦٥ - ٢١٣).

(4) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٦٨ - ٧٠).

(5) انظر بخصوص ذلك: أ/د عبد الحليم محمود، مقدمته لتحقيق كتاب المنقذ من الضلال، والتى ترجم لها بعنوان (مقدمة فى منطق التـصوف)، (٧-٨٠)، وهى من حيث الحجم تتجاوز حجم النص المحقق نفسه.

النفس الإنسانية هى هى النفس الإنسانية فى كل زمان ومكان، فما الذى يمنع إذن من أن يكون التصوف الذى ظهر فى الإسلام هو هو بعينى التصوف الذى أخذ صورا متعددة فى الديانات الهندية والفارسية والنصرانية، وفى الفلسفة اليونانية، والحق أن الأستاذ نيكلسون مصيب كل الإصابة إذ يقرر أن الاتفاق الواقع بين عقيدتين لا يعنى أن إحداهما قد تولدت من الأخرى، بل هو يعنى أن كلتيهما قد تكونان نتيجتين لسبب واحد[1].

إن التصوف الإسلامى ما هو إلا تذوق حقائق الإسلام، ولا شىء فى التصوف الصحيح يخرج عن سياج الشريعة الإسلامية، ولا يسع الصوفى مهما كانت مرتبته الروحية أن يسقط قاعدة شرعية وإلا صار زنديقا، ولا يمكن أن تتعارض الحقائق الصوفية مع صريح الكتاب والسنة[2].

ومع هذا لا ننفى ولا ننكر وجود ثمة سمات عامة للتصوف بما أنه مشترك إنسانى بين أصحاب الحضارات والثقافات، فمن السمات العامة للصوفية: التمييز بين الله الذى هو وحده الحق، وبين ما عداه التى هى أغيار وسوى، وأن المعرفة الصوفية مصدرها الوجدان، وأن التصوف يرمى إلى السمو الخلقى الذى يريد الحق لذاته لا لشىء سواه، وأن التجربة الصوفية هى تجربة ذاتية وليست تجربة عامة، والحقيقة الصوفية هى حقيقة ذاتية ذوقية، وليست معرفة عامة ولا موضوعية، كما أن هذه الحقيقة الصوفية لا يمكن البرهنة عليها بالحس ولا بالعقل، وأقصى ما يمكن أن يعبر عنها بالرمز والإشارة[3].

وختاما فإننا نؤكد على أنه مهما كان اشتراك فليس بالضرورة يكون نتيجة عن التأثر والتقليد، بل يكون نتيجة عن وجود سمات عامة للطريق الصوفى عامة، ثم يمتاز كل طريق منها بحسب القيود والإضافات اللازمة له، وبحسب خصوصية التجربة الصوفية لكل، فبقدر ما نجد من سمات مشتركة بين التصوف الإسلامى وغيره – نتيجة السمات العامة للطريق الصوفى – بقدر ما سنجد من سمات متمايزة ومستقلة وغير متكررة ناتجة عن خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية، وهو ما سنعرض لها بحديث خاص.

<u>ج- منهج التصنيف فى التصوف الإسلامى وتأثره بعلاقة الظاهر بالباطن:</u> ومن المشهور تأكيد أكابر الصوفية على أن علمهم مبنى على الكتاب والسنة، وأنهم يلتمسون دائما منهما ما يشيدون به أحوالهم وسلوكهم، وكلام أمثال الجنيد والقشيرى وغيرهما مشهور فى هذا الصدد، ومن هنا فلا بد أن نتوقع تأثرا واضحا فى منهج التصنيف بعلوم الظاهر من الفقه والعقيدة على التصنيف فى التصوف الإسلامى، وربما كان كتاب ((إحياء علوم الدين)) مثالا واضحا على هذا التأثر.

وبعبارة أخرى – على حد تعبير الدكتور محمد مصطفى حلمى – فإن علوم الوراثة (الصوفية) مستخرجة من علوم الدراسة (الفقه وغيره من العلوم النقلية والعقلية)... فلو لم تكن علوم دراسية لما كانت علوم وراثية، وهذا يعنى بعبارة أدق أن علوم الصوفية اشتركت مع علوم غيرهم فى المرتبة الأولى من مراتب العلم، وهى مرتبة علم اليقين الذى يعطيه الدليل بتصور الأمور على ما هى عليه، وامتازت عليها بمرتبتين أخريين: أحدهما مرتبة عين اليقين، وهو ما تعطيه المشاهدة والكشف، والأخرى مرتبة حق اليقين وهو فناء العبد فى الحق تعالى، والبقاء به علما وشهودا وحالا[4]، وبناء عليه يمكن القول بأن التصوف من حيث هو علم للباطن وطريق من طرق العبادات يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب، ويقابل من هذه الناحية علم الفقه، وقد انطوى من ناحية أخرى على البحث عن المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية وطريق الوصول إليهما، ويقابل من هذه الناحية طريق أصحاب النظر من المتكلمين[5].

وهنا يجب على المصنف فى التصوف الإسلامى أن يتوخى منهج التصنيف من خلال هذه العلاقات الواضحة

(١) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٧٦ - ٧٧).

(٢) يوسف زيدان (الدكتور)، الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر، (ص ١١).

(٣) لمزيد من التوسع عن السمات العامة للتصوف، انظر: أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٣٣ - ٤٢).

(٤) وللاستزادة بخصوص الفناء وأهميته فى التصوف الإسلامى كنظرية محورية تدور حولها الكثير من نظرياته الأخرى، راجع: أ/د إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، حال الفناء فى التصوف الإسلامى. - عبد البارى محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى - دراسة مقارنة.

(٥) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١١٩ - ١٢٠).

والعميقة فى الوقت نفسه بين علم التصوف وغيره من علوم الإسلام بداية من مراتب الاستدلال وما تعطيه الأدلة الشرعية من علم اليقين، وتدرجا فى مراتب ذلك.

فالتصوف الإسلامى ليس تجربة روحية مطلقة، كما أن الفلسفة الإسلامية ككل ليست رحلة عقلية حرة، بل الجميع مقيد بأدلة الإسلام وأصوله وقواعده.

د- **خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية:** الإسلام وإن لم يبتدع التصوف إلا أن للصوفية المسلمين تناولهم الخاص لقضاياه[(١)]، على أن التصوف السنى بدأ من الكتاب والسنة وانتهى إليهما[(٢)].

إن أهم عنصر فى منهج الصوفية هو: التجربة الصوفية الخاصة، التى لها تجليا لها على مصنفاتهم، خاصة ذوى التجارب العميقة منهم، وسنجد أثرا مباشرا لتلك التجربة فى مؤلفات أمثال النفرى، والحكيم الترمذى، وابن عربى، والشعرانى.

والكمال هو غاية التصوف بمعناه الواسع، ولكن كل نمط من أنماط التصوف يعالج فكرة الكمال معالجة خاصة، فالتصوف الهندى يرى ذلك فى الوصول لحال النرفانا، والتصوف المسيحى يرى الكمال الصوفى فى الاتحاد بالمسيح. وأما نظرية الإنسان الكامل فقد كانت المعالجة الإسلامية لتلك الفكرة[(٣)].

ونرى – مع الدكتور زيدان – أن التصوف ضرورة لأنه منتهى السعى الصادق فى كل الدروب، وما من خطى تحث لبلوغ الحقائق إلا وكان التصوف غايتها ومنتهاها، ولهذا نجد ابن سينا وهو الطبيب المتفلسف ينتهى بسيره العقلى الجارف إلى شاطئ التصوف، ونجد الغزالى وهو الفقيه الأشعرى يخرج من متاهاته الفكرية بالعكوف تحت ظلال التصوف، ونجد ابن خلدون المؤرخ الاجتماعى يخلص من مقدمته الشهيرة ومن كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ليكتب شفاء السائل فى التصوف، بل ويذهب الدكتور زيدان إلى أن ابن تيمية نفسه كان سينتهى – لو طال به الأجل سنوات – إلى التصوف[(٤)]، ولا يقدح فى هذه الاستشهادات أن التصوف كان فى وقت ما هو حلية العصر التى يحب العلماء أن يتزينوا لها أخريات حياتهم[(٥)].

ومن جهة أخرى فإن خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية المبنية على أسس الشريعة الإسلامية، والمعتمدة على الكتاب والسنة ابتداء فى انطلاقها، وانتهاء فى رجوعها إليهما عارضة ما صادفته من كشوف وأذواق وفتوحات أثناء تحليقها فى فضاء التجربة الروحية.

فكما أن الفلسفة الإسلامية ليست عقلية بإطلاق كما يفترضه الموقف الفلسفى العام، فكذلك التصوف الإسلامى ليس ذوقيا بإطلاق كما يوهمه الانطلاق الذوقى الجارف، بل هما – الفلسفة والتصوف – مقيدان بقيد الشريعة حتى يستحقان الوصف بكونهما إسلاميين، هذا الوصف الذى هو قيد لازم بقدر ما هو وصف كاشف عن حقيقتهما التى ينبغى أن يكونا عليها.

هذه التجربة الخاصة أضفت على السالكين من خلالها سمات عامة مشتركة يمكن تلمسها من خلال تجاربهم الذوقية المتنوعة، فالطريق الصوفى، واشتراكه فى كثير من مراحله ومقاماته هو السبب فى شىء من الاتفاق، بينما تمايز التجربة الذاتية لكل صوفى يكون السبب فى شىء من الاختلاف.

هـ- **التصوف بين ذاتية التجربة وموضوعية التصنيف:** يعترف القوم بأن التجربة الصوفية هى تجربة ذاتية[(٦)]

(١) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٥٧).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفى، (٥٣/١).

(٣) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٥٧).

(٤) يمكن القول بأن الإمام ابن تيمية بالفعل انتهى إلى التصوف، وأن انتقاداته الكثيرة والمشهورة إنما هى لممارسات كثير من المنتسبين إلى التصوف، وليس إلى التصوف نفسه، وقد اعتنى بعض الباحثين بتوضيح الموقف الأصيل والحقيقى لابن تيمية من التصوف، راجع مثلا: ابن تيمية (شيخ الإسلام): أهل الصفة وأحوالهم، وهى فى الأصل رسالة ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى، ونشرت مستقلة بدراسة وتحقيق مجدى فتحى السيد، مصر، طنطا: دار الصحابة للتراث، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م. وفقه التصوف لشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية، تهذيب وتعليق الشيخ زهير شفيق الكبى، بيروت: دار الفكر العربى، ط ١، ١٩٩٣. وموقف أئمة الحركة السلفية من التصوف، لعبد الحفيظ بن ملك المكى، (ص ١٧٧-٢٥٢).

(٥) يوسف زيدان (الدكتور)، الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر، (ص ٩ - ١٠).

(٦) انظر تعريف الذاتى والذاتية: المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص ٨٧).

ولذلك يصرحون بأن الطريق إلى الله بعدد الأنفاس، أي أن تجربة كل سالك تختلف عن تجربة الآخرين بحسب استعداده وقابليته، وبحسب ما هو بحاجة إلى علاجه من أمراض النفس، وما هو بحاجة إلى اكتسابه من أخلاقها الفاضلة.

إذن ففيم يصنف الصوفية، هل يصنفون في جمع تجاربهم الذاتية فحسب وعرضها على الآخرين لعلهم يجدون فيها ما يفيدهم. وكيف تحولوا من هذا الذاتي في التجربة إلى الموضوعي في العلم، بحيث صار كلامهم في التصوف – رغم ذاتية التجربة – علما من العلوم له مناهجه ومسائله وموضوعه.

والسؤال الذي يمكن طرحه في ضوء المناهج: هل المنهج الصوفي هو منهج ذاتي ؟

إن المنهج الذاتي هو منهج يقوم على تفسير الظواهر في ضوء المشاعر والميول الداخلية[(١)].

لكن رغم أن التجربة الصوفية هي تجربة ذاتية إلا أنها ليست ذاتية مطلقا عند المحققين من الصوفية كما أنه يمكن – بصورة ما – تكرارها عن طريق خوض ذات التجربة وإن كانت التجليات الإلهية لا تتكرر، ولهذا يتفق القوم على وجود مقامات وأحوال متفق عليها بينهما. وإنما قلنا: إنها ليست ذاتية مطلقا عند المحققين لقيامها في الأساس على ميزان الشريعة والكتاب والسنة.

ومتى كانت مطلقا لا تسمى بتجربة صوفية إسلامية، ونعتقد أن كثيرا من الشطح والتجاوز الذي وقع في التجارب الصوفية أتى من هذا الباب، وهو خوض التجربة الصوفية بذاتية مطلقة دون تقيد بميزان الشرع[(٢)].

ومن المهم ملاحظة أن التصوف في ذاتية تجربته يلتقي مع الفلسفة في ذاتية التجربة الفلسفية أيضا، وقد سبق الحديث عن ذلك عند الكلام عن الفلسفة.

<u>و- اللغة أحد إشكاليات علم التصوف:</u> إن لغة العقل تعجز أحيانا عن التعبير في دقة عما يقع بالقلب، وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية[(٣)]، ومن هنا تصير اللغة أحد الإشكاليات الأساسية لعلم التصوف، فالمعارف الإلهية لم توضع بإزائها الألفاظ بل اقتصر الوضع بإزاء الممكنات. وأيضا: لا يمكن الإشارة إليها إلا بطريق الكناية والاستعارة فغاية حال من أراد التعبير عن الأسرار الإلهية التعبير عنها بما يماثلها من جهة من الجهات وإن كان مخالفا له حقيقة ومن سائر الجهات فالتعبير عن الأسرار الإلهية وإن كان تقريبا إلى الأذهان من جهة، فهو تبعيد عنها من وجوه كثيرة، وإنما الغرض من التصنيف للتذكرة لمن يعرف تلك الأسرار، لأنه يعرف العلاقة في إطلاق اللفظ عليها وكذا التنبيه على من لا يعرفها أن لنا علما يجل عن الأذهان فهمه حتى يرغب في تحصيله. ولهذا فعلينا القطع بأنهم ما أضمروا الكلمات المخالفة للشرع، بل غرضهم عدم إمكان التعبير وخوف مقايسة السامعين الأحوال الإلهية بأحوال الممكنات[(٤)].

ولهذا فالصوفية في تعبيرهم عن أذواقهم ومواجيدهم يصطنعون اصطلاحات تواضعوا على بعضها وجعلوا منها رموزا وإشارات يسترون وراءها حقائقهم ضنا بها على من ليس منهم، ويستمدون بعضها الآخر من معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه، وكانت ثمرة ذلك – كما يقول الدكتور حلمي – طائفة من المذاهب الصوفية التي عبر عنها أصحابها تعبيرات يخيل إلينا معها أننا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحي، ومن هذه الاصطلاحات الفلسفية: الأزلية، الحقيقة، حقيقة الحقائق، الكلمة، العلة، الفيض، الوحدة والكثرة، وغير ذلك من اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة، ونجدها منبثة هنا وهناك في

---

(١) المعجم الفلسفي (مجمع اللغة)، (ص١٩٥).

(٢) للاستزادة بخصوص الشطح عند الصوفية راجع: الشعراني، الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح. - عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، (الجزء الأول - أبو يزيد البسطامي)، (ص ٧ - ٤٨)، وقد قدم / بدوي بعد دراسته تلك للشطح نصا محققا (النور من كلمات أبي طيفور)، وهو نص نشره لأول مرة في مناقب وشطحات أبي يزيد البسطامي ينسب إلى السلهجي، (٤٩ - ١٨٧)، ثم أردفها برسالة لعبد الغني النابلسي في حكم الشطح، وقد ضمنها النابلسي حاصل رسالة للكوراني سماها (المسلك الجلي في حكم شطح الولي)، ثم ختم الكتاب بملحق نصوص غير منشورة عن البسطامي.

(٣) د/ إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٣٣/١).

(٤) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/ ٤٧).

كلامهم الذوقى عن الذات الإلهية والحقيقة المحمدية والمعرفة، والعالم وعلاقته بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة(١).

وإن كنا نؤكد على ما سبق أن قدمناه أن لا يغض من الأصالة الاشتراك فى نفس الأسئلة والاصطلاحات، حيث الأهم والمحك الأساسى للأصالة فى الأجوبة أو المعانى الاصطلاحية، أو المحمول الذى يحمل عليه المعنى الاصطلاحى، وهو ما نظن أن الفلاسفة المسلمين من المتكلمين والصوفية قد قدموا فيها إجاباتهم الخاصة بهم.

والمتأمل فى لغة الصوفية يدرك أن الوجدان – الذى هو أساس المعرفة الصوفية – هو سبب إشكال التعبير عنه، لغموضه وتفاوته من تجربة إلى أخرى، فغالب لغة الصوفية الخاصة بهم تعبر عن وجدانيات، لكنها أيضا ليست متحدة الدلالة فى التعبير عن التجارب الصوفية المختلفة، ومن هنا تبرز إشكاليات اللغة أو الاصطلاح الصوفى، ولا شك أن اختلاف الاصطلاح ظاهرة موجودة فى كل العلوم، إلا أن هذه الظاهرة هى أقوى ما تكون فى مجال التصوف، فالحب والقلق والشوق والسكر والوله والعشق والقبض والبسط والخوف والحرمان والمناجاة والهيام... ((كلها ألفاظ وجدانية تكتظ بها كتابات الصوفية، ويصعب على المرء أن يجد كتابا لواحد من الصوفية يخلو من هذه اللغة الرمزية، لأن هذه اللغة تعد الوسيلة الوحيدة التى يستطيع الصوفى من خلالها وبها أن يتجاوز آفاق العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وبها وحدها يستطيع أن يعبر عن تجربته الحية الفريدة، صحيح أن الحب ظاهرة عامة، حيث إن كل منا يخوض تجربة حب، لكن من الصحيح أيضا أننا نعبر عن حالة حبنا بطرق متباينة، كما أن تجربة الحب ذاتها تختلف بالتأكيد من محب إلى آخر))(٢).

لقد كانت مشكلة اللغة الخاصة أحد الجوانب المهمة التى درسها الصوفية قديما وحديثا، وألقوا جانبا من عنايتهم إلى فحصها، وخصصوا لها إما أبوابا مستقلة من مصنفاتهم(٣) وإما مصنفات خاصة تعنى بلغة التصوف(٤)، كما أثارت اهتمام الباحثين المعاصرين(٥).

واللغة الخاصة التى نقصدها هنا تتخطى ظاهرة المصطلح، إلى ظواهر لغوية أخرى نجدها عند الصوفية، كالرمزية والإشارية والشطحيات... إلخ.

على أن هناك جانب من الصوفية تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم، أخذوا عن السلف كما أخذوا

---

(١) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٧٠ – ٧١).

(٢) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى – الطريق والرجال، (ص ١٠- ١١).

(٣) انظر مثلا: - الطوسى، اللمع، كتاب البيان عن المشكلات، (ص ٣٣٣ - ٣٧٤)، وكتاب تفسير الشطحيات (٣٧٥ - ٤٣٦). - الخركوشى، تهذيب الأسرار، باب فى ذكر الألفاظ المتداولة فيما بين الصوفية مما له أصل فى الكتاب والسنة (ص ٤٣٤ - ٤٣٩). - القشيرى، الرسالة، الباب الرابع فى تفسير الألفاظ التى تدور بين هذه الطائفة (ص ١٣٠ - ١٧٧). - الهجويرى، كشف المحجوب، كشف الحجاب العاشرة فى بيان منطقهم وحدود ألفاظهم وحقائق معانيهم (٦١٣/٢ - ٦٣٧). - أبو الحسن الششترى، الرسالة الششترية بتلخيص ابن ليون التجيبى، العلم العاشر فى الألفاظ الدائرة بينهم (ص ١٥٩-١٧٢). - الكمشخانوى، جامع الأصول فى الأولياء، (ص ٥٤ - ٧٥).

كما أن المصطلح الصوفى استطاع أن يفرض نفسه على كل من كتب فى مصطلحات الفنون، كالجرجانى فى تعريفاته، والسيوطى والمناوى والتهانوى فى كتبهم فى اصطلاحات العلوم.

(٤) انظر مثلا: - ابن عربى، اصطلاحات الصوفية، ضمن الرسائل (ط الهند، الرسالة رقم ٢٩). - القاشانى، وله عدة أعمال حول مصطلح القوم: ١- اصطلاحات الصوفية. ٢- رشح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال. ٣- لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام، وهو أكبرها إذ يقع فى مجلدين.

(٥) انظر مثلا: - أ/د عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، الباب الثانى، التصوف والأدب (ص ٣٦ - ٤٥). - إدريس شاه، الصوفيون، والذى اهتم فيه اهتماما خاصا بلغة الصوفية، التى يحلو له أن يسميها باللغة السرية أو الباطنية، وقد عرض لتجارب سعدى الشيرازى وفريد الدين العطار وابن عربى والغزالى وعمر الخيام، وغيرهم من الصوفية شرقا وغربا. - أ/د إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، وقد طرح فيه منهجا لدراسة دلالة المصطلح الصوفى، وقام بتطبيقه على (٢٥) مصطلحا صوفيا. - أ/د حسن الفاتح قريب الله، المفهوم الرمزى للخمر عند الصوفية، وهى دراسة واسعة دقيقة وشيقة أيضا فى هذا الموضوع تناول فيه الأسلوب الرمزى عند الصوفية عامة، والخمريات عندهم خاصة، كما تناول فى دراسة أخرى له بعنوان (الإنسان بين الماديات والروحيات) التراث الخمرى الرمزى وبعض أعلامه حيث قدم (٢٤) علما. - أ/د سعاد الحكيم، وجهودها حول لغة ابن عربى ومصطلحه، وسيأتى الإشارة إليها بالتفصيل عند الحديث على منهج التصنيف عند ابن عربى. - د/ يوسف زيدان، المتواليات - دراسات فى التصوف، حيث قدم خلالها بعض دارسات حول الموضوع، فالفصل الأول (الحلاج ومحاولة تفجير اللغة)، والفصل الثانى (الغوثية: حلقة مجهولة فى تطور النثر الصوفى)، (ص ١٥ - ٥٠).

عن المعتزلة والأشاعرة، واستمدوا بعض المصطلحات التى شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة، كـالمعنى والمـبنى، والجـوهر والعرض، والوحدة والكثرة، والذات والصفة، والتجسيم والتجريد...[1].

ز- تطور الصياغات وأثرها فى تطور نظريات التصوف:

ربما طرحت بعض النظريات فى بدايات التأليف فى علم من العلوم، مما يؤدى إلى عدم تطور تلك النظرية بسبب كون العلم فى بداياته، ولم تنضج صياغاته ولغته الخاصة بعد، مما يؤثر فى القدرة على التعبير عن النظريات العميقة التى تحتاج إلى لغة تناسبها.

ومن أمثلة ذلك نظرية الإنسان الكامل، والتى تعد معالجة لآخر المقامات التى يمكن أن يبلغها الصوفى، وقد مرت هذه النظرية بأطوار الطرح الأولى والتكوين منذ عصر الحكيم الترمذى فى أوائل القرن الرابع والتى طرحها فى كتابه الشهير ختم الأولياء، حيث كانت اللغة الصوفية فى هذا العصر لم تتأهل بعد لصياغة النظرية، كما لم تتضمن الأدوات اللازمة لبنائها، ثم أخذت هذه النظرية تتقدم شيئا فشيئا حتى وصلت إلى ابن عربى فدفعها إلى الإمام دفعة كبيرة إما من خلال أعمال دارت حول ختم الأولياء للحكيم الترمذى، ويتمثل فى كتابيه: الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم، شـرح المسائل الروحانية فى كتاب ختم الأولياء، أو فى الفتوحات المكية[2]، أو فى بعض أعمال مستقلة كما سيأتى الحديث عنه بالتفـصيل عند تناول منهج التصنيف عند ابن عربى، ولتأخذ النظرية صورتها النهائية وبعد عدة قرون عند الجيلى[3].

ح- التصوف والعقلانية:

مجاوزة العقلانية هى نـزعة الإنسان إلى التسليم بعالم خفى لا يصل إليه العلم الحـس ولا العقل[4]. ربما بدا هذا المعنى (مجاوزة العقلانية) موجودا فى كثير من الممارسات الشعبية الصوفية.

لكن المتدبر فى سلوك علماء القوم ومحققيهم سيجد أنهم لا يحاولون ذلك، ولا يصطنعون لأنفسهم ذلك العالم الخفى، وتصنيفهم الكتب والمؤلفات فى علومهم أدل دليل على ذلك فلم يخفوا عالمهم ولم يستروه، بل ضبطوه بقواعـد وأصـول ومناهج بحيث صار علما معقولا مثل سائر العلوم، كون القوم لهم اصطلاح خاص بهم لا ينافى ذلك، لأن كل العلـوم لهـا اصطلاحاتها الخاصة بها التى لا يحسنها إلا أهلها، وتغلق على غير الواقف على معانيها.

وأقصى ما عندهم من كرامات إنما يدور فى إطار خرق العادات فحسب، والعادات جائزة فى العقل، فهم يـدورون مع الجواز العقلى، دون أن يحاولوا خرق سياج العقل بتجاوز أحكام العقل الواجبة والمستحيلة والجائزة.

ط- مناهج التصوف من حيث النظرية والعملية:

مع تقسيم بعض العلماء العلوم إلى نظرية أو عملية[5]، فـإن هذين الاتجاهين نراهما جميعا فى علم التصوف، ويرى بعض الباحثين – ونتفق معهم فى الرأى – أن هناك اتجاها عاما يـسم صوفية المصريين جميعا بطابع خاص وهو العناية بالجانب العملى السلوكى للتصوف أكثر من العنايـة بالجانـب النظـرى الفلسفى، وهذا يفسر عدم ظهور صوفية خائضين فى المباحث النظرية الفلسفية بمصر كالحلاج أو السهروردى المقتـول، أو ابن عربى والذى يذكر أنه نـزل مصر فلم يجد لآرائه واتجاهاته الصوفية أى قبول أو تشجيع من مشايخ مصر، بل اتهمـه فى عقيدته ورفع أمره للسلطان[6]، أو مثل صدر الدين القونوى، وعفيف الدين التلمسانى[7]، وابن سبعين، ومـن إلـيهم مـن الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة.

---

(١) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٧١/٢).

(٢) ابن عربى، الفتوحات آخر الباب (٧٣) من الفصل الأول (٤٠/٢-١٣٩). وكل هذه الأعمال إجابة عن (١٥٥) وصف ابن عربى الغرض منها بقوله: ((اعلم أن الدعاوى لما استطال لسانها فى هذا الطريق من غير المحققين قديما وحديثا جرد الإمام صاحب الذوق التام محمد بن على الترمـذى الحكـيم مسائل تمحيص واختبار وعددها مائة وخمسة وخمسون سؤالا، لا يعرف الجواب عنها إلا من علمها ذوقا وشربا، فإنها لا تنـال بـالنظر الفكـرى ولا بضرورات العقول)).

(٣) راجع بخصوص ذلك: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٥٨ – ١٧١).

(٤) المعجم الفلسفى (ص ١٧١).

(٥) صديق حسن خان، أبجد العلوم (٥٤/١- ٥٥).

(٦) راجع بخصوص ذلك: أسين بلاثيوس، ابن عربى، (ص ٦٤-٦٦).

(٧) وللاستزداة بخصوص عفيف الدين التلمسانى، راجع: - يوسف زيدان (الدكتور)، المتواليات - دراسات فى التصوف، الفصل الخامس (ص ١٢١ - ١٤٩).

ولهذا سنجد هذه الصبغة العملية من خصائص تصوف الشاذلية: بداية من الشيخ أبى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة، فقد جمع ابن الصباغ أقواله فى الفصل الرابع من كتابه درة الأسرار وتحفة الأبرار الذى ألفه فى مناقب الشيخ أبى الحسن، وإذا كان التصنيف إنما هو لابن الصباغ وقد أجاد فيه فإن المادة العلمية للفصل الرابع إنما هى للشيخ أبى الحسن الشاذلى. والذى يعد من أعلى ما كتب فى التصوف السلوكى العملى القائم على ذوق حقيقى متمسك بالشريعة المحمدية، ومعرفة عميقة بمشاكل السلوك، ومع هذا يأتى الكلام واضحا جليا فى أسلوبه، بعيد الغور فى معانيه ماسا بخفايا النفس البشرية بلطف، واضعا ما يراه مناسبا من علاج لمشكلاتها السلوكية.

ونجد هذا الجانب أيضا بوضوح عند ابن عطاء الله السكندرى فى عامة مصنفاته تخدم هذا الجانب بداية من الحكم مرورا برسائله حول الذكر والخلوة والعزلة، وقد أصبح معمولا بما وضعه من قواعدها عند الصوفية عامة والشاذلية خاصة إلى يومنا هذا(١).

ومما يؤيد هذا الرأى أن الشيخ أبا الحسن الشاذلى لما قيل له: ((لم لا تضع الكتب فى الدلالة على الله تعالى وعلوم القوم فقال رضى الله عنه: كتبى أصحابى)). وكذلك الشيخ أبو العباس لم يضع فى هذا الشأن شيئاً. والسبب فى ذلك – كما يذكر ابن عطاء الله - أن علوم هذه الطائفة علوم التحقيق وهى لا يحتملها عقول عامة الخلق، يقول ابن عطاء الله: ((ولقد سمعت شيخنا أبا العباس رضى الله عنه يقول: جميع ما فى كتب القوم عبرات من سواحل التحقيق))(٢).

ليشير إلى أن عنايته الأكثر بالجانب العملى والتربوى والسلوكى أكثر من الجانب التنظيرى فضلا عن الفلسفى.

ويؤكد باحث آخر على هذا الرأى بأن طرق فلاسفة الصوفية كانت أكثر ميلا للنظر منها إلى الذوق، وعلى النقيض منها كانت طرق الصوفية السنيين(٣).

على أن هذا النهج العملى الذى امتاز به الصوفية فى مصر، أو الصوفية السنيين كما فى القول الآخر، يجد أسسه وأصوله عند متقدمى مشايخ القوم، وهو ما نراه عند الشيخ أبى القاسم القشيرى صاحب الرسالة والنحو الكبير والتحبير إلخ، فأحد خصائص مصنفاته هو العملية والانتقال من النظرى إلى العملى والميل إلى الجانب السلوكى(٤). وسنجد أثر النظرة العملية على منهج تصنيف الغزالى فى الإحياء، والشعرانى فى تصنيف قواعد التصوف.

كما أن التنظير الواضح للناحية العملية عند الشيخ زروق فى منهج تصنيفه للقواعد، فرغم الصبغة الأصولية والعقلية التى صبغها قواعده، فإنه ينتصر دائما وبطول كتابه للتصوف العملى السنى ضد ما يعرف بالتصوف الفلسفى.

وهذا الرأى يؤكد على وجود منهجين فى التصوف:

١- منهج نظرى فلسفى يهتم بالجانب الفلسفى لنظريات التصوف، ويشمل هذا المنهج مصنفات من سبق ذكرهم.

٢- منهج عملى يهتم بجانب الرياضات والسلوك، وهو المنهج الغالب على الصوفية بمصر، ويدخل فى هذا المنهج مصنفات مثل ابن عطاء الله السكندرى، والشعرانى.

ى- __آداب التصنيف فى التصوف:__ نظرا لما سبق من الطبيعة الخاصة للتصوف وتجربته، وعلاقاته باللغة والشريعة... إلى غير ذلك، فمن الطبيعى أن نجد للتصنيف فى التصوف بعض الآداب التى تخصه، ومن هذه الآداب التى ذكرها طاش كبرى زاده:

١- تجنب إسماع العوام المتشرعين عن كلمات الصوفية التى يعجزون عن تطبيقها بالشرع، فإن ذلك يؤدى إلى انحلال قيد الشرع عنهم، ولا يمكن لهم التطبيق بينه وبين الشرع، فينفتح عليهم باب الإلحاد والزندقة، كما يشاهد ذلك فى العوام المتبعين لكلمات الفصوص وغيره، غير المستأهلين لتحقيقها وإتقانها.

---

(١) أ/د أبو الوفا التفتازانى، ابن عطاء الله السكندرى، (ص ٦٤، ٦٦).

(٢) لطائف المنن، لابن عطاء الله، (ص ٥).

(٣) د/ إبراهيم ياسين، حال الفناء، (ص ٣٦).

(٤) يأتى الحديث بالتفصيل عن منهج التصنيف فى التصوف عند القشيرى، انظر: هنا (ص ٥٥٤).

٢- إرشاد العوام إلى علم العبادات الظاهرة وأن يملأ نفوسهم بالرغبة والرهبة.

٣- إن عرض للعوام شبهة عالجها بكلام إقناعى وتقرير واضح عامى، ولا يفتح لهم باب الحقائق.

٤- الكتابة فى باب الحقائق والمعارف الإلهية لا بد أن يكون لذكى ثابت على قواعد الشرع، ومستعد لدرك الحقائق العقلية والأسرار الإلهية.

٥- كل ما قرع السمع من الغرائب فذره فى دائرة الإمكان ما لم يزد عنه قائم البرهان.

٦- كل ما يخالف الشرع من الكفر الصريح لا يصح التوقف فيه.

٧- التوقف يكون فيما يخالف ظاهره الشرع، للدليل القاطع على أن ذلك الظاهر ليس مرادا لهم[١].

ك- تميزه عن غيره من العلوم الفلسفية: ((علم التصوف يعتبر الأحكام الشرعية، نظرية كانت أو عملية من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين بها، فهو يعنى بجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحى والوجدان القلبى))[٢].

بل يمضى طاش كبرى زاده إلى مدى أبعد من مجرد التمايز فيرى أن التصوف لا يخدم غيره من العلوم بل هى التى تخدمه، فيقول رحمه الله تعالى: ((أصل الأصول ومنتهى السول معرفة الله تعالى، التى هى غاية الغايات، وسبب الفوز والنجاة، ورئيس جميع السعادات، وهذا العلم حر لا يخدم غيره أصلا بوجه من الوجوه، وما عداه خدم له والمطلوب الأهم مما عداه ما يتوسل به إليه))[٣]. من ثم فهذا التميز لا بد أن يظهر أثره على مناهج التصنيف فى التصوف، ولا بد أن يقدم الصوفيةُ نتيجة لذلك مناهج وخططا متميزة عما قدمه الفلاسفة والمتكلمين وهو ما حدث بالفعل، حيث نجد عند الصوفية تنوعا فريدا فى مناهج التصنيف الصوفية، تميزوا بها عن الفلاسفة المشائيين والمتكلمين جميعا.

ل- الفرق بين التصنيف الصوفى والتجربة الصوفية: التصوف فى مجال الشرح والتفسير أو التعبير والتنظير يكون قابلا للمناقشة والحوار والتساؤل، لكنه فى مجال التجربة أو العمل أو السلوك لا يقبل منافشة ولا يحتمل جدلا، فالجانب التعبيرى أو النظرى هو وحده مجال الأخذ والرد، وعدم فهم الفرق بين ذلك من أسباب اختلاط الأمر على كثير من الدارسين[٤].

ففى التصوف جوانب ثلاثة متميزة يمكن تناول التصوف منها: أولها الجانب العملى (الطريق). ثانيها: الجانب النفسى (التجربة). ثالثها: الجانب النظرى (المذهب)[٥].

م - خصائص منهج التصنيف عند الصوفية الأصلاء: من الممكن أن نقف على عدة خصائص مشتركة بين الصوفية الأصلاء أمثال: القشيرى، والهجويرى، وأبى طالب المكى، وابن عربى فى بعض رسائله، ونجم الدين كبرى، والشعرانى، وغيرهم من هذه الخصائص:

١- الاعتصام بالكتاب والسنة.
٢- التلقائية.
٣- التضمينات القرآنية.
٤- ضرب الأمثال.
٥- الرمزية والإشارة.
٦- عدم التقيد بقاموس المصطلح الصوفى، وربما استخدام مصطلحات جديدة.
٧- استغلال التشابه اللفظى.
٨- الصور الخيالية.
٩- خصوصية التجربة الصوفية.
١٠ - عمق الأسلوب، وسلاسة العبارة.
١١- وضوح الأفكار.
١٢- التحديد[٦].

ن- بداية التصنيف فى التصوف وعلاقته بنظرية المعرفة: لقد نشأ التصوف الإسلامى بالمعنى الاصطلاحى فى

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١/ ٤٥ - ٤٦).
(٢)راجع: أ/د التفتازانى، علم الكلام وبعض مشكلاته، (ص ٥).
(٣) مفتاح السعادة، (٣٢/١).
(٤) أ/د محمد كمال جعفر، مقدمة تحقيق اصطلاحات الصوفية للكاشانى، (ص ٥ - ٦).
(٥) أ/د محمد كمال جعفر، مقدمة تحقيق اصطلاحات الصوفية للكاشانى، (ص ٥).
(٦) راجع بخصوص هذه الخصائص عند نجم الدين كبرى: د/ زيدان، مقدمة فوائح الجمال، (ص ١٠٩ – ١١٢).

أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثانى الهجريين، وإن كان يرجع بجذوره الروحية إلى النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، ثم تطور التصوف بعد ذلك عدة تطورات(١)، ساهمت بشكل واضح فى اتجاهات التصنيف فى التصوف.

وقد سار التصوف نفس المسيرة التى سارها غيره من العلوم، فإنه لما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل التصوف فى طريقتهم، فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس...، وكانت أحكامه إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتابة من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك(٢).

وسنجد أن أوائل المتكلمين عن التصوف وأحواله ومقاماته واصطلاحاته – بعد طبقة الزهاد الأوائل - جماعة كثيرة فى القرن الثالث يمكن القول بأنهم أوائل الصوفية بالمعنى الاصطلاحى للكلمة، والذين زخرت بهم كتب الطبقات والزهد والتصوف وحكت عنهم أقوالهم ومذاهبهم ومجاهداتهم، كما وصلت إلينا العديد من رسائل بعضهم ومصنفاتهم، وإن كان التصنيف لم يغلب عليهم بعد، وعامة ما ينقل عنهم أقوال وأخبار متناثرة، ولعل من أشهرهم: معروف الكرخى (ت ٢٠٠ هـ)، وأبو سليمان الدارانى (ت ٢١٥ هـ)، والحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ)، وذو النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ)، وأبو تراب النخشبى (ت ٢٤٥ هـ)، والسرى السقطى (ت ٢٥٣ هـ)، ويحيى بن معاذ الرازى (ت ٢٥٨ هـ)، وأبو يزيد البسطامى (ت ٢٦١ هـ)، وأبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفى البغدادى (ت ٢٦٩ هـ)، وأبو صالح حمدون القصار النيسابورى مؤسس الملامتية (ت ٢٧١ هـ)، وسهل بن عبد الله التسترى (ت ٢٧٣ هـ)، وأبو سعيد الخراز (ت ٢٧٧ هـ)، وأبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ). فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع فسنجد أعدادا أكثر، وبروزا واضحا لاتجاهات صوفية متعددة، ومن أشهر صوفية هذا القرن: الحسين بن منصور الحلاج المقتول على الزندقة (ت ٣٠٩ هـ)، وموسى الأنصارى (ت ٣٢٠ هـ)، وأبو على الروذبارى (ت ٣٢٢ هـ)، وأبو على الثقفى (ت ٣٢٨ هـ)، وأبو بكر الشبلى (ت ٣٣٤ هـ)، والخلدى (ت ٣٤٨ هـ) والذى كان أول من كتب فى تاريخ الصوفية وحكاياتهم(٣).

فنظر الصوفية إلى ما كان لهم من أخبار وأقوال وأحوال ومذاهب، فوجدوا أن هذا كله متفرق لا يجمعه كتاب، وأنهم فى حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم، ويصور حياتهم الروحية، وما يجرى على نفس السالك من مقامات وأحوال، فاستحال هذا كله إلى علم يعرف باسم التصوف له مناهجه ومنازعه، وموضوعاته واصطلاحاته ومذاهبه، واختص الصوفية بهذا النوع من العلم الذى ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة كلام فيه، والذى يعنى فيه بأحوال القلب وجوانحه، ويدل على الأعمال الباطنة، ويبين الطريق إليها، وكيفية التحقق بالكمال فيها(٤).

وقد ازدهر التصوف - فى بعض اتجاهاته – بصفته مذهبا فى المعرفة وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجرى التآليف المعرفية للصوفية من أمثال الجنيد (ت ٢٩٧ هـ)، وأبى سعيد الخراز (ت ٢٧٩ هـ). ويستفاد ذلك أيضا من كلام الكلاباذى(٥) عن أوائل المصنفين فى علوم القوم، وتتبع تاريخ وفياتهم(٦).

فقد كان التصوف – فيما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق – طريقا من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب، فهو يقابل علم الفقه الذى يتناول ظواهر تلك العبادات ورسومها ثم انتقل التصوف فأصبح طريقا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين...، وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء فى الدور

(١) انظر بخصوص النشأة والتطور: أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ٢١ – ٢٥). أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام (ص ١٥ – ٣٠، ٨٣ - ١٠٣، ١٤٩ - ١٥٢).

(٢) محمد أسعد صاحب زاده، بغية الواجد، (ص ١٩).

(٣) راجع بخصوصهم وملخصا لأهم آرائهم: أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١٢٤ - ١٣٤).

(٤) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١١٦، ١١٧) باختصار وتصرف يسير.

(٥) الكلاباذى، التعرف، (ص ٤٥-٤٦).

(٦) راجع: د/ ناجى حسين جودة، المعرفة الصوفية، (ص ١٣٤).

الأول، أصبحوا خصوم المتكلمين أهل النظر فى هذا الدور، ولعل علم التصوف إنما صار علما مدونا فى هذا الدور، وصار موضوعه ما يوصل إلى درجة العرفان من أنواع المجاهدات، وما ينشأ عنها من الأذواق والمواجد التى هى المقامات والأحوال، وقد جدت للقوم عبارات يدلون بها على ما اكتشفوا من دقائق المعانى، فضمنوا علمهم أيضا شرح هذه الاصطلاحات[١].

لكن يلاحظ تأخر انتشار التصنيف فى التصوف عنه فى بقية علوم الفلسفة الإسلامية كالفلسفة التقليدية وعلم الكلام والعقيدة، وهذه الملاحظة يمكن أن تتضح بمقارنة وفيات أوائل المصنفين فى التصوف الذين ذكرهم الكلاباذى وابن النديم فى فهرسته، بأوائل المصنفين فى الفلسفة وعلم الكلام والعقيدة الذين أوردهم ابن النديم[٢]، حيث سنلاحظ تأخر التصنيف فى علم التصوف وقلة المصنفات فيه مقارنة بالعلمين الآخرين.

وقد قدم ابن خلدون – كعادته – تصورا هاما عن نشأة التدوين فى التصوف[٣].

ويرى ماسينون أن أمهات الكتب العربية فى التصوف هى تواليف المحاسبى والمكى والغزالى وابن عربى[٤]، وإن كانت هذه المصنفات تمثل عدة أطوار للتدوين فى التصوف الإسلامى.

وإذا كان غير منكور أن التصوف الإسلامى فى هذا الدور – دور بداية التدوين – لم يخل من تأثر ببعض ما وصل إلى المسلمين من معارف الأمم القديمة، فإنا – كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق – لا نزال نجد الصبغة الإسلامية غالبة فى هذا العلم الوليد، ولا نستطيع أن نقول مع جولدتسيهر: ((وكذلك يجب عند النظر فى التصوف نظرا تاريخيا تقدير النصيب الهندى الذى ساهم فى تكون هذه الطريقة الدينية المتولدة من المذهب الأفلاطونى الجديد))[٥].

وأهم أثر لبداية التدوين لهذا العلم أنه أدى إلى أن صار التصوف علما مدونا منظما بعد أن كان طريقة فى العبادة فقط، بعد أن كان العلم الإسلامى محصورا فى دائرة التفسير والحديث والفقه والأصول والكلام وما إلى ذلك من العلوم التى توجه كل عنايتها إلى الظاهر دون الباطن[٦].

س- <u>أدوار التصوف الإسلامى وتياراته وأثرها فى التصنيف:</u> إذا نظرنا إلى التصوف الإسلامى من جهة أن أساسه المعرفة أم العبادة فيرى جولدزهير ووافقه كثير من الباحثين أن التصوف الإسلامى قد انتظمه تياران أساسيان:

التيار الأول: الزهد، والذى كانت له مدارس متنوعة بالمدينة، والبصرة، والكوفة، ومصر[٧]، وقد أنتج هذا التيار منهجا فى التصنيف هو كتب الزهد، كالزهد لأحمد ولابن المبارك، ولابن أبى عاصم، وهناد بن السرى.

التيار الثانى: التصوف بمعناه الدقيق، وما يتصل به من الكلام فى المعرفة والأحوال والمواجيد، وقد مر التصوف بمراحل تطور فيها من الزهد إلى التصوف بمعناه الدقيق[٨]. ومن الممكن إطلاق القول بأن أول من تكلم فى المعرفة: ذو النون، والذى قام بالتحول بالتصوف من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف بمعناه الدقيق من حيث إنه فلسفة معرفية[٩].

ومن جهة العلاقة بالشريعة الإسلامية فنجد هناك اتجاهين للتصوف:

أ- اتجاه يزن تصوفه بالشريعة. ب- اتجاه استسلم للأحوال والمواجيد[١٠].

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٣ - ٧٤).
(٢) الكلاباذى، التعرف (ص ٤٥ - ٤٦). ابن النديم، الفهرست، (ص ٣٨٩ – ٣٩٦).
(٣) ابن خلدون، المقدمة (ص ٤٣٩ - ٤٤٩).
(٤) ماسينيون، التصوف، (ص ٤٩).
(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٤).
(٦) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١١٨).
(٧) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ٣٣، ٨٣ - ٩٥).
(٨) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ٣٣، ٩٥ – ١٠٧). أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى – الطريق والرجال، (ص ٩).
(٩) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١١٩، ١٢١).
وراجع أيضا بخصوص أدوار التصوف الإسلامى: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٢/٦٨ – ٧٠).
(١٠) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٦ – ١٧).

ولهذان الاتجاهان أثرهما البين فى التصنيف فى التصوف الإسلامى.

بينما نرى اتجاها آخر له قبوله الواسع بين الباحثين والدارسين يرى أن هناك أربعة مراحل للتصوف الإسلامى:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة: وتميز فيها التصوف الإسلامى بالبساطة وغلبت عليه النزعة العملية حيث مال الصوفية إلى النسك والزهد، وتستغرق هذه المرحلة القرن الأول والثانى الهجريين، وأشهر صوفيتها: الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ)، وإبراهيم بن أدهم (ت ١٥٩ هـ) ورابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ). ويرى بعض كبار الباحثين أنها تمتد إلى منتصف القرن الثالث، حيث تختتم هذه المرحلة بالحارث المحاسبى (ت ٢٤٢ هـ)، وذى النون المصرى (ت ٢٤٤ هـ).

وفى المرحلة الثانية: مرحلة النضج والتربية: أخذ الصوفية يدرسون ويبحثون، واتجهوا إلى بناء فلسفة روحية، فعرضوا للكشف عن أحوال النفس، وعولوا على الذوق والعرفان، وعالجوا أشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية، وظهرت ثمار ذلك فى القرن الثالث الهجرى على أيدى المحاسبى (ت ٢٤٢ هـ)، وذى النون المصرى (ت ٢٤٤ هـ)، وأبى يزيد البسطامى (ت ٢٦٠ هـ)، والجنيد (ت ٢٩٨ هـ)، وقد امتدت هذه المرحلة طوال القرون الثلاثة من الثالث إلى الخامس لتختتم بحجة الإسلام أبى حامد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ).

وفى المرحلة الثالثة: مرحلة الازدهار الفكرى والعملى: والتى تمتد خلال القرنين السادس والسابع اتجه التصوف الإسلامى وجهة فلسفية واضحة، ووجدنا أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه ما يكونون بالفلاسفة كشيخ الإشراق السهروردى المقتول (ت ٥٨٦ هـ)، وابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) صاحب مذهب وحدة الوجود، وابن سبعين (ت ٦٦٨ هـ) القائل بالوحدة المطلقة. ويرى بعض كبار الباحثين أن هذه المرحلة تمتد إلى القرن الثامن أيضا.

المرحلة الرابعة من القرن الثامن وحتى الآن: التصوف السنى العملى، ففى ضوء ما سبق ملاحظة أن هناك نوعا آخر من التصوف يسمى التصوف السنى وهو تصوف معتدل يتحرك فى إطار الكتاب والسنة ويرفض القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود، ويعد الإمام القشيرى (ت ٤٣٧ هـ) والإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) – وهما أشعريان كبيران – من أقطاب هذا التصوف المعتدل، وقد أخذ هذا التصوف السنى منذ بداية القرن السادس الهجرى يقاوم التصوف الفلسفى حتى غلبه، وأصبحت له السيادة فى أوائل القرن الثامن وحتى يومنا هذا، ويميل بعض كبار الباحثين إلى تقسيم هذه الفترة إلى مرحلتين: من التاسع إلى الحادى عشر وهى مرحلة الفتور والتقليد وإن لم تخل من أعلام بارزين كالسيوطى والشعرانى والإمام الربانى (أحمد السرهندى)، ومن الثانى عشر إلى الخامس عشر مرحلة النهضة والصحوة[1].

ع - <u>التصوف الفلسفى والتصوف السنى:</u> هذا التقسيم شائع بين الدارسين للتصوف الإسلامى[2]، وهو مؤثر للغاية فى دراسة مناهج التصنيف فى التصوف.

ويرى بعض كبار الباحثين – مقرا بهذا التقسيم - أن النزعة الصوفية عند الفارابى مثلا قد سرت ليس فقط فى فلاسفة الإسلام بل أيضا فى التصوف الفلسفى، وأن كثيرا من الأفكار الفلسفية تبناه المتصوفة وأبرزوها فى صور أخرى مقبولة ولو إلى حين، بيد أن الصوفية لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها، وما إن تفلسفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام، ومن هنا فإنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفى الإسلامى فى العصور الأخيرة دراسة كاملة منعزلا عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام، خاصة فى الدور الثالث من أدوار التصوف الذى ظهر فيه رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة، كابن عربى وابن سبعين وفريد الدين العطار، وكانت لهم نظريات فى المعرفة والوجود تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة[3].

(١) راجع: أ/د محمد الأنور السنهوتى، أ/د عبد الحميد مدكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠٢ – ١٠٥، ١١١ – ١١٣) باختصار وتصرف وزيادة. - أ/د حسن الشافعى، وأ/د أبو اليزيد العجمى، فى التصوف الإسلامى، (ص ٤١ - ٩٢). وانظر أيضا بخصوص المراحل التاريخية للتصوف: أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعى (بالاشتراك)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص ١٦٥ – ١٦٧).
- أ/د على عبد الفتاح المغربى، دراسات عقلية وروحية فى الفلسفة الإسلامية، (ص ١١٩-٢٢٨).

(٢) راجع مثلا: د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٦٨/٢ – ٦٩). أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٤٧/١).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، (٤٥/١، ٥٧، ٥٨، ٦٩) بتصرف، وقد تناول الموضوع بتوسع فى المصدر نفسه (٣٥/١ – ٥٧).

ويعارض هذا الاتجاه الدكتور عبد الحليم محمود الذى يرى أن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار من ناحية الموضوع، إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن الجادة، ويمكن أن يوجد فيه الخلط فى رسم الطريق، والخطأ فى اتباع السنن الصحيح، ولهذا فليس هناك تصوف فلسفى وتصوف صوفى، وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف[1].

ويرى بعض الباحثين والذى كان يشايع هذا التقسيم ثم بمرور الوقت ظهر له أن الاعتقاد بهذا التقسيم هو محض خيالات أو محض تقسيمات مدرسية[2].

ويؤكد على ذلك بقوله: ((والتصوف كإسلام بذوق يعنى أيضا وحدة بنيانه، فالإسلام كل لا يتعدد، مهما اختلفت فيه الفرق وتنوعت المآخذ والمداخل، وكذلك الأمر فيما يخص التصوف، وذلك يقتضى أن نتعامل مع تقسيمات التصوف بشىء من الحذر، فقد ظهرت عند مؤرخى التصوف ودارسيه تبويبات مصطنعة وتسميات متعددة فنراهم يدعون تصوف ابن عربى وتلامذته (التصوف الفلسفى)، وتصوف السهروردى وأتباعه (التصوف الإشراقى)، وتصوف الجنيد والبدوى والدسوقى ومريديهم (التصوف السنى)، ثم تتزايد التسميات فنجد (تصوف الطرق) ونجد (التصوف النظرى والعملى)، وأخيرا (التصوف النفسى)، وعلى الحقيقة فإن جميع هذه الإطلاقات على التصوف تفتقر إلى الرؤية الشاملة للصوفى الواحد، وإلى الإحاطة التامة بالطريق الصوفى ودقائقه، فلكل صوفى مسلكه إلى الله، ولكل ثقافته وأسلوبه التعبيرى، ومن وراء ذلك فجميعهم يشربون من نبع واحد وجميعهم مسافرون فى رحلة تمتد من الخلق إلى الحق. إن هذه التقسيمات تجعلنا مترددين فى وضع الواحد من أقطاب التصوف داخل قسمة منها دون غيرها، فالإمام الجيلانى يقتدى فى جملة تصوفه وتفصيلاته بالكتاب والسنة، فهل هو متصوف سنى، وهو يعبر عن أدق النظريات التى نجدها عند ابن عربى وعبد الكريم الجيلى، فهل هو متصوف فلسفى وهل هو من متصوفى الطرق، لأنه شيخ واحدة من أكبر الطرق الصوفية فى ديار الإسلام، وهل هو متصوف نفسى لأنه يقف طويلا عند النفس الإنسانية مسهبا فى ذكر أوصافها وأدوائها ودوائها. وما ينطبق على الإمام الجيلانى هنا ينسحب أيضا على معظم رجال التصوف الكبار، وما دمنا ننظر إلى تراث الواحد منهم من خلال مفهوم مسبق لتصوفه فإن العديد من جوانب التصوف عنده ستغيب عن أنظارنا))[3].

وإذا كنا نتفق مع هذا الرأى فى مجمله، ونرى أن الحقيقة واحدة والطريق واحد وإن اختلفت طرق التعبير عنهما، من ثم فإن هذه التقسيمات قد يترتب عليها بالفعل الكثير من السلبيات، لكنها أيضا لا تخلو على مستوى الدرس من إيجابيات، فلهذا ينبغى أن يتعامل معها على أنها تقسيمات دراسية كاشفة، تكشف عن الخصائص والمميزات والأساليب والطرق والنظريات، وليست تقسيمات واقعية فاصلة، تفصل بين مذاهب متفاصلة ومتقاطعة كشأن المذاهب الفلسفية مثلا كالمادية والعقلية والطبيعية.

ومن جهة أخرى فإن ابن عربى – وهو أكبر من يوصف تصوفه بالتفلسف – يؤكد على أنه لا يصح إنكار فكرة من الأفكار لمجرد أن قائله فيلسوف، وفى ذلك يقول: ((ولا يحجبنك أيها الناظر فى هذا الصنف من العلم الذى هو العلم النبوى الموروث منهم صلوات الله عليهم، إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر فى أى علم كان فتقول فى هذا القائل الذى هو الصوفى المحقق إنه فيلسوف، لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها وأنه نقلها منهم، أو أنه لا دين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له. فلا تفعل يا أخى فهذا القول قول من لا تحصيل له؛ إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلا، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق، ولا سيما إن وجدنا الرسول عليه الصلاة والسلام قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبرى من الشهوات ومكايد النفوس، وما تنطوى عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغى لنا أن نثبت قول الفيلسوف فى هذه المسألة المعينة، وأنها حق، فإن الرسول

(١) أ/د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٢٧٤).

(٢) بخصوص التقسيم الشائع انظر: أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٢٢٣/١). وأما بخصوص مراجعة هذا التقسيم ونقده فانظر: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٨ بالهامش).

(٣) يوسف زيدان (الدكتور)، الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر، (ص ١١ – ١٢).

صلى الله عليه وسلم قد قال ا أو الصاحب أو مالكا أو الشافعى أو سفيان الثورى. وأما قولك إن قلت سمعها من فيلسوف أو طالعها فى كتبهم فإنك ربما تقع فى الكذب والجهل، أما الكذب فقولك سمعها أو طالعها وأنت لم تشاهد ذلك منه، وأما الجهل فكونك لا تفرق بين الحق فى تلك المسألة والباطل، وأما قولك إن الفيلسوف لا دين له فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل، فقد خرجت باعتراضك على الصوفى فى مثل هذه المسألة عن العلم والصدق والدين وانخرطت فى سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ونقص العقل والدين وفساد النظر والانحراف))[١].

وقد اشتمل كلام ابن عربى هنا على عدة أمور مهمة تبين موقفه من هذه القضية التى طالما نسبت إليه:

١) أن الحق إنما أتت به الأنبياء والرسل، وأى حق إنما يعرف فى الأصل من طريقهم، وإن خفى علينا طريقه إليهم.

٢) ما عند الفلاسفة وغيرهم من الحق ربما يكون مما سرى إليهم من علوم الأنبياء، فإن الفيلسوف ليس كل علمه باطلا.

٣) أن علم الصوفية هو علم موروث من الأنبياء، وكله – باعتقاد ابن عربى – حق، ولا بد إذن يكون فيه ثمة مساحة مشتركة مع علوم غيرهم التى لم تخلو قطعا من شىء من الحق.

٤) أنه لا ينبغى رد شىء من الحق بسبب أمر فى قائلها، بل ينبغى أن نقبل الحق أبدا لكونه حق، قاله من قاله.

إن ما مضى يؤكد أنه على الرغم من الاختلاف المنهجى بين الفلسفة بوصفها نظرا عقليا، وبين التصوف الذى هو تجربة روحية ذوقية قلبية، لم توجد قطيعة بينهما، فاتصل بعض الصوفية بالفلسفة، واقتبسوا بعض أفكارها ونظريا ا، على أن العلاقة بين التصوف والفلسفة علاقة تأثير وتأثر، وليست علاقة من طرف واحد، فقد استطاع التصوف أن يجد طريقه إلى الفلسفة ومن وقت مبكر[٢]، حتى ليقول أحد كبار الدارسين ((وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية، وهاهو ذا أرسطو الذى كان واقعيا فى بحثه وطريقته ورجل مشاهدة وتجربة فى ملاحظاته واستنباطاته، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شىء من الفيض والإلهام))[٣].

وهذه الملاحظة سنجدها وبقوة فى كلمات الفلاسفة القدماء التى ضمها حنين بن إسحاق فى كتابه آداب الفلاسفة، والتى تغلب عليها النزعة الصوفية والأخلاقية بشكل قاطع[٤].

كما سنجد بعض الدراسات التى تناولت النزعة الصوفية عند هذا الفيلسوف أو ذاك[٥].

ف- <u>التصوف الفلسفى وتأثره بالغنوصية والعلوم الخفية:</u> يرى بعض كبار الباحثين أنه لا شك فى تأثر التصوف الفلسفى بالغنوص، الذى سقط عدد من مفكرى الإسلام ضحية له، منهم الحلاج، والسهروردى، وعين القضاة الهمدانى، وابن سبعين، والششترى، ومحيى الدين ابن عربى[٦]. بل إنه تساءل إن كان الإمام الغزالى نفسه قد سقط ضحية الغنوص فى كتبه: مشكاة الأنوار – معراج القدس – المضنون به على غير أهله، على أن مما لا شك فيه أنه مهما سيطر الغنوص على فلسفة الصوفية، فإنه ليس كل التصوف غنوصا[٧]. ونرى أن دراسة مصنفات هؤلاء ستضع هذه المقولة محل النقد.

ومن جهة أخرى فقد اجتذبت العلوم الخفية كثيرا من فلاسفة الصوفية كالجيلى وابن عربى وابن سبعين والبونى، بحيث يمكن القول بأ ا شكلت الروح العامة للثقافة الصوفية فى حقبة ما بعد القرن السادس[٨].

بينما يؤكد باحثون آخرون على تأثير الثقافة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة فى التصوف الإسلامى فى هذه الحقبة

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، (٣٢/١).

(٢) أ/د عبد الحميد مدكور، فى الفكر الإسلامى – مقدمات وقضايا، (ص ١٦٢ – ١٦٣).

(٣) د/ إبراهيم مدكور، منهج وتطبيقه (٣٢/١). ونقله عنه أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور فى الموضع السابق.

(٤) حنين بن إسحاق، آداب الفلاسفة، اختصره: محمد بن على بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصارى، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى، الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م.

(٥) انظر مثلا: أ/د مرفت عزت بالى، أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته.

(٦) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٢١٢/١).

(٧) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٢١١/١)، بتصرف.

(٨) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ٣٢).

المتأخرة، فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين، ومذهب الأفلاطونية المحدثة الذى يرى أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس، كما تأثروا بنظرية فيض الموجودات الأفلاطونية فى نظرياتهم حول وحدة الوجود، ووحدة الشهود، ونظرية القطبية، والحقيقة المحمدية، بالإضافة إلى كثير من المصطلحات الفلسفية التى استخدموها فى التعبير عن أذواقهم، وإذا كانت الصبغة الإسلامية الخالصة هى الغالبة على حياة الزهاد الأولين، وعلى رياضات الصوفية المتقدمين ومذاهبهم، فإن من جاء بعد ذلك من الصوفية خطوا بالتصوف خطوات واسعة فى سبيل التقدم والازدهار، وجعلوا منه علما هو أشبه ما يكون بفلسفة روحية للدين الإسلامى، وأولئك هم الصوفيون الإلهيون المتفلسفون، على نحو ما نتبينه من خلال مؤلفات ابن عربى لا سيما كتابيه الفتوحات المكية وفصوص الحكم، ومؤلفات السهروردى المقتول بصفة عامة وخاصة كتابيه حكمة الإشراق، وهياكل النور، وديوان ابن الفارض، وأشعار عفيف الدين التلمسانى، ورسائل ابن سبعين، فكل هذه شواهد صدق على أن صوفية المسلمين لم ينظروا إلى الفلسفة اليونانية بصفة عامة، وإلى الأفلاطونية الجديدة بصفة خاصة على أنها مصدر يستقى منه بعض العناصر الروحية إلا بعد نقل الفلسفة اليونانية فى العصر العباسى، وبعد أن شاعت أقاويل الفلاسفة فى الصانع، والنبوة، وصدور الموجودات، وغير ذلك، فإن هذا كله لا يكون إلا منذ القرن السادس الهجرى [1].

ومما يؤيد هذا الاتجاه ما ذكره بعض الباحثين عن ابن مسرة الفيلسوف الأندلسى، والذى مزج بين مذهب أفلوطين والمذهب المنسوب إلى أنبادقليس، ونظريته فى الجواهر الخمسة التى تسيطر عليها الهيولى الأولى الروحانية، وقد امتد أثر مذهب ابن مسرة الفلسفى إلى ابن العريف[2] وابن عربى، بل أثر فى الفكر الأوربى عند روجر بيكون وريموندو لوليو ثم دانتى[3].

(١) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ٦٧ - ٧٢).

(٢) وللاستزادة بخصوص ابن العريف، حياته وآراؤه ومذهبه الفلسفى والكلامى: أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص –٢٩٩ - ٣١٤)، حيث رأى أنه كان يمثل التصوف النظرى فى المغرب فى عصر المرابطين. - أ/د عصمت عبد اللطيف دندش، مقدمة تحقيقها لكتاب ابن العريف (مفتاح السعادة).

(٣) أ/د عبد الرحمن بدوى، تصديره لكتاب (ابن عربى – حياته ومذهبه) لأسين بلاثيوس، (ص ١٤).

الفصل الأول:
رصد عام لأنواع مناهج التصنيف فى التصوف:

أولا: مناهج التصنيف من حيث مصدر المعرفة
ثانيا: مناهج التصنيف فى التصوف من حيث خطة التصنيف
ثالثا: مناهج التصنيف فى التصوف من حيث الموضوع
رابعا: منهج التصنيف فى التصوف من حيث اللغة
خامسا: مناهج التصنيف فى التصوف من حيث الحافز على التصنيف

تناول البحث - فيما سبق - الأدوار التاريخية للتصوف الإسلامى، ومن الملاحظ أن الطابع الغالب على صوفية القرنين (٣، ٤ هـ)، هو الطابع النفسى الأخلاقى، فكانت عنايتهم موجهة أساسا إلى الأخلاق والسلوك، أما المنازع الميتافيزقية التى ظهرت عند بعضهم فلم تظهر ظهورا قويا إلا عند متفلسفة الصوفية فى القرن السادس(١).

ويرى بعض الباحثين أنه وإن كان الطابع الأخلاقى هو الذى كان غالبا على التصوف فى هذه الفترة، فإن الطابع النفسى لم يكن أقل شأنا من الطابع الأخلاقى، كما أن كثيرا من المسائل الميتافيزيقية والتى ظهرت أولا غامضة ساذجة أخذت تتضح وتدق رويدا رويدا، ومن أمثلة ذلك ما تعرض له صوفية هذه الفترة من تحليل النفس الإنسانية، وبيان الأحوال التى تعرضوا لها، وترتيب المقامات التى تختلف عليهم، وتمثل الغاية القصوى على أنها فناء العبد عن نفسه وبقاؤه بربه ونحو ذلك مما تحدث عنه صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين كأبى يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج المقتول وأمثالهما من أصحاب الأذواق وأرباب الأحوال، مما يدل على أن التصوف الإسلامى فى هذه الفترة لم يكن علما للأخلاق الدينية فحسب، وإنما كان كذلك علما للنفس الإنسانية، وللمنازع الميتافيزيقية التى تنزع إليها هذه النفس(٢).

وكما كان الحب طابعا للزهد الذى عرف عند رابعة العدوية فى القرن الثانى، فقد كان هذا الحب أيضا من أخص خصائص التصوف عند صوفية هذين القرنين، كما نجده فى كلام معروف الكرخى والجنيد وذى النون المصرى والمحاسبى والحلاج عن الحب والمحبة الإلهية(٣).

وعندما نقارن الآثار التى تركها صوفية هذه الحقبة كالسلمى والكلاباذى والقشيرى والحكيم الترمذى سنلاحظ ثمة تطابقا وتناغما، وكأنهم شربوا من نبع واحد، وهو المجال المعرفى لتلك الحقبة(٤).

وقد حدث فى هذا الطور تطور جديد فى موضوع علم التصوف، فأصبحت كتب القوم تتناول أربعة أبحاث:

أ- المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصيل الأحوال والترقى منها إلى غيرها.

ب- الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب، مثل صفات الربانية والعرش والكرسى، والملائكة والروح وحقائق العقل موجود غائب أو شاهد وترتيب الأكوان فى صدورها عن وجدها.

ج- التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

د- ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من كثير من أئمة القوم، يعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشطحات، وهى عبارة مستغربة فى وصف وجد أفاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته(٥).

ويعد أبو سليمان الدارانى أول من تحدث عن مقامات الطريق الصوفى(٦). وفى القرنين (٣ – ٤ هـ) كانت الحقبة

(١) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٦٩).
(٢) أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١٢٢).
(٣) راجع: أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١٢٣).
(٤) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٧٠).
(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٦ – ٧٧).
(٦) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٦١).

التالية لحقبة التأسيس، وكان التصوف فيها أداة معرفة أو وسيلة معرفة، تحمل طابع الذوق. وفى الحقبة التالية لم يعد التصوف أداة أو وسيلة معرفة، بل أيضا موضوع معرفة، وأصبح من الضرورى التفرقة بين العلم والعمل بالمعنى الصوفى، وهذه الحقبة بدأت من إحياء علوم الدين للغزالى، وحتى مؤلفات صوفية القرن التاسع الهجرى، حيث لم يعد التصوف فى تلك الحقبة خلوة فحسب بل فكر متكامل له ذوق خاص، وحكمة لها طابع النضج والاكتمال، وتعتبر نظرية الوحدة أهم أفكار الصوفية فى هذه الحقبة، كما عرفت تلك الحقبة مشكلة الاصطلاح وخطورتها، واكتست بالثوب الفلسفى حيث صارت الفلسفة عنصرا من عناصر التشكيل الثقافى فى هذا الوقت[١].

فالغلاة – كما يصفهم الشيخ مصطفى عبد الرازق – من متأخرى الصوفية المتكلمين بالمواجد خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بفنهم، مثل كلامهم فى النبوات والاتحاد والحلول ووحدة الوجود، ولما كانت حكمة الإشراق أو الحكمة الذوقية هى من الفلسفة بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، وكان السالكون طريقة الرياضة والمجاهدة لمعرفة المبدأ والمعاد إن وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، ولما كان الأمر كذلك سهل التدانى بين التصوف والفلسفة، وتفتحت له الأبواب فى هذا الدور[٢].

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: ((والمتأمل فى هذه الأدوار التى تداولت التصوف يلاحظ أن اللفظ استحدث أول الأمر للعبارة عن معنى الكمال بالتمسك بالشرع والزهد فى الدنيا حينما أخذ الناس فى مخالطة الزخارف الدنيوية وكاد يطغى حب المال على ما غرسه الدين فى النفوس من الورع... ثم حدثت العلوم الدينية وأقبل الناس على الفقه يتنافسون فى تدارسه وفى العمل بأحكامه فأصبح الكمال الدينى الذى يعبر عنه المتصوف شيئا وراء ما يدعو إليه الفقهاء، هو صفاء القلب وتأثره بالعبادة وحسن الخلق. ولما نشأ البحث فى العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين أصبح الكمال الدينى التماس الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة، وأصبح عبارة عن بيان هذه الطريق وسلوكها.

وشاعت بعد ذلك أقاويل الفلاسفة والمتكلمين فى الصانع وصدور الموجودات عنه وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشؤون الآخرة، فتكلم الصوفية فى كل ذلك على منهجهم الذى لا يعتمد على نظر ولا على نص ولا معرفة إلا من ذاق ما ذاقوا))[٣].

ويعبر تصوف ما بعد القرن التاسع الهجرى عن نفسه من خلال الشروح وشروح الشروح التى امتد إلى عامة العلوم الإسلامية بما فيها علوم الفلسفة الإسلامية من علم الكلام والتصوف وغيرها. وهذه الشروح رغم مهاجمة البعض لها واتهامه لمعظمها بالضعف والجهل، فإن إعادة قراءتها والتواصل معها يؤدى بنا إلى الإيمان بأهمية الكثير منها فى استمرار الروح الإسلامى[٤].

وقد كان للشيخ مصطفى عبد الرازق حكما قاسيا على هذا الطور حيث يقول: ((إننا أهملنا عن عمد دور الانحطاط الذى انتهى إليه التصوف فى عهوده المتأخرة، وهو الدور الذى لا نزال نشهده والذى جعل من طريقة الإخلاص والزهد والعرفان والخير أداة غش ومطامع وجهل وفساد))[٥].

ويضع الإمام ابن خلدون كعادته بتحليلاته النفيسة والعميقة أيدينا على مفاتيح علم التصوف، فقد بدأ كلامه من أصول نشأته، وحتى صار علما مدونا، ثم ما وقع له من تطورات بعد ذلك، كما تعرض لكثير من إشكالاته[٦]، ويمكن فى ضوئه استخلاص ما يلى:

١ - أن التصوف من علوم الشريعة الحادثة، شأنه شأن العلوم الحادثة فى الملة كأصول فقه وعلم الكلام.

---

(١) راجع: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٧١، ١٩٥، ٢٤٩، ٢٥٥).
(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٨ – ٧٩).
(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٧٩ – ٨١).
(٤) راجع بخصوص هذا: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٧٧بالهامش)، وقارن معه ما أثبته بأعلى الصفحة.
(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق، التصوف، (ص ٨٢-٨٣).
(٦) راجع النص بطوله: ابن خلدون، المقدمة، (ص ٤٣٩ - ٤٤٩).

٢- أن أسس هذا العلم وأصوله كانت عند سلف الأمة وكبارها والتابعين، وأن ذلك كان عاما فى الصحابة والسلف.

٣- أن نشأة الأحوال والمواجد فى النفس هو أمر ينتج بالضرورة بحسب ما تقتضيه الطبيعة البشرية والجبلة الإنسانية.

٤- أن الترقى فى المقامات هو ثمرة تلك الأحوال والمواجد الناشئة عن المجاهدات والطاعات.

٥- ينبه ابن خلدون فى عبارات عميقة على مشكلة الاصطلاح بقوله: ((الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة فإذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه))، ويقول أيضا: ((واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات))، ((وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها)).

٦- اختص الصوفية بنوع علم ليس يوجد عند غيرهم مثلهم مثل سائر أصحاب العلوم.

٧- يمكننا أن نستخلص من كلام ابن خلدون أن التصوف بعد التدوين تعرض لثلاثة أطوار: طور التدوين فيما يتعلق بالمجاهدة والعبادة وآدابها وثمراتها من المواجد والأذواق - طور كشف الحجاب – طور الإيغال فى كشف الحجاب بما أفضى إلى مذاهب الحلول والاتحاد والوحدة.

٨- ذكر ابن خلدون ثلاثة مناهج فى التصنيف فى التصوف فى طوره الأول (طور المجاهدة) فحسب: التصنيف فى أحكام الورع ومحاسبة النفس (الرعاية للمحاسبى) – التصنيف فى آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم فى الأحوال (الرسالة للقشيرى، وعوارف المعارف للسهروردى) – الجمع بين الأمرين (الإحياء للغزالى).

٩- أن ما وقع لعلم التصوف هو نفسه ما وقع لسائر العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه والأصول، بدأ أولا فى صدور الرجال، ثم انتقل إلى صفحات الكتب.

ونلاحظ أن هذا الرصد لمناهج التصنيف فى التصوف التى ذكرها ابن خلدون إنما هى مناهج التصنيف بحسب الموضوع، ويمكننا رصد أنواع أخرى من مناهج التصنيف بحسب الموضوع أيضا كانت قد ظهرت حتى عهد ابن خلدون، كما أن هناك مناهج بحسب باعتبارات أخرى يمكن رصدها أيضا.

فمن خلال نظرة عامة على مناهج التصنيف فى التصوف الإسلامى، فإننا سنجد أطيافا عديدة من المناهج، وتنوعا لا يصادف فى غيره من علوم الفلسفة الإسلامية، ومن الممكن رصد عدة محاور لمناهج التصنيف فى التصوف الإسلامى، فهناك مثلا: مناهج التصنيف من حيث مصدر المعرفة، ومناهج التصنيف من حيث خطة التصنيف، ومناهج التصنيف فى التصوف من حيث الموضوع، ومناهج التصنيف فى التصوف من حيث اللغة، ومناهج التصنيف فى التصوف من حيث الحافز على التصنيف.

أولا: مناهج التصنيف من حيث مصدر المعرفة:

ويندرج تحتها عدة أنواع منها:

١- منهج التصنيف العرفانى الذوقى: والذوق هو ((نور عرفانى يقذفه الحق بتجليه فى قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره))[1]، ويتمثل منهج التصنيف هذا فى اتباع العرفان دون إعمال العقل فى صناعة الترتيب والتصنيف، بل مجرد تسجيل لما انفتح فى عرفان المصنف بحسب سيره وسلوكه وذوقه. ويقابله: منهج التصنيف العرفانى الصناعى، ومنهج التصنيف النقلى الصناعى. وقد نقل الشعرانى عن العلماء بالله تعالى قالوا: ((كل من لم يفتح الله تعالى على قلبه بالعلوم الغريبة الجديدة فليس له أن يؤلف كتابا لأن غاية ملاك هذا أنه جمع بين كلام وجعله مؤلفا ... وما درج السلف الصالح إلا على تأليف ما لم يسبقهم أحد إليه، وكانوا يقولون من أراد جمع كلام الناس فليدل المريدين على الأصول التى أخذ مؤلفه، ويسترح من التعب فى الكتابة وتضييع الزمان وتسويد الورق))[2]. ولا شك أن الأمر الأهم الذى ينبغى مراعاته عند النظر فى تآليف الصوفية هو الذوق[3].

---

(١) الجرجانى، التعريفات (ص ٩٥).

(٢) الشعرانى، الأخلاق المتبولية، (١/٨١ – ٨٢).

(٣) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ٦٩).

وفى هذا المعنى يقول ابن عربى: ((جميع ما أكتبه فى تصانيفى ليس هو عن فكر ولا روية إنما هو نفث فى روعى من ملك الإلهام))[1]. ويقول أيضا فى الباب (٨٨): ((وكان الأولى تقديم هذا الباب فى أول العبادات قبل الشروع فيها، ولكن هكذا وقع فإنا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار، ولو كان عن نظر فكرى لم يكن هذا موضعه فى ترتيب الحكمة فأشبه آية قوله {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى} بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة يتقدمها ويتأخرها، فيعطى الظاهر أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل اللّه ذلك موضعها لعلمه بما ينبغى فى الأشياء، فإن الحكيم من يعمل ما ينبغى لما ينبغى كما ينبغى، وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغى فى ذلك، فاللّه تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه، ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا فاللّه يملى على القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم فى الوجود فإن العالم كتاب مسطور إلهى))[2]، وهذا المعنى هو الذى لخصه الشعرانى فيما نقله عنه أنه قال: ((اعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار))[3].

وفى الحقيقة فإن منهج التصنيف هذا عند ابن عربى بحاجة إلى مناقشة ونقد فى ضوء ما وصلنا من مصنفاته هل حقا هى هذه الصورة العرفانية المحضة كما يذكرها، أم عاد إليها بالتصنيف والترتيب بعد ذلك كما وقع فى كتابه الأكبر: الفتوحات المكية الذى ألفه مرتين بينهما سنوات طويلة، كما أنه ألفه قاصدا قصدا إلى تأليفه لإعلام صديقه أبى محمد عبد العزيز المهدوى بما وصل إليه فى الطريق[4]، وأيضا هناك مصنفات سئل أن يصنفها كشرحه لديوانه ترجمان الأشواق.

ومن جهة أخرى نجد أن الشيخ الشعرانى قد انتقد منهج التصنيف النقلى، وقال: ((عن العلماء بالله تعالى، قالوا: كل من لم يفتح الله تعالى، على قلبه بالعلوم الغريبة الجديدة فليس له أن يؤلف كتابا لأن غاية ملاك هذا أنه جمع بين كلام وجعله مؤلفا... وما درج السلف الصالح إلا على تأليف ما لم يسبقهم أحد إليه وكانوا يقولون: من أراد جمع كلام الناس فليدل المريدين على الأصول التى أخذ مؤلفه منها، ويسترح من التعب فى الكتابة وتضييع الزمان وتسويد الأوراق))[5].

وإن كان المستشرق "شيدر" يرى أن المنهج الصوفى المتأخر لحل المتقابلات ليس من خلال تجربة حية، بل تركيب عقلى يكاد المعنى الدينى يزول منه تماما، وذلك ما اتضح فى النفحة القوية السائدة فى كتاب الإنسان الكامل للجيلى[6].

ومن الممكن اعتبار كل ما صنف فى فن (الحِكَم) - كالحكم للشيخ أرسلان الدمشقى (ت بعد ٥٤٠ هـ)[7]، ولأبى مدين الغوث (٥٩٤ هـ)[8]، ولابن عطاء الله السكندرى[9] - داخل فى منهج التصنيف هذا، كما نجد نماذج كثيرة له عند

---

(١) نقله عنه: الشعرانى، اليواقيت والجواهر، (ص ٢٤). وانظر فى هذا المعنى أيضا: د/ سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، (ص ١٥٨) حيث تقول: ((نمط كتبه لا يخضع للمنطق والنظام والترابط الفكرى، بل هو إلقاء ربانى يلقيه فى روع الفرد ويعلمه ما لا يعلم)).

(٢) انظر الفتوحات، (١٦٣/٢).

(٣) نقله عنه: الشعرانى، اليواقيت والجواهر، (ص ٥)، وانظر: د/ سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، (ص ١٦٠ – ١٦٢).

(٤) شرع ابن عربى فى تأليف الفتوحات لأول مرة وهو يحج سنة (٥٩٨ هـ)، وأكملها بدمشق سنة (٦٢٩ هـ)، ثم أعاد كتابتها مرة ثانية فى الفترة ما بين (٦٣٢ هـ - ٦٣٦ هـ)، ويبدو من قراءة مقدمة الفتوحات أنها كانت فى البداية رسالة إلى صديقه المهدوى، راجع: الفتوحات المكية (٩/١-١٠)، ود/ عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى (ص ٤٣٤).

(٥) الأخلاق المتبولية (٨١/١ – ٨٢).

(٦) نقله عنه: د/ زيدان، الإنسان الكامل، (ص ١٥٠).

(٧) انظر: أرسلان الدمشقى (ت بعد ٥٤٠ هـ)، الحكم، المشهورة بالرسالة الرسلانية، ومعها أربعة شروح: فتح الرحمن بشرح رسالة الولى أرسلان لشيخ الإسلام زكريا الأنصارى (ت ٩١٥ هـ) - شرح الرسلانية، للشيخ على بن علوان الحموى (ت ٩٣٦ هـ) - غاية البيان فى شرح رسالة أرسلان للشيخ على بن صدقة الشافعى (ت ٩٧٥ هـ) - خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان للشيخ عبد الغنى النابلسى، مع شرح الرسالة الرسلانية ومنتخبات للشيخ كمال الشريف، والتى قام بتحقيقها أ/ عزة حصرية. وبخصوص ترجمته راجع: ابن طولون، غاية البيان فى ترجمة الشيخ أرسلان، كما ترجم له الشعرانى فى الطبقات (١٥٣/١ - ١٥٤)، والزركلى فى الأعلام (٢٨٨/١).

(٨) أبو مدين الغوث، أنس الوحيد ونزهة المريد، المشهورة بحكم أبى مدين أو بالحكم الغوثية. وقد اعتنى بها العديد من العلماء شارحين لها أو مقتبسين منها، فمن شراحه: الشيخ البيومى، والشيخ باعشن، والشيخ العلاوى المستغانمى.. كما اعتنى ابن قنفذ (ت ٨١٠ هـ) بالترجمة لأبى مدين فى كتابه ((أنس الفقير وعز الحقير - فى التعريف بالشيخ أبى مدين وأصحابه))، وللدكتور عبد الحليم محمود، ((شيخ الشيوخ أبو مدين - حياته ومعراجه إلى الله))، كما كان للدكتور عبد الرحمن بدوى بحث فى العلاقة بينه وبين ابن عربى نشر بعنوان (أبو مدين وابن عربى) ضمن الكتاب التذكارى عن ابن عربى، ولعصام أنس الزفتاوى دراسة عن أبى مدين وكتابه الحكم مع تحقيق نص الكتاب، بإشراف أ/د عبد الحميد مدكور.

(٩) ابن عطاء الله السكندرى، الحكم،.وقد كان هذا الكتاب موضع اهتمام كبير من الصوفية. ومن الشروح الشائعة المطبوعة الآن له: شرح ابن عباد النفزى (ت ٧٩٢ هـ)، وشرح الشيخ زروق (ت ٨٩٩ هـ) وله عدة شروح عليه طبع منها الشرح رقم (١٧)، والبيومى (١١٨٣ هـ)، =

ابن عربى فى الفتوحات ورسالة لا يعول عليه، وسيأتى تفصيل أكثر لمنهج التصنيف هذا عند ابن عربى عند تناول منهجه فى التصنيف، كما يمكن إدراج عدد من مصنفات الشعرانى منهج التصنيف هذا، ربما مثلت المجموعة الأهم فى مصنفاته: كلطائف المنن، والبحر المورود فى المواثيق والعهود، والأخلاق المتبولية.

ومنهج تصنيف الشعرانى[1] العرفانى الذوقى يقوم على: أ- مراعاة العصر وإشكالاته وتذوق ذلك معرفيا[2]. ب - التأليف بحسب الوقائع، وتذوقه العرفانى لها[3]. ج- التأليف بحسب الوارد. وقد كان هذا موضع حوار ونقاش بينه وبين شيخه الخواص[4]، وقد اتبعه الشيخ الشعرانى كمنهج فى كتابه لطائف المنن والأخلاق فى وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، والذى يعد كسيرة ذاتية له، وقد نص على أنه يكتبه حسب الوارد فى مقدمته[5].

٢- منهج التصنيف العرفانى المخاطبى: ويشترك هذا المنهج مع ما قبله (المنهج العرفانى الذوقى) فى كونهما قائمين على العرفان، وإن امتاز كل منهما بخاصة، فالأول قائم على الذوق، والثانى قائم على المخاطبة الإلهية للعارف من عالم الملك، والفرق بينهما هو الفرق بين الذوق والخطاب الإلهى.

وهناك القليل من مصنفات التصوف - بحسب اطلاعى القاصر - التى يمكن إدراجها تحت هذا النوع، ولكن لفرادة هذا المنهج، ولشهرة هذه المصنفات وتأثيرها فى الوسط الصوفى وأهمية كاتبيها تستحق أن تفرد بمنهج تصنيف خاص بها.

ويأتى على رأس هذه المصنفات: ١- المواقف والمخاطبات للنفرى (ت ٣٥٤ هـ)، والذى قدم من خلالهما للمكتبة الصوفية نصين هامين متفردين فى شكلهما وخطتهما ومحتوياتهما، وإن كان منهج التصنيف هذا يغلب على بقية أعماله أيضا[6]. ٢- والتجليات لابن عربى. ٣- والمناظر الإلهية لعبد الكريم الجيلى.

=وابن عجيبة (ت ١٢٦٦ هـ)، والشرقاوى (١٢٢٧ هـ)، والشرنوبى (ت ١٣٤٨ هـ)، وقدم الشيخ البريفكانى (ت ١٢٦٨ هـ) شرحا لها فى صورة منظومة، نظم فيها الحكم شارحا لها بالنظم أيضا. كما قام المتقى الهندى (ت ٩٧٥ هـ)، بـ تأليف كتابه ((ترتيب الحكم العطائية)) ليعيد فيه ترتيب الحكم على أبواب التصوف بطريقة مغايرة لترتيب الأصل.

كما اعتنى أ/د أبو الوفا التفتازانى بدراسة ((ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه)) فى دراسة مستقلة نشرت هذا العنوان. وقدم أ/ أحمد عز الدين عبد الله خلف الله دراسة قيمة للكتاب ولمؤلفه مع تحقيقه، تناول فيها معنى الحكمة فى الإسلام ومصادرها، ورصد جمع وتدوين الحكمة فى الإسلام، بالإضافة إلى التعريف الواسع بالمؤلف والكتاب وشراحه حيث ذكر أن للكتاب (٥٢) شارحا مقدما قائمة ببلوجرافية لشروحهم مع بيان النسخ الخطية والمطبوعة لكل شرح منها، بعضهم كالشيخ زروق تعددت شروحه على الكتاب، (ط ٢، ص ٥ - ٢٣٢).

(١) يرى العديد من الباحثين أن الشيخ عبد الوهاب الشعرانى يعد من أعظم شخصيات التصوف الإسلامى خاصة فى القرون المتأخرة، حتى قال عنه نيكسلون: ((إنه أعظم صوفى عرفه العالم الإسلامى كله))، كما يرى ماكدونالد أنه كان رجلا دراكا نفاذا مخلصا واسع العقل... وكان عقله من العقول النادرة فى الفقه، بعد القرون الثلاثة الأولى، ومن جهة أخرى فإن أهمية الشعرانى ترجع فى كثير منها إلى دوره الإصلاحى والنقدى الذى مارسه بخصوص التصوف، ذلك الإصلاح الذى يبرز جليا فى عامة مصنفاته. ومن جهة أخرى فإن الشعرانى أحد المكثرين من التصنيف، وتتجاوز مصنفاته (٣٠٠) مصنفا، فى شتى أنواع العلوم الإسلامية والعربية، قال نجم الدين الغزى: ((وكتبه كلها نافعة)).، بل إن كثيرا منها لم يسبق إليه، حتى ذهب المستشرق فولرز إلى أن للشعرانى (٢٤) كتابا تعتبر ابتكارا محضا أصيلا، لم يسبق إليه أبدا، ولم يعالج فكرها أحد من قبله. والمطلع على هذه الكتب يدرك منها سر تأليفها أولا، ومدى ما وصل إليه الشعرانى من معرفة تامة فى كشف ما وصل إليه أدعياء التصوف من جهل تام بالطريق الصوفى وآدابه، وكتبه التى تدور حول هذه المعانى كثيرة منها: لطائف المنن الأخلاق، وآداب العبودية، ولواقح الأنوارالقدسية، والبحر المورود، ودرر الغواص، والجواهر والدرر، وتنبيه المغترين، وقواعد الصوفية وغيرها. انظر: الدكتور عبد الحليم محمود تقديمه لكتاب عبد الحفيظ فرغلى: عبد الوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر، (ص ٨)، وانظر أيضا: المصدر نفسه، (ص ٨، ٢٠، ٤٣، ٤٤، ١٣٤ – ١٣٥). الغزى، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، (١٧٦/٣).

(٢) وفى ذلك يقول الشعرانى فى الأخلاق المتبولية، (٩٥/١): ((كل مؤلف لا يذكر فى مؤلفه إلا ما يحتاج إليه أهل عصره إذ الأخلاق تحدث فى كل عصر بحسب حدوث الوقائع الواقعة من أهله فترى رسالة القشيرى مثلا لا يغنى عنها كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكى، ولا الرعاية للحارث المحاسبى ولا الحلية لأبى نعيم، وترى كتاب الإحياء لايغنى عنه كتاب عوارف المعارف للسهروردى كما لا تغنى هذه الكتب كلها عن كتابنا هذا ...)).

(٣) وفى ذلك يقول الشعرانى، الأخلاق المتبولية، (٩٥/١): ((وقد رتبته على عشرة أبواب وخاتمة وضمنت كل باب منه جملة من الأخلاق فى معان مختلفة فإنى ألفته بحسب الوقائع والحوادث ولم يتفق لى أن أختم (كذا ولعلها أضم) كل نوع إلى شكله كما يفعل المؤلفون فى الفقه والأصول والنحو وغيرها، وخصصت الخاتمة بذكر جملة صالحة مما قاساه أهل الله تعالى من تحمل البلايا والمحن والأذى من الخلق ...)).

(٤) الشعرانى، الجواهر والدرر، (ص ١٥٠).

(٥) الشعرانى، لطائف المنن، (ص ٨).

(٦) انظر: النفرى، كتابى المواقف والمخاطبات، بتحقيق أربرى، والذى قام أيضا بترجمته إلى الإنجليزية. وقدم د/ جمال المرزوقى دراسة واسعة عن النفرى صحبها تحقيق لسبعة من نصوصه تشمل الكتابين أيضا. كما اعتنى بدراسة وتحقيق شرح المواقف للعفيف التلمسانى.

أما المواقف والمخاطبات للنفرى، فكلاهما ((عبارة عن هواتف إلهية تقريرية تكاد أن تكون كلها من جانب واحد، وهو جانب الله سبحانه وتعالى، وهنا لا يكون عمل الجانب الثانى وهو العبد إلا تسجيلا لهذه الهواتف كما سمعها – حسب زعمه – فوجود العبد هنا سلبى إلى حد بعيد، وهذا يختلف تماما عن المناظر الإلهية للجيلى، لأنها وإن كانت تسجيلا دقيقا لسفر الجيلى الروحى، إلا أن شخصية الجيلى بارزة على الدوام، وحضوره ملموس فى كل سطر من سطور الكتاب... ومع ذلك فليس من المستبعد أن يكون الجيلى قد قرأ مواقف النفرى ومخاطباته واستفاد منها بطريق غير مباشر، وإن كان من الواضح أن هناك بعض عناوين مناظر الجيلى تتفق مع بعض عناوين مواقف النفرى))(١).

وإن كان هناك احتمال آخر غير التأثر بالنفرى نميل إليه، وهو أن الطريق الصوفى، واشتراكه فى كثير من مراحله ومقاماته هو السبب فى شىء من الاتفاق، بينما تمايز التجربة الذاتية لكل صوفى يكون السبب فى شىء من الاختلاف.

أما ابن عربى فإنه ((حين يعرض الفكرة يعرضها بهدوء وفى أناة ورصانة، أما الجيلى، فإن هذه الفكرة نفسها تتحول على يديه إلى مظاهرة صاخبة، عالية الصوت، كثيرة الضجة، وعلى سبيل المثال فكرة صلصلة الجرس، وكيف تحولت إلى إعصار شديد على يد الجيلى، بينما هى فى إشارات ابن عربى فكرة هادئة كغيرها من الفكر))(٢).

وسيأتى الكلام بالتفصيل على ابن عربى ومنهجه فى التصنيف.

أما الجيلى فهو ((هو أبرز تلاميذ مدرسة ابن عربى، وهو الوحيد من بينهم الذى واتته الشجاعة لنقد العديد من قضايا فكر الشيخ الأكبر، وتوجيهها وجهة جديدة، على حين أن غيره من تلاميذ المدرسة لم يتجاوز حدود شرح هذا الفكر، وتوضيحه، وتقنين مصطلحاته فى معاجم اصطلاحية كصدر الدين القونوى، وعبد الرزاق القاشانى، والنابلسى، والفرغانى وغيرهم... لذلك فإن تقدير فكر الجيلى أنه كالمفتاح رئيسى لفتح مغاليق مذهب ابن عربى))(٣).

وكتابه المناظر الإلهية - التى هى ((محاضر إجمال العلوم اللدنية))(٤) - ((يختلف فى شكله وفى مضمونه عن كل كتب التصوف السابقة عليه، وربما اللاحقة، فلا نعرف كتابا بهذا العنوان سطره القدماء من السلف الصوفى ولا التالين لهم من الخلف أرباب السلوك الروحى))(٥)، ((فهذا الكتاب تسجيل دقيق لرحلة الجيلى الروحية التى قام بها فى حياته السلوكية الصوفية منذ البدايات وحتى النهايات أو الغايات، وهى رحلة خطرة للغاية: فى مطلعها، وفى منتهاها، وفى تضعايفها، بل فى كل خطوة من خطواتها، ولعظم هذه الخطورة يبادر الجيلى فيشرح لنا كل مرحلة، أو كل خطوة من خطواتها، فى قالب منظر من مناظر الكتاب، البالغ عددها الواحد بعد المائة، وهو يعرفنا بعثرة كل خطوة يخطوها السالك، وقصور كل مرحلة يقطعها الصوفى، وعيب كل منظر يشهده العبد فى هيئة آفة يذكرها لنا فى نهاية كل منظر))(٦). ويضع الجيلى أيدينا على مشكلة إدراك المناظر الإلهية، وأنها دقيقة للغاية بحيث قد لا يدركها من يمر بها ممن قصر فهمه عنها فيقول: ((ومن الناس من يجذب إلى بعض المناظر الإلهية فيخرج منها وهو لا يدرى أين كان، ولو سمع بأوصاف المناظر التى كان هو فيها تعجب، وأنكر ما كان عليه، وذلك لضعف علمه وقصور فهمه، فإن الدهش لا يطرأ إلا على الضعفاء))(٧). وينبهنا الجيلى بعد ذلك على قضية مهمة، وهى الآفات التى تعترض طريق السالك خلال انتقاله من منظر إلى منظر أرقى، وأن هذه الآفات تمنع السالك من الترقى، فيقول: ((واعلم أن لكل منظر آفة تمنع الداخل فيها عما فوقها، وتمسكه عندها، ما لم يعلم تلك الآفة فإذا اطلع عليها ترقى عن ذلك المنظر إلى غيره))(٨)، مقررا قاعدة مهمة أن ((الآفة ملحقة بالعبد، كما أن المناظر ملحقة بالله تعالى))(٩).

---

(١) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٤ – ٤٦).
(٢) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٨).
(٣) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب: المناظر الإلهية للجيلى، (٥ – ٧) باختصار وتصرف يسير.
(٤) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٤).
(٥) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق المناظر الإلهية، (ص ٤٤).
(٦) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٩).
(٧) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٤).
(٨) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٤-٨٥).
(٩) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٥).

ويعتنى الجيلى ببيان الفروق بين المناظر أو المصطلحات المتشابه، ومن أمثلته إبرازه للفرق بين المكالمة والمخاطبة والمحادثة والمسامرة، ثم أخذ فى تفصيل كل منها فى منظر مستقل بعد أن وضح الفرق بينها فى منظر المكالمة[1]. وتوضيحه للفرق بين الملامتية والملومين[2].

وإذا كنا قد عقدنا مقارنة سريعة بين النفرى والجيلى، فهناك كتاب آخر بحاجة إلى تلمس وجه تأثر الجيلى أو عدم تأثره به، وهو منازل السائرين للهروى، فأول وجوه الاشتراك هو عدد المقامات والأبواب فيهما، فقد ذكر الهروى مائة مقام، بينما ذكر الجيلى على حد قوله ((مائة منظر ومنظرا عليا، وأشرح ما أمكن من حال كل منظر، ثم أذكر آخره آفة حال العبد فى ذلك المنظر، ليتبصر بذلك من وفقه الله تعالى، فيقيس بهذه المناظر ما فوقها وما دونها)) [3]، فمناظر الطريق لا تنتهى ولهذا يشير الجيلى إلى أن ما ذكره من المناظر إنما هو على سبيل المثال فحسب، بالإضافة إلى العديد من المصطلحات الأخرى التى سبق الهروى إلى استخدامها، ونراها أيضا عند الجيلى لكن بمضامين مختلفة فى كثير من الأحيان كالتمكن والاتصال والانفصال والفناء والبقاء والوجود والتجريد والتفريد والهيمان والدهش... إلخ.

لكن وجوه الافتراق بينهما أوسع فأسلوب الهروى أسلوب مباشر ذو طابع تقريرى، يشبه المتون العلمية، وهذا يختلف تماما مع مناظر الجيلى ذات الأسلوب الرمزى والطابع الشخصى، كما يختلفان بوضوح فى المضمون الصوفى، فالهروى يمكن أن نصنفه داخل التصوف السنى، بينما الجيلى من مدرسة التصوف الفلسفى مدرسة ابن عربى وقوامها على تجليات الأسماء والصفات[4]، وإن كانت مثل هذه التصنيفات عليها اعتراضات قوية، لكن البحث يلجأنا أحيانا إلى استخدامها.

والمناظر الإلهية هى الرحلة الروحية للجيلى، وهى رحلة خاصة فى عالم مخصوص، هو عالم المشاهد أو المناظر الإلهية، أو التجليات الإلهية من طريق الأسماء والصفات، قام بها صوفى ذو تكوين روحى خاص وهو الجيلى، سجلها فى دقة وأناة، ليقرؤها قراء من نوع روحى خاص[5]، وإذا كان بحثنا هنا هو فى منهج التصنيف فحسب، وبغض النظر عن الموقف العقدى من محتوى هذا الكتاب أو ذلك، والذى توقع الجيلى نفسه أن يكون شائكا، ولهذا نجده بعد الفراغ من مقدمة الكتاب يذكر فصلا تمهيديا يؤصل فيه لأصول عقيدية يرى أنه لا بد منها لقارئ الكتاب فيقول: ((فصل أردنا أن نضع فى هذا الموضع أصولا تصون الناظر فى هذا الكتاب عن الزيغ والزلل، وتمنعه عن الخطأ والخطل، فإنه ما كل أحد من الطالبين تكون عنده القواعد من أصول الدين))[6]، ويؤكد على أن هذه الأصول هى التى تحفظ قارئ الكتاب من أى خطأ أو ضلال، مؤكدا على أن الشريعة هى الحاكمة والقاضية على الحقيقة، وأنه لا يجوز استعمال الحقيقة متى خالفت الشريعة[7]، ثم ذكر ثلاثة أصول رأى أنه من الضرورى معرفتها لحفظ القارئ عن الزيغ والزلل، فالأصل الأول ((نعتقد أن الله تعالى قديم واحد... ليس بجسم ولا روح... لا يحل شيئا ولا يحله شىء، ولا يمازج شيئا، ولا يمازجه شىء، منزه عن الجهة والحد والحصر، أزلى، أبدى))[8]، وهذا أصل لا بد منه لئلا يتوهم أى سالك خلال هذه المناظر أدنى شبهة لحلول أو اتحاد، سواء أثناء سيره الحقيقى أو أثناء مطالعته للكتاب، تنبيها على أن من المناظر ما لا تسعه العبارة، والأصل الثانى أن تعتقد ((أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل المقربين وأكمل رسل رب العالمين... لم يترك مكرمة إلا وقد نبه عليها بأنواع التنبيهات، ولم يدع قربة إلا وقد دعا إليها بأنواع الدلالات، خاتم الرسل، وتاج المقربين...))، فبهذا الأصل يقرر الجيلى موقفه من علاقة النبوة بالولاية، ويقرر أيضا موقفه من العبادات والقربات والطريق وأنه لا بد أن يكون من طريق سنته صلى الله عليه وسلم لأنه لم يدع قربة

(١) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ١٢٢ – ١٢٣)، وما بعدها.
(٢) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ١٦٦، ١٦٨).
(٣) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٥).
(٤) راجع: أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٦ – ٤٧).
(٥) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٥٠).
(٦) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٦).
(٧) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٦ –٨٧).
(٨) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٨).

ولا مكرمة إلا نبه عليها. والأصل الثالث أن ((تعتقد صحة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من كتاب الله، فتؤمن بالبعث والنشور والقيامة والحساب إلى غير ذلك مما أخبر به من الوعد والوعيد والآيات الظاهرة عند انصرام أحكام هذه الدار))[1]، فلا بد للسالك أن يسلم قياده للشارع ويوفن بكل ما صح وروده عنه.

فإنه لا ينبغى إغفال الإشارة إلى أن هناك الكثير من الآراء والأفكار عند الجيلى التى أثارت حفيظة العديد من الباحثين لما رأوه فيها من تجاوزات عقدية[2].

وقد نص الجيلى بوضوح على قاعدته فى منهجه التصنيفى بقوله: ((اعلم أنا لم نرتب جميعه على ترتيب ما يحصل فى المنازلات عند الفتح لأهل الله تعالى، بل رتبناه على حسب ما أمرنا به فى وضع هذا الكتاب، فبعضه على ترتيب المنازلة، وبعضه على غير ذلك، ترتيبا إلهيا، ليس لنا فيه اعتراض، ولا شائبة، فعل الله))[3]. فإذن هناك منهج تصنيف ما سار عليه الجيلى، ومنهج التصنيف هذا ليس بإعمال الفكر فى ترتيب ونظم وتصنيف مادة الكتاب، بل اختار أن يكون منهج تصنيف مبنيا على الإلهام الإلهى، فأتى ترتيب المناظر بعضها بحسب منازل السير فى الطريق، ((وبعضه على غير ذلك)) على حد عبارته، والذى تركها مبهمة لا تتضح. أما فى القسم الأول الذى هو بحسب المنازلة أو السير، فإنه كثيرا ما ينص على ذلك صراحة مثل قوله فى آخر المنظر الأول (منظر اعبد الله كأنك تراه): ((ومنه ينتقل إلى المراقبة))[4]، والمراقبة هى المنظر الثانى والذى يذكر فيه أنه تفصيل المنظر الذى قبله[5]، ثم يقول فى خاتمته: ((ومن هذا المنظر ينتقل إلى ما بعده، وهو منظر التجلى على الإطلاق، ولا يصح له من هذا المنظر إلا برائحة مما فوقه، وكل المناظر بهذه المثابة، لا تصح إلا بلمعات مما فوقها))[6]، فهنا نبه على قاعدة الانتقال من المنظر إلى المنظر الذى فوقه بظهور لمعات من المنظر الأعلى تجذب السالك إلى الترقى إليه. ثم يعود لبيان قاعدة ترتيبه فى آخر المنظر (١٤) فيقول: ((نزلنا على حكم الترتيب إلى تفصيل ما أمرنا الحق تعالى بتوقيعه فى هذا الكتاب على حسب الوضع الحقيقى الإلهى))[7]، فإذن ترك الجيلى الترتيب الوضعى البشرى الصناعى، إلى الوضع الحقيقى الإلهى بحسب ما أُمر به.

لقد اتبع الجيلى من وجهة نظر الباحث منهج تصنيف سلوكيا ارتقائيا فى الإجمال بحسب سلوكه هو، وتجربته هو، ولهذا فثمة ترتيب دقيق بين مناظره يطابق رحلته الصوفية بالفعل، هذا على سبيل الترتيب الإجمالى، أما ((بعضه)) الذى ((على غير ذلك)) - على حد تعبيره - فإنه يحتمل عدة أمور تظهر بالتأمل فى صنيعها منها وجود المناسبة كما فى المناظر: المكالمة، المسامرة، المخاطبة[8]. ومنها التقابل كما فى: التلوين / التمكين[9]، الوقوف / السير[10]، خلع العذار (المفضى إلى الشطح) / ستر الحال بحال[11]، التزندق / الوقوف مع المراسم[12]، ومنها الترقى السلوكى كما فى: الهداية / البداية / النهاية / الغاية[13]، وفيها يتكلم على التجليات الخاصة بكل منظر، ثم ينتقل منها إلى تجليات الجمال والجلال والكمال وذلك فى

---

(١) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٨٨).
(٢) انظر للتوسع: أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٥٢ – ٥٩).
(٣) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٩١).
(٤) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٩٣).
(٥) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٩٤).
(٦) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ٩٥).
(٧) الجيلى، المناظر الإلهية، (ص ١٢١).
(٨) الجيلى ، المناظر الإلهية، المناظر رقم (١٥: ١٧).
(٩) الجيلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (١٣، ١٤) .
(١٠) الجيلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (٢١، ٢٢).
(١١) الجيلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (٤١، ٤٢).
(١٢) الجيلى ، المناظر الإلهية، المنظران رقم (٤٥، ٤٦).
(١٣) الجيلى ، المناظر الإلهية، المناظر رقم (٥٤: ٥٧).

الثلاثة مناظر التالية[١]. وهكذا فى سائر المناظر التى ذكرها، أما كون هذا الترتيب ((على حسب ما أمر به))، أو كونه ((ترتيبا إلهيا))، فهذا أمر مسلم دعواه له، فمن قبل منه صدقه فيها، ومن لم يقبل فلا يجب عليه تصديقه، وهذه هى القاعدة فى كل المكاشفات والمخاطبات ونحو ذلك، فالشأن فيها ألا تخالف الشريعة، وأن يكون المدعى لها مصدقا، وإلا فلا ضرورة ولا دليل يلزم بقبولها. ولا ينافى الدعوى بذلك كون المتلقى يستطيع أن يتلمس المناسبة الواضحة بين المناظر بعضها وبعض، كما يمكنه التماس المناسبة أيضا فى الانتقال من مجموعة من المناظر المترابطة إلى مجموعة أخرى.

ولهذا فلسنا نذهب مع الرأى القائل بأن الجيلى ((لا يراعى الترتيب المنطقى فى كتابه، بل لا يراعى أى ترتيب من أى نوع، سوى مثابرته على ذكر عيب كل منظر (آفة) فى نهاية كل منظر، وما عدا ذلك فهو لا يتقيد بقاعدة معينة فى ترتيب مناظره، ونظرة إلى فهرست المناظر الإلهية تبين لنا أنها تبدأ بمنظر (اعبد الله كأنك تراه) وتنتهى بمنظر (العجز عن درك الإدراك إدراك)، وهو لا يخبرنا لما بدأ هذه البداية، ولا لماذا انتهى بهذه النهاية، وليس بكاف ولا مقنع أن يذكر لنا أنه كتب ما كتب ورتب حسبما رتب وفقا للأمر الإلهى))[٢].

فلسنا مع هذا الرأى فى جملته ولا تفصيله، لما رأيناه من وجود ترتيب ما – ليس بالضرورة منطقى أرسطى – فى كتاب الجيلى. بل ونرى من خلال وقوفنا مع مناهج التصنيف المتنوعة أن لكل ترتيب منطقيته الخاصة به، والتى ليس بالضرورة أن تكون منطقية عقلية صارمة. فليس مناهج التصنيف كلها عقلية أو منطقية (بالمعنى المصطلحى الضيق)، وهذا مما يحاول البحث أن يكشف عنه.

٣- منهج التصنيف العرفانى الصناعى: حيث يمزج المصنف بين العرفان كمصدر لكلامه، وبين الصناعة كطريقة للترتيب الكلام الذى حصل له نتيجة المعرفة الصوفية، ومنهج التصنيف هذا نجده واضحا عند القشيرى على ما سيأتى الكلام عليه بالتفصيل فى كتبه الإشارية، ونجده أيضا عند الحكيم الترمذى، فمصدر المعرفة يقوم على الذوق والعرفان والتجربة الصوفية الصادقة، ثم يعود المؤلف الذى ينتهج منهج التصنيف هذا إلى معارفه تلك وأذواقه فيعمل فيها صناعة التصنيف بالتقديم والتأخير والتبويب والتفصيل، كما نراه عند القشيرى فى نحو القلوب مثلا، وعند الحكيم الترمذى فى العديد من مؤلفاته، ككتاب ختم الأولياء، وهو كتابه الأشهر والأهم، كما نجده فى كتاب الحج وأسراره من ناحية الصناعة يقيم كتابه على طريقة الأبواب التقليدية، ويقسم كتابه إلى سبعة أبواب تتناول مناسك، ولكنه داخل هذه الأبواب ومن خلال عرض أحكام المناسك ينتقل بالكلام إلى مستوى عرفانى خاص للغاية، يتناول من خلاله المعانى الحقيقية والروحية فى مناسك الحج. أما كتاب الرياضة وهو من أمتع كتبه فهو إن صح الوصف نفَس واحد صادر من حرقة قلب عارف، يحدثنا فيه الحكيم عن كيف تكون رياضة النفْس بكلام ذوقى محض يصبه صبا، ويتصاعد فيه مترقيا سلسلا آخذا بلباب العقل والروح، ولهذا فلا فصل فيه ولا باب ولا مسألة، بل (نفَس واحد) إن صح التعبير، وقد أحسن محققاه صنيعا إذ لم يضيفا له عناوين جانبية كما يفعل الكثير من المحققين، وتركاه على أصله[٣]، وإن قاما بلطف بتقسيمه إلى فقرات بطريقة شديدة الرهافة وملبية لحاجة النص والقارئ، وهذه الطريقة جرى عليه الحكيم الترمذى أيضا فى بعض رسائله الأخرى كرسالة بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب.

وهناك مثال جيد يوضح منهج التصنيف هذا ، حيث دار خلاف بين شراح حكم ابن عطاء الله السكندرى هل راعى المناسبة الصناعية بين كل حكمة وما قبلها وما بعدها أم لا[٤]، وهذا الخلاف مما يؤكد منهج التصنيف المشار إليه،

(١) الجيلى ، المناظر الإلهية، المناظر رقم (٥٨: ٦٠).
(٢) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٥٩).
(٣) الحكيم الترمذى، رياضة النفس ، (ص ٣٤ - ٨٨).
(٤) رأى بعض الشراح أن هناك مناسبة بين الحكم وبعضها البعض، ومن هؤلاء الشيخ الشرقاوى حيث ينبه كثيرا على المناسبة بين الحكمة وما بعدها أو ما قبلها. كما أن الأستاذ أحمد عز الدين خلف الله فى تحقيقه المهم لنص الحكم العطائية قسم الكتاب بحسب ترتيب المؤلف الأصلى إلى خمسة وعشرين بابا، فى محاولة منه إلى بيان موضوعات الكتاب.
بينما نجد أن الشيخ المتقى الهندى صاحب كنز العمال، يرى أن الحكم فى ترتيبها الأصلى غير مرتبة، ومن ثم يقدم ترتيبا آخر لها =

ويمكن أن نعيد صياغته فى ضوء مناهج التصنيف ليكون: هل ألف ابن عطاء الله كتابه على الفتح والعرفان أم على الصناعة؟ أم زاوج بينهما.

أما ابن عربى فى الفتوحات فقد راوح بين منهج التصنيف العرفانى الذوقى، وبين منهج التصنيف الصناعى، بما يصح أن نسميه منهج التصنيف العرفانى الصناعى، فقد اتبع داخل كل باب من أبواب الفتوحات منهجا عرفانيا فى كتابة موضوعه، ثم عاد ورتب صناعيا أبوابه وضمها فى صورة أسر متجانسة، وسمى كل أسرة بفصل، فجاءت فصول الكتاب ستة فصول، ضمت (٥٦٠) بابا.

على أن المستشرق "شيدر" يرى أن ابن عربى – خاصة فيما يتعلق بنظرية الإنسان الكامل يعرض نظريته على أنه نتيجة عيان صوفى لكنه فى الواقع نتيجة لعمل عقلى يركب التصورات ببرود[1]، ولكن الذى يظهر من خلال دراسة منهج التصنيف عند ابن عربى أنه يجمع بين الأمرين: بين العيان الصوفى والعمل العقلى.

كما سنجد منهج التصنيف ذلك - الذى ينبع فى الأساس من العرفان، ولكن يتدخل فى الترتيب من حيث الصناعة فيرتبه حسب أحوال السالك - فى الرعاية للحارث المحاسبى، فالكتاب عبارة عن تأمل معرفى ذوقى فى أحوال السالك، وتدرجه من بداية سلوكه، مصاغ فى صورة حوار بين الشيخ (المصنف) وتلميذه، وهو يعتمد فى ذوقه كلية على القرآن الكريم والسنة الشريفة، ولهذا أكثر من الاستدلال والاستشهاد بنصوصهما، وفى لغة أدبية عالية وسلسلة دون إيغال فى الاصطلاحات.

٤ - <u>منهج التصنيف الصناعى النقلى:</u> وهو يعتمد على النقل والصناعة التصنيفية، وإعمال الذهن فى ترتيب المادة العلمية وصقلها قدر المستطاع.

والذى نقصده بالصناعى: هو أن يقوم متخذه بترتيب المادة العلمية ترتيبا وضعيا مقصودا بناء على أسس معينة، وليس ارتجاليا أو تلقائيا.

ومن الممكن أن ندخل تحت منهج التصنيف هذا مصنفات أبى عبد الرحمن السلمى، والسراج الطوسى صاحب اللمع فى التصوف، والذى نص على ذلك بوضوح على ما سيأتى الكلام عليه بالتفصيل، والقشيرى فى الرسالة، وأبى طالب المكى، الإمام الغزالى خاصة الإحياء، والطريقة المحمدية للبركلى، وغيرها، ومن الممكن اعتبار أن لمنهج التصنيف هذا الغلبة خاصة عند ((التصوف السنى)) إذا صح التعبير.

وقد كان أبو عبد الرحمن السلمى – فيما يذكر الإمام ابن تيمية – معتنيا بذكر أخبار النساك والصوفية والآثار التى يستندون إليها، والكلمات المأثورة عنهم، وجمع أخبار زهاد السلف وأخبار الصوفية المتأخرين بعد القرون الأولى، وجمع أيضا فى الأبواب: مثل حقائق التفسير، ومثل أبواب التصوف الجارية على أبواب الفقه، ومثل كلامهم فى التوحيد والمعرفة والمحبة، ومسألة السماع وغير ذلك من الأحوال، وغير ذلك من الأبواب، وفيما جمعه فوائد كثيرة ومنافع جليلة[2]. ومن نماذج مؤلفات السلمى التى مشى فيها على منهج التصنيف هذا رسائله: المقدمة فى التصوف، وجوامع آداب الصوفية، وعيوب النفس، ويمتاز منهج تصنيف السلمى فى المقدمة بأنه يبدأ دائما بالكتاب الكريم، فالسنة النبوية الشريفة، فكلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم من شيوخ القوم، أما فى جوامع الآداب فإنه يطور قليلا من منهج التصنيف النقلى، حيث يجمل كل

=على أبواب التصوف المعهودة، بحيث يجمع الحكم التى تتناول موضوعا واحدا بحسب رؤيته تحت ترجمة واحدة: العلم – التوبة – الإخلاص... حيث وصلت الأبواب التى ذكرها إلى (٣١) بابا.

لكن الإمام العارف الشيخ زروق يرفض ذلك (تقسيم الكتاب إلى أبواب، أو إعادة ترتيبه على الأبواب) رفضا واضحا، ويعتبر الكتاب كالباب الواحد، ويقرر أن للحكم العطائية مسلكا دقيقا فى التصنيف فيقول: ((وإن من أجل كتاب وقع لهم... الحكم العطائية الشاذلية... مع تداخل علومه وحكمه وتناسب حروفه وكلمه إذ كله داخل فى كله، وأوله مرتبط بالأخير من قوله، بل كل مسألة منه تكملة لما قبلها وتوطئة لما بعدها))، ولهذا فالكتاب بحاجة إلى تحليل منهجى دقيق، مع النظر فى مشارب الشراح المتنوعة. راجع: زروق، شرح الحكم العطائية، (ص ٢١).

(١) نقله عنه: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٥٠).

(٢) ابن تيمية، أهل الصفة وأحوالهم، (ص ٢١).

أدب منها فى جملة جامعة، ثم يأتى له بشواهده من كلام القوم ووقائعهم، بحيث يمكن استخلاص قواعد آداب القوم من عباراته تلك. وعلى هذا النحو من تطوير منهج التصنيف النقلى جرى فى عيوب النفس، حيث يبدأ أولا بذكر العيب ثم يردفه بدوائه، هكذا: ((ومن عيوبها:... ومداواته...))، وهو حريص عند ذلك الدواء أن يبدأ بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية ثم يتبعهما بكلام القوم.

وأما أبو طالب المكى فيعلق الأستاذ عبد القادر عطا على منهج التصنيف النقلى فى الكتاب المنسوب إليه ((علم القلوب)) فيقول: ((وليست الكتب التى تعتمد على النقول سهلة التصنيف إذ يقل فيها التوفيق والنجاح كثيرا إذا خلط مؤلفوها فى نقولهم وحشدوها دون تذوق ولا ترتيب ولا انتقاء لكن مؤلفنا – أبو طالب المكى فى علم القلوب – كان بارعا فى عرض نقوله وتنميقها حتى استرعت القلوب والأنظار والأذواق بجمال عرضها وجودة انتقائها، وتسلسل أفكارها))[1]. وكلام الأستاذ عبد القادر نافع فى نفسه فى تصوير منهج التصنيف الصناعى النقلى، وإن كان الراجح عدم صحة نسبة كتاب علم القلوب لأبى طالب المكى[2].

ورغم ذلك فإن هذا الكلام ينطبق تمام الانطباق على كتابه الأكبر والأشهر والثابت نسبته إليه: قوت القلوب[3]، والمكى يبدأ أبدا الحديث عن موضوعاته بآيات القرآن الكريم المتعلقة بالموضوع، ثم بالأحاديث والآثار وكلام القوم، وهذه الطريقة هى السمة الواضحة لكل من ألف على منهج التصنيف هذا، وهى السمة التى نراها واضحة فى منهج تصنيف الغزالى فى إحياء علوم الدين مثلا.

ثانيا: مناهج التصنيف فى التصوف من حيث خطة التصنيف:

هناك العديد من خطط التصنيف التى قدمها الصوفية المسلمون، فبالإضافة إلى الخطة المعتادة بتقسيم المصنف إلى (كتب / أبواب / فصول)، سنجد خططا أخرى قدموها منها:

١- منهج التصنيف فى الحِكَم: كالحكم للشيخ أرسلان الدمشقى، ولأبى مدين الغوث، ولابن عطاء الله السكندرى، وقد سبق الإشارة إليها فى المنهج العرفانى الذوقى.

٢- منهج التصنيف فى المنازل: وهو المنهج الذى اختطه الهروى الأنصارى فى كتابه المشهور (منازل السائرين)، حيث قسم الطريق إلى الله لعشرة أقسام فى كل قسم عشرة أبواب: ١- البداية (اليقظة، التوبة، المحاسبة، الإنابة، التفكر، التذكر، الاعتصام، الفرار، الرياضة، السماع). ٢ - الأبواب (الحزن، الخوف، الإشفاق، الخشوع، الإخبات، الزهد، الورع، التبتل، الرجاء، الرغبة). ٣- المعاملات (الرعاية، المراقبة، الحرمة، الإخلاص، التهذيب، الاستقامة، التوكل، التفويض، الثقة، التسليم). ٤- الأخلاق (الصبر، الرضا، الشكر، الحياء، الصدق، الإيثار، الخلق، التواضع، الفتوة، الانبساط). ٥- الأصول (القصد، العزم، الإرادة، الأدب، اليقين، الأنس، الذكر، الفقر، الغنى، مقام المراد). ٦- الأودية (الإحسان، العلم، الحكمة، البصيرة، الفراسة، التعظيم، الإلهام، السكينة، الطمأنينة، الهمة). ٧- الأحوال (المحبة، الغيرة، الشوق، القلق، العطش، الوجد، الدهش، الهيمان، البرق، الذوق). ٨- الولايات (اللحظ، الوقت، الصفاء، السرور، السر، النفس، الغربة، الغرق، الغيبة، التمكن). ٩- الحقائق (المكاشفة، المشاهدة، المعاينة، الحياة، القبض، البسط، السكر، الصحو، الاتصال، الانفصال). ١٠- النهايات (المعرفة، الفناء، البقاء، التحقيق، التلبيس، الوجود، التجريد، التفريد، الجمع، التوحيد).

ورغم صغر حكم الكتاب إلا أننا يمكن عده ضمن الجوامع - كما سبق ذكره - لأنه كما رأينا يشمل عامة

---

(١) عبد القادر عطا، مقدمة علم القلوب، (ص ٨).

(٢)قطع أستاذنا الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور بعدم صحة نسبة كتاب (علم القلوب) لأبى طالب، وقدم العديد من الأدلة والقرائن على ذلك، انظر: مقدمة تحقيق قوت القلوب (٨٤/١-٨٨).

(٣) اعتنى أ/د عبد الحميد مدكور بأبى طالب المكى، فقدم عنه أطروحته للماجستير (أبو طالب المكى ومنهجه الصوفى) بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة ، ١٩٧٢ م ، ثم قام بتحقيق نص قوت القلوب بالاشتراك مع أ/د عامر النجار، وقدم أ/د مدكور للتحقيق بدراسة عن المكى وكتابه قوت القلوب (٢٧/١ - ١٠٤)، عرف فيها بالمكى وتجربته الروحية، وثقافته، واتجاهه الفقهى والكلامى، وعلاقته الوثيقة بعلمى الحديث والتفسير واتجاهه فيهما.

موضوعات علمه.

ورغم أن الكتاب يدخل فى منهج التصنيف الصناعى النقلى، إلا أنه اقتصر على النقل من الأصلين (الكتاب والسنة) فحسب، ولا يمد نقله إلى غير ذلك حسب ما شاع فى منهج التصنيف النقلى من الاستمداد من كلام مشايخ الطريق، وقد نص على ذلك فى مقدمته[1] حيث يقول: ((... وسألونى أن أرتبها لهم (منازل السائرين) ترتيبا يشير إلى تواليها، ويدل على الفروع التى تليها، وأن أخليه من كلام غيرى، وأختصره ليكون ألطف فى اللفظ، وأخف للحفظ)).

وترجع أهمية منهج التصنيف هذا للأثر الذى تركه الكتاب فى حركة التصنيف الصوفية من بعده، حيث اعتنى كثيرون - ومن تيارات مختلفة - بشرحه كالعفيف التلمسانى وابن قيم الجوزية، كما تأثر به للغاية القاشانى فى بعض كتبه[2].

ويعتبر الهروى الأنصارى من الكرامية فى باب العقيدة، وقد أشرنا فى موضع آخر إلى تأثير الكرامية على علم الكلام والتصوف[3]، وأنهم يعتبروا أول من أسس مذهب وحدة الوجود بالقول بأن الله هو الجسم على الحقيقة. ومع هذا فإن كثيرا من أصول التصوف السلفى يمكن أن نلتمسه فى منازل السائرين، وإن كان ابن تيمية قد انتقده فى بعض المسائل[4]. ((وهذا الكتاب عبارة عن خريطة سلوكية للمقامات التى يمر بها السالك فى طريقه إلى الحضرة الإلهية، وقد رتبها الهروى على مائة مقام، مقسمة إلى عشرة أقسام مبتدئا بقسم البداية، فالأبواب، فالمعاملات، فالأخلاق، فالأصول، فالأودية، فالأحوال، فالولايات، فالحقائق، وأخيرا ينتهى بقسم النهايات... أورد فى كل قسم عشرة مقامات شرح كلا منها بعبارة موجزة... وأسلوب الهروى هو أسلوب مباشر، ذو طابع تقريرى... ومضمون منازل الهروى عبارة عن فكر صوفى سنى))[5].

وقد امتاز الهروى بموقف نقدى واضح، بحيث يمكن القول بأنه لم يختط منهجه فى التصنيف هذا إلا فى ضوء نقده للجهود التى سبقته، ويوضح لنا ذلك بقوله[6]: ((... وقد صنف جماعة من المتقدمين والمتأخرين فى هذا الباب تصانيف، غير أنه لا نراها أو أكثرها على حسنها مغنية كافية، منهم من أشار إلى الأصول ولم يشف بالتفصيل، ومنهم من جمع الحكايات ولم يلخصها تلخيصا، ولم يخصص النكتة تخصيصا، ومنهم من لم يميز بين مقامات الخاصة وضرورات العامة، ومنهم من عد شطح المغلوب مقاما، وجعل بوح الواجد ورمز المتمكن سببا عاما، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات...))، وهكذا نرى أن الهروى كان على وعى دقيق بالكثير من مشكلات التصنيف فى علم التصوف، وأنه حاول أن يختط لنفسه منهج تصنيف يتخلص فيه من المآخذ التى أخذها على غيره.

٣- منهج التصنيف التمثيلى: ويقوم هذا المنهج على تشبيه الموضوع الذى يتناوله المصنف بمثال ما، ثم إجراء خطة التصنيف كلها بناء على هذا المثال، وليس المقصود مجرد ضرب الأمثلة كما نلاقيه كثيرا عن الغزالى مثلا، بل أن يقام منهج التصنيف فى كتاب ما على مثال محدد، ومنهج التصنيف هذا نجده واضحا عند ابن عربى، على ما سيأتى الكلام عنه بالتفصيل[7]، كما نجده أيضا عند أحد أولياء اليمن وهو الشيخ العارف أبو الحسن أحمد بن علوان بن عطاف الحسنى اليمنى (ت ٦٦٥ هـ) والذى يعتبر أحد كبار أولياء اليمن، وما زال ذريته قائمون على الربط والزوايا المنسوبة له باليمن إلى يومنا

---

(١) الهروى ، منازل السائرين، (ص ٣).

(٢) اتبع القاشانى للهروى فى تقسيمه فى لطائف الإعلام (١٥٥/١) منازل الطريق الصوفى إلى أقسام عشرة مرتبة ترتيبا موضوعيا، ذوات منازل مائة، ينزلها السائرون إلى الله تعالى، ثم ذكر هذه الأقسام فى ترتيبها الهجائى وبين منازل كل قسم، والأقسام العشرة هى على الترتيب الموضوعى الذى ذكره مع الإشارة إلى موضعها من الكتاب بحسب الترتيب الهجائى: بدايات (٢٧٣/١) – أبواب (١٥٥/١) – معاملات (٣١٩/٢) – أخلاق (١٨٠/١) – أصول (٢٠٤/١)– أودية (٢٥٦/١) – أحوال (١٧٥/١) – ولايات (٣٩٨/٢) – حقائق (٤٣١/١) – نهايات (٣٦٣/٢). وقد تناول فى كل قسم بيان منازله العشرة متابعا فى كل ذلك للهروى فى منازل السائرين.

(٣) انظر هنا: (ص ٣٤٠).

(٤) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٣٦٧/١ - ٣٦٩).

(٥) أ/د نجاح الغنيمى، مقدمة تحقيق كتاب المناظر الإلهية، (ص ٤٦). وانظر رأى أ/د النشار حول الكتاب، نشأة الفكر الإسلامى، (٣١٢/١).

(٦) الهروى ، منازل السائرين ، (ص ٤).

(٧) انظر هنا: (ص ٥٨٨).

هذا، ولم يعلم لأحد من الأولياء باليمن أتباع أكثر من الشيخ أحمد بن علوان من وقته وحتى الآن[1]. وقد نشر له مجموع صغير يشتمل على بعض رسائل له، أهمها: المهرجان، والبحر المشكل الغريب. ويغلب على الشيخ أحمد بن علوان التأليف بأسلوب النصح والإرشاد للمريدين، وإن كان أسلوبه يتسم بأنه على الذوق والفتح والإشارة، ويكثر منه وضع الأمثلة الكلية للمعانى المترابطة، بحيث يمكن فهم علاقتها ببعضها البعض، فيقول مثلا فى صدر رسالته المهرجان: ((الإسلام قدم الدين، والإيمان ساقاه، واليقين فخذاه، والعمل الصالح ركاه، والصبر ظهره،...))[2]. وهكذا فى كلمة جامعة يلخص الشيخ ابن علوان كثير من آداب الطريق ومراتبه، ويبين للسالك محل العمل بها، وفى صورة تمثيلية واضحة يغلب عليها الجانب العملى.

وكثيرا ما يجرى فى كلامه على طريقة التمثيل بالمحسوسات، فيقول مثلا: ((فإذا كنت كذلك فاعلم أن قلبك قد أضاء بنور المعرفة، فبادر بالدهن والفتيلة، واجعل الطاعات الظاهرة الفتيلة، والطاعات الباطنة الدهن، واحذر عليه ريح المعصية، فيبقى القلب فى الظلمة))[3]. وهو مغرم بهذه الطريقة التمثيلية فى كلامه، فتارة يمثل بالدار، وتارة يمثل بالطائر، أو بالكعبة والطواف حولها، وهكذا، بطريقة جذابة وواضحة، وليس فيها شىء من الغموض، يتحدث الشيخ ابن علوان على المعرفة والعارف وصفاته، وخصاله، وما يجب عليه، وما يعرض له أثناء رحلته إلى المعرفة.

إلا أنه يقيم أحد رسائله على طريقة المثال من أولها إلى آخرها، وذلك فى رسالة الكبريت الأحمر، أو: رسالة الدر الجوهر والتشبيه الأجدر والتمثيل للجهاد الأكبر، فيقول فى ديباجتها: ((اعلموا يا أخوانى وفقنا الله وإياكم أن مثل المؤمن كمثل المدينة فى الدنيا، وروحه وجوارحه كالحصن لملك المدينة، والإيمان فى قلبه كالملك فى قصره، وللملك سرير وهو التوحيد، وله تاج وهو المحبة، وله وزير وهو العقل، وله صاحب وهو العلم، وله صاحب السر وهو الذكر، وله نديم وهو الزهد، وله علم وهو الأنس، وله سراج وهو الحلم، وله بواب وهو المراقبة، وله صاحب بريد وهو الفراسة، وله صاحب سيف وهو الحق، وله صاحب منادم وهو الإقرار، وله جنود ينصرونه، وله معاشرون لا يخالفونه...))، ثم يمضى قدما فى بقية هذا المثال وتوضيحه، وبيان أعداء الإنسان وترتيبها على نفس نمط المثال، وكيف أن الإنسان محاط به أو بمدينته، من أعداء شتى: النفس، والهوى، والدنيا، والشيطان، وبصف كيف تدور المعركة بينه وبين أعدائه[4]، وهى رسالة نفيسة فى بابها، توضح الآفات والمساوئ، وما يقابلها من المحاسن، وكيفية التخلى والتحلى، وذلك من خلال ضرب مثال متكامل الصورة.

٤- منهج التصنيف فى العهود: والذى نجده عند الشعرانى فى كتابين: العهود المحمدية، وعهود المشايخ. أما العهود المحمدية أو لواقح الأنوار القدسية فى بيان العهود المحمدية، والذى ضمنه كما يقول[5] ((جميع العهود التى بلغتنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعل المأمورات وترك المنهيات))، ومن ثم فقد قسمه إلى قسمين: المأمورات - المنهيات، ثم رتب كل قسم منها على ترتيب أبواب الفقه المعتادة، ويصدر كل عهد منه بقوله: أخذ علينا العهد العام من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نفعل كذا... أو أن لا نفعل كذا.

أما عهود المشايخ أو البحر المورود فى المواثيق والعهود، فقد خصه بذكر ((عهود ومواثيق أخذت علينا من سادتنا ومشايخنا الذين عاصرناهم وبعضها اقتبسناها من نور صفاتهم وأخلاقهم المحمدية حسب ما قدرنا عليه من التخلق بها، وذلك لأن أخلاق الأكابر لا مرقى لأمثالنا إلى ذوقها...))[6]، وقد اقتصر على عهود عشرة من مشايخه ذكر أسمائهم بالتفصيل فى المقدمة، وهو يسرد العهود سردا مصدرا كل منها بقوله ((أخذ علينا العهود))، وليس ثمة ترتيب داخلى واضح لها، لكن

---

(١) عبد العزيز سلطان طاهر المنصوب، مقدمة تحقيق المهرجان للشيخ أحمد علوان، (ص ٧).
(٢) أحمد بن علوان، المهرجان، (ص ١٩).
(٣) ابن علوان، البحر المشكل الغريب، (ص ٥٩).
(٤) ابن علوان، الكبريت الأحمر، (ص ١٠١ - ١٠٨).
(٥) الشعرانى، العهود المحمدية ، (ص ٣).
(٦) الشعرانى، البحر المورود فى المواثيق والعهود، (ص ٥).

الملاحظ أن الحافز لكل عهد هو واقعة ما تقع أمام الشعرانى أو معه فيسأل نفسه ما هو جواب مشايخه فى مثلها أو تصرفهم فى الواقعة لو كانت وقعت لهم، ولهذا فالكتاب مرتبط أشد ارتباطا بحياة الشعرانى وأحداثها وحركتها بما يمكن أن نطلق عليه منهج التصنيف الواقعى على ما سيأتى الحديث عنه، ومن هنا يكتسب جاذبيته عند القارئ، ويجد فيه كثيرا من الأحداث ومواقف الحياة التى تقع لنا جميعا، ويقدم لها الشعرانى الحل الصوفى من خلال عهود مشايخه.

٥- منهج التصنيف فى المكتوبات: هذا المنهج فى التصنيف يعتمد على جمع مكتوبات عارف معين أو عالم من علماء التصوف، أو أحد المربين الكبار من القوم، تلك المكتوبات التى راسل بها تلاميذه ردا على أسئلتهم واستفساراتهم. ومنهج التصنيف هذا تواجد بين الصوفية دون غيرهم – على قدر المعلومات المتاحة الآن - من علوم الفلسفة الإسلامية الأخرى، وأشهر هذه المكتوبات: مفتاح السعادة لابن العريف، مكتوبات الإمام الربانى، ومكتوبات الشيخ خالد النقشبندى. وربما كان السبب فى وجود منهج التصنيف هذا عند الصوفية هو طبيعة العلاقة بين الشيخ ومريده، وطبيعة التجربة الصوفية نفسها، والتى تختلف من شخص إلى آخر حتى قالوا: الطرق إلى الله تتعدد بتعدد الأنفاس، ولهذا فإن السالك يحتاج فيها إلى إرشاد شيخه دائما، ومن هنا سنجد فى هذا النوع من الفوائد المهمة، والتحريرات النادرة لمشاكل التصوف، والخلاصات العميقة للتجارب الصوفية. وللمكتوبات عند الصوفية نظير عند الفقهاء فى الفتاوى، وهو فن من التصنيف يقصد به إلى جمع الفتاوى التى صدرت عن أحد علماء الفقه، كفتاوى السبكى، والنووى، والعز ابن عبد السلام، وابن تيمية، وزكريا الأنصارى، وغيرهم.

فالفتاوى الفقهية هى أقرب أنواع المصنفات إلى المكتوبات الصوفية، على أن الفتاوى الفقهية غالبا ما تصنف بناء على الأبواب الفقهية المعتادة، بينما أغلب المكتوبات الصوفية لم تلتزم منهج تصنيف معينا فى التصنيف، ولا حتى على تلك الأبواب التى اعتاد القوم ذكرها فى كتب التصوف، حيث اقتصرت المكتوبات على مطلق الجمع، ويقترب فى هذا من فن الأخوانيات والرسائل فى الأدب العربى.

ربما كان تعدد الموضوعات فى كثير من الرسائل والمكتوبات هو المانع الأساسى من سهولة الترتيب على الأبواب، على أن هذا النقص يمكن أن يعالج الآن بخدمة الكتاب بمجموعة من الفهارس خاصة الفهارس التحليلية لمسائل الكتاب وموضوعاته بما ييسر تماما الاطلاع على ما فيه، فالفهارس جيدة الصنع، والتى يضعها خبير بالمادة العلمية للكتاب تجعله ((سهل المأخذ، سريع الاستجابة لمن يوجه إليه (يعنى الكتاب) سؤالا))(١).

وبخلاف السبب السابق الذى يبدو أكثر منطقية، وأكثر مطابقة للواقع، فهناك أسباب أخرى ربما كانت أبعد احتمالا، كالرغبة فى حث القارئ على قراءة الكتاب كله، ولهذا أهملوا ترتيبه، وربما نظروا لأهمية هذه المكتوبات وما فيها من نفائس السلوك فأرادوا تصعيب الوصول إليها، بحيث لا يفعل ذلك إلا الصادق صاحب الهمة وهى صفات لا بد أن تتوافر فى السالك.

والحقيقة أن المكتوبات ذات قيمة علمية عالية، وتوجد فيها دائما اتجاهات نقدية وإصلاحية ذات قيمة خاصة، ربما لا توجد فى المؤلفات الأخرى لنفس الكاتب إذا وجدت، وذلك نظرا لطبيعة المكتوبات نفسها والتى عادة ما تواجه الواقع نافذة لها، أو تجيب عن مشكلة مثارة أرسل بها بعض الطلاب ونحو ذلك، ومن هنا لا بد أن توجه العناية لدراسة هذه المكتوبات ودراسة الجوانب النقدية والإصلاحية التى تشملها، وقد كان للأستاذة الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش سبق دراسة مكتوبات ابن العريف (ت ٥٣٦ هـ) والمعروفة باسم (مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة) والتى جمعها له تلميذه أبو بكر عتيق بن مؤمن (ت ٥٤٨ هـ)، واستطاعت أن تستخلص منها الاتجاه الصوفى عند ابن العريف ومنهجه(٢).

---

(١) الأب الدكتور قنواتى، مؤلفات ابن رشد، (ص ق).

(٢) انظر: أ/د عصمت عبد اللطيف دندش، ومقدمة تحقيق كتاب مفتاح السعادة لابن العريف (ص ٤١ - ٦٢).

أما مكتوبات الإمام الربانى أحمد السرهندى ا ددى[1]، فإ ا الأشهر والأكبر حجما فى هذا الفن من التصنيف، وقد كان للإمام الربانى دور كبير فى الإصلاح والتجديد وإحياء علوم الإسلام حتى لُقب بمجدد الألف الثانى، كما كان له دوره المؤثر فى مجال التربية والتصوف، حيث يعتبر أحد أهم رجال الطريقة النقشبندية، وتتمثل فى مكتوباته خلاصة تجربته الصوفية الخاصة، وفيها الكثير من النظرات النقدية لما قدمه الصوفية السابقين خاصة ابن عربى، وغيرهم، كما سنجد بلا شك عنايـة واضحة ببيان أصول الطريقة النقشبندية، وتناقش دقائق فى السلوك الصوفى[2].

وقد قدم الشيخ محمد أسعد صاحب زاده العثمانى النقشبندى الخالدى شيخ الطريقة النقشبندية فى وقتـه بدمـشق نموذجا متميزا لمنهج تصنيف مكتوبات عمه مولانا الشيخ خالد ضياء الدين ذى الجناحين ناشر الطريقة النقشبندية فى بـلاد العرب، بعد أن كان انتشارها مقصورا على بلاد الهند وما حولها، حيث رتب الشيخ محمد أسعد كتابـه بغيـة الواجـد فى مكتوبات مولانا خالد على مقدمة وبابين وخاتمة، فأما المقدمة فجعلها فى تصحيح عقيدة طالب الحق على وفق معتقدات أهل السنة، وذكر فيها فصلين: الأول فى تعريف التصوف والصوفى وبيان المشرب الصافى العذب الورود وتحقيق منازل الـصفاء عند أهل الشهود. والفصل الثانى فى بيان الطريقة النقشبندية، وما تجب معرفته على المريد السالك من الأمور الدينية والعقائد اليقينية. وأما الباب الأول فخصصها لرسائل مولانا خالد التى كتبها باللغة العربية. وأما الباب الثانى فى مراسـلا ا باللغـة الفارسية. وأما الخاتمة فذكر فيها نبذة من مناقبه الشريفة.

والملاحظ تكامل منهج التصنيف بما بدأه المصنف من مقدمات ضرورية لا بد منها لقارئ هذه المكتوبات، وأيضا تقديمه ترجمة صاحب المكتوبات فى الخاتمة، بما يساعد القارئ للمكتوبات على حسن القراءة من خلال المعلومات المقدمة عن صاحب الرسائل. ونلاحظ أنه قدم الرسائل على الترجمة، لأ ا المقصود بالأصالة بالتصنيف، وجعل الترجمة متأخرة عنها فى الخاتمة.

٦- منهج التصنيف فى المقالات: وهو منهج يلتزم فيه المصنف، بترتيب الكلام على مقالات متنوعة، تتناول كل مقالة موضوعا واحدا، وقد اتبع هذه الطريقة الشيخ عبد القادر الجيلانى فى كتابه فتوح الغيب، وجمع فيه (٧٨) مقالـة لـه تشمل العديد من موضوعات التصوف المختلفة، وهذه المقالات من حيث منهج مصدر المعرفة يمكن أن ندرجها تحت منهج التصنيف العرفانى الذوقى، حيث كلام الشيخ عبد القادر هنا مبنى على الذوق فى الكتاب والسنة، فكثيرا ما يفتتح مقالتـه بآية أو حديث، ثم ينساب حديثه حولها بناء على ذوقه ومعرفته، ويقوم منهج تصنيف المقالات من حيث اللغة على الخطاب المباشر للمتلقى بضمير المخاطب المفرد، مما يجعل للكلام أثره البالغ فى النفس.

٧- منهج التصنيف فى ا الس أو الأمالى: ((ذهب بعض العلماء فى مناهج تأليفهم إلى إملاء الموضوعات التى يريدون طرحها على أسماع تلاميذهم...، ولا نرى كبير فرق بين عنوان الأمالى أو عنوان ا الس، فلقد كان الطـلاب فى واقع الأمر يجلسون متحلقين حول أستاذهم وأمامهم المحابر ويقيدون ما يجرى على لسان أستاذهم، فإذا جمعت هذه الأمـالى لكى تصدر فى شكل كتاب كانت إما أن تعرض على الأستاذ نفسه، أو يقوم على مراجعتها بعض النا ين من تلامذته الذين يقومون بدورهم بروايتها منسوبة إليهم، وكتب الأمالى فى ميدان الدراسات العربية والإسلامية من الكثرة بمكان، وتـشمل بعض الموضوعات المتخصصة كالتفسير حينا والحديث حينا آخر، والنحو حينا ثالثا وهكذا... وربما كان أكثر الأمالى عددا

---

(١) انظر بخصوص الإمام الربانى: - محمد مراد المنـزاوى، ترجمة أحوال الإمام الربانى المطبوع امش تعريب المكتوبات. - الخانى، البهجة السنية فى آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، (ص ١١٣-١٢٠). - عبد ا يد الخانى، الحدائق الوردية فى أجلاء السادة النقـشبندية، (ص ٥٣٣ - ٥٧٠). - نجم الدين محمد أمين الكردى، خلاصة المواهب السرمدية، (ص ٧٣-٧٩). -أ/د حسن الشافعى، وأ/د أبو اليزيد العجمى، فى التصوف الإسـلامى (٨١-٨٢). وقد كان للباحث أحمد محمد أحمد عبد الوهاب فضل العناية بالإمام الربانى فى بحثه (الشيخ أحمد الفاروقي الـسرهندي وآراؤه الكلاميـة والصوفية)، جامعة الأزهر، أصول الدين، وذلك بحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥ م) ولكن أغفلت قاعدة المعلومات ذكـر نوع البحث، ووقته.

(٢) اشتملت مكتوبات الإمام الربانى على (١٢٢) مكتوبا، وضع لكل مكتوب عنوان يوضح الموضوع الرئيسى فيه، فمثلا: المكتوب الأول (٦/١- ٨) فى بيان الأحوال التى لها مناسبة بالاسم الظاهر، والثانى فى حصول الترقيات، والثالث فى توقف الأصحاب فى مقام مخصوص، والرابع فى فضائل رمـضان وبيان الحقيقة المحمدية، وهكذا، وعناوين المكتوبات تؤكد على أ ا مكتوبات صوفية محضة.

هى ما كان فى علم الحديث))[1]. وهذا المنهج فى التصنيف نجده فى مجال الفلسفة الإسلامية فى التصوف خاصة، حيث يقصد إلى جمع مجالس أحد أئمة التصوف التى يرشد أو يعظ فيه مريديه وتلاميذه، ومن أهم نماذج منهج التصنيف هـذا: الفـتح الربانى والفيض الرحمانى، المنسوب للشيخ عبد القادر الجيلانى، ويجمع الكتاب من مجالسه (٦٢) مجلسا فحسب فى الفترة من (٣ شوال ٥٤٥ هـ إلى سلخ رجب ٥٤٦ هـ)، ومنهجه فيه من حيث مصدر المعرفة يقوم علـى العرفـان والـذوق، ولغته قائمة على الخطاب المباشر أيضا الذى يتراوح بين ضمير المخاطَب الجمع والمفرد، ويقوم علـى الـوعظ والإرشـاد العميق والمؤثر.

٨ - منهج التصنيف فى شروح التصوف: يهتم الشراح عادة بالناحية اللفظية، وبيان معانى العبارات، بينمـا يقدم الدكتور أبو العلا عفيفى منهجا مختلفا للشرح فى تعليقاته على الفصوص تكلم عليه فى مقدمته للتحقيق، كما يقدم نقدا مهما للشروح الصوفية التى تسير على الطريقة المعتادة للشروح[2]. وهناك العديد من الشروح الصوفية كشروح الرسـالة الأرسلانية، وشروح حكم أبى مدين، وشروح الحكم العطائية، وشروح فصوص الحكم، وشرح إحياء علوم الدين للزبيدى وغير ذلك من الشروح، وغنى عن البيان أن منهج التصنيف هذا هـو أحـد المنـاهج التقليديـة والـشائعة فى حركـة التصنيف الإسلامية.

ثالثا: مناهج التصنيف فى التصوف من حيث الموضوع:

هناك العديد من مناهج التصنيف التى ارتسم فيها الصوفية المسلمون الموضوع كأساس لمنهج التصنيف، ومـن منـاهج التصنيف فى ذلك:

١ - منهج التصنيف فى الزهديات: وهو المنهج الذى يعتمد على الزهد، ولا يتجه إلى التعمق الفلسفى والمعرفى فى الأحوال ومراتب السلوك، وهذا الاتجاه الزهدى نجده فى القرون الأولى عند التابعين وتابعيهم، وعند الصوفية الأوائـل، وقد قام هؤلاء الزهاد بحركة تصنيف قوية، تجمع آدا م، وتوضح طريق الزهد وأسسه، كالزهد للإمام أحمد، ولابن المبارك، ولابن أبى عاصم، وهناد بن السرى، والبيهقى، وغيرهم. بل سنجد أن باب الزهد هو أحد الأبواب المشتركة فى الجوامـع الحديثية كصحيح البخارى، وصحيح مسلم، والسنن الأربعة.

٢- منهج التصنيف فى الإنسان الكامل: تمثل نظرية الإنسان الكامل أحد نظريات التصوف الإسلامى المهمة، وقد شغف ا بعض شيوخ التصوف على وجه خاص كالحكيم الترمذى، وابن عربى[3]، وعبد الكريم الجيلـى وغيرهـم، وخصصوها بالتصنيف المستقل.

ومن الممكن القول بأن المعرفة هى شغل الحكيم الأول، ونظرية الولاية هى حجر الزاوية فى فكره الـصوفى، وقـد خصص أشهر كتبه ((ختم الأولياء)) لتلك النظرية التى بلغ ا قمة مذهبه، وقد حاول صياغة فكرته عن الولى الكامل، وإن كان لم يقدم نظرية كاملة للإنسان الكامل، لأن معارف عصره لم تتضمن تلك الأدوات اللازمة لبناء نظريـة كهـذه، وإن كانت مؤلفات الحكيم الترمذى تعد مرآة صادقة لمعارف تلك الحقبة[4].

والجيلى يستخدم مصطلحات فلسفية يونانية لكن بمعنى آخر غير المعنى الذى قصد إليه الفلاسـفة اليونـان، كمـا سنجده يستخدم مصطلحات السهروردى الإشراقية، كما يتضح لنا بجلاء إحاطته واطلاعه على المذاهب والديانات غـير الإسلامية. كما أنه يستخدم فى تصنيفه الرموز والأسلوب القصصى. وقد شارك الجيلى بقوة فى بلورة نظريـة فى الحقيقـة الباطنة للعبادات الإسلامية. كما أنه يرفض فكرة الحلول والاتحاد رفضا تاما.

---

(١) أ/د مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، (ص ٣٤١، ٣٤٤) باختصار وتصرف يسير.

(٢) أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة تحقيق الفصوص، (ص ٢٢).

(٣) لابن عربى عدة كتب دارت حول هذه النظرية، مثل رسالة شجرة الكون، وعقلة المستوفز، وسيأتى الكلام على ذلك بالتفصيل عند الكلام على منـهج التصنيف عند ابن عربى. وللأستاذ محمود الغراب كتاب (الإنسان الكامل - القطب الغوث الفرد من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى) اهـتم فيه بإبراز هذه النظرية عند الشيخ الأكبر.

(٤) راجع: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٦٩ - ١٧٠).

وهناك تشابه شديد بينه وبين ابن سبعين، وبينه وبين ابن الفارض، على أنه ربما بدا أكثر منهجية فى تأليفه من ابن عربى، ونجده يبدأ بتحديد دقيق للمصطلحات كما فى الإنسان الكامل، وهو معتد بالنقل والشرع، متعمق بالكشف والتحقيق[1].

٣- منهج التصنيف فى قواعد التصوف: شهد القرنان (٣ / ٤ هـ) وضع قواعد العملية للسلوك الصوفى، وظهور الطرق الصوفية فى صورها الأولى[2]. لكن احتاج الأمر عدة قرون أخرى حتى تستقر هذه القواعد على المستوى التطبيقى، ثم ينتقل الصوفية من المستوى العملى إلى المستوى النظرى، ويقومون بتسجيلها فى صورة مكتوبة.

فقواعد التصوف هو فن من التصنيف ظهر متأخرا بعد استقرار التصنيف فى علم التصوف نفسه، وهو أمر تمليه طبائع الأمور، فقواعد الفقه ألفت بعد استقرار الفقه، ولم تنضج كفن مستقل إلا فى الفترة من القرن الثامن إلى القرن العاشر الهجرى مثلها مثل قواعد التصوف[3]. على أن التصوف من بين علوم الفلسفة الإسلامية الذى لقى هذه العناية بجمع قواعده فى مصنفات مستقلة، بينما سنجد أن الفلسفة التقليدية وعلم الكلام ما زالا بحاجة إلى هذا النوع من التصنيف.

وأهم الكتب التى وقفنا عليها فى هذا الصدد: قوانين حكم الإشراق لأبى المواهب الشاذلى المعروف فى مصر بالإمام التونسى (ت ٨٠٠ هـ)، قواعد التصوف للشيخ زروق (ت ٨٩٩ هـ)، وللشيخ الغمرى (ت ٩٠٥ هـ)، والشعرانى (ت ٩٧٣ هـ).

وتتنوع هذه الكتب فى مناهج التصنيف: فبينما نرى منهج تصنيف الشيخ زروق منهج أصولى فقهى صوفى تشريعى، يربط بين التصوف وعلم الشريعة وأصولهما، فى صياغة تقعيدية دقيقة. نجد أن الشيخ أبو المواهب التونسى يسير على منهج تصنيف عرفانى ذوقى فى قوانينه. أما الشيخ الغمرى فاختار منهج التصنيف النقلى فى كتابه. بينما اختار الشيخ الشعرانى منهج تصنيف سلوكيا يجعل ترتيب سلوك المريد هو الأساس.

وقد قدم الشيخ زروق (ت ٨٩٩ هـ) فى كتابه قواعد التصوف نصا مهما للغاية من نصوص التصوف، حاول فيه أن يربط التصوف بعلوم الشريعة الإسلامية أصلا وفرعا، وبالعلوم العقلية العامة، وقدم محاولة أصيلة لتأصيل التصوف الإسلامى، ووضع قواعد وأصولا له بحيث صار للتصوف أصولا تشبه أصول الفقه للفقه. ولهذا فمنهجه فى تصنيف هذا الكتاب أصولى فقهى تشريعى صناعى. ويبدأ كل قاعدة بعبارة مختصرة جامعة شديدة التركيز يجمع فيها فكرته، ثم يبسطها بعد ذلك ويوضحها. وهو فى ذلك واسع الإحاطة بمذاهب العلماء، ومسالك العارفين، واسع الاطلاع على مصنفاتهم ومناهجهم ومشاربهم.

أما قوانين حكم الإشراق فيعد من أهم ما صنف فى قواعد التصوف، وقد ألفه الشيخ أبو المواهب الشاذلى التونسى (٨٠٠ هـ)، وقد شهد له الشعرانى فى ترجمته من الطبقات بأنه لم يؤلف مثله. ويعتبر الشيخ أبو المواهب من كبار الشاذلية، ومنهجه فى كتابه عرفانى ذوقى صناعى، يقول فى مقدمته[4]: ((... فهذه حكم على طريق القوم طرق خاطرها خاطرى فى اليقظة والنوم...))، ومع كون مأخذها عرفانى، فقد عاد عليها بإعمال العقل والتدخل صناعيا فى تصنيفها وترتيبها، فأتت على مقدمة وأربعة عشر قانونا: التأييد – التوبة – الإخلاص – الصدق – المراقبة – المحبة – الزهد – الفقر – الرجاء – المعرفة – الفناء – البقاء – الولاية العامة – الولاية الخاصة، ثم خاتمة. وله فى كل قانون منها طريقة فى إيراده، وقد ذكر أول الخاتمة فائدة تدل على طريقته فى الصياغة فقال[5]: ((إثبات المسألة بدليلها تحقيق، وإثباتها بدليل آخر تدقيق، والتعبير عنها بفائق العبارة الحلوة ترقيق، ومراعاة علم المعانى والبديع فى تركيبها تنميق، والسلامة فيها من الاعتراض توفيق)).

---

(١) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ٣٢ – ٤٥، ١٢٧، ١٢٧، ١٩٤، ٢٥٤).

(٢) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٢٧ – ١٢٨).

(٣) بدأ التصنيف فى الفقه الإسلامى فى القرنين (٢ – ٣ هـ)، وبدء وضع قواعد الفقه كفن مستقل فى (ق ٤ هـ) عند الدبوسى الحنفى، وتلته محاولات عديدة أظهرها كتابات ابن الوكيل وابن السبكى الشافعيين، ثم اكتمل نضج هذا الفن على يد السيوطى الشافعى (ت ٩١١ هـ)، وابن نجيم الحنفى (ق ١٠ هـ).

(٤) أبو المواهب الشاذلى، قوانين حكم الإشراق، (ص ٣) .

(٥) أبو المواهب الشاذلى، قوانين حكم الإشراق، (ص ٧٧) .

وبينما اتبع الشيخ الغمرى فى تصنيفه لكتابه هذا منهج تصنيف نقليا صناعيا، فقد جعل كتابه فى عشرين فصلا تناول من خلالها موضوعات التصوف المختلفة، ثم خاتمة، وقد أكثر فى كتابه من النقل عن الكتاب والسنة وكلام العلماء ومشايخ الطريق وغيرهم ما يشيد به قواعد التصوف، كما قدم نقدا لكثير مما ينتسب إلى التصوف[١]. وللشيخ الغمرى تحليلات متميزة لمنقولاته يحاول من خلالها معالجة حال التصوف فى زمانه[٢].

فإننا نجد الشيخ الشعرانى فى كتابه ((الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية)) قد اتخذ منهج تصنيف نقليا سلوكيا، حيث اهتم بترتيب قواعده على حسب سلوك المريد، فبدأ الكتاب بمقدمة فى بيان عقيدة القوم، وبيان سندهم فى تلقين الذكر، وإلباس الخرقة، وآداب الذكر، ثم أورد ثلاثة أبواب فى آداب المريد مع نفسه، وآدابه مع شيخه، وآدابه مع أقرانه، ثم خاتمة فى آداب عامة لجميع الخلق، ولا تختص بالشيخ أو المريد. ونبه الشيخ الشعرانى على أن الباعث على تأليفه للكتاب هو وضع ميزان للطريق وللشيخ الحقيقى، وقد أكثر فى مسائل الكتاب وأبوابه من نقل أقوال السلف والخلف، واهتم اهتماما واضحا بالجانب السلوكى العملى، دون الجانب النظرى. كما قدم نقدا قويا فى كثير من المسائل لما يقع من كثير من المنتسبين للتصوف فى وقته[٣].

٤- <u>منهج التصنيف فى شرح أسماء الله الحسنى:</u> وهو فن مستقل من التصنيف عند الصوفية. وقد قام العديد من أئمة التصوف بالتصنيف فى منهج التصنيف هذا ، ولعل من أول ما وصل إلينا من كتابا م فيه هو القشيرى فى ((التحبير فى التذكير))، وهو من أوائل ما صنف فى شرح أسماء الله تعالى الحسنى، ومنهجه فى تصنيفه إشارى سلوكى، ينحو فى منحى الرمز، ويهتم فيه بالجانب العملى المترتب على العمل بأسماء الله الحسنى، فأهم ما يميزه فيه هو الانتقال من دائرة النظر إلى دائرة العمل.

وقد أثر تأثيرا واضحا فى الغزالى عندما كتب كتابه: ((المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى))، وإن كان الغزالى قد فاقه فى تقديم الكثير من التفصيلات والتفريعات. ومنهج تصنيف الغزالى فيه إشارى سلوكى يعتنى فيه بالجانب العملى.

وممن اعتنوا بالكتابة فى الموضوع نفسه: الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى، والشيخ زروق. وقد اتبع ابن عربى كالعادة منهج التصنيف العرفانى فى كلامه على كل اسم من الأسماء الحسنى من خلال ثلاث مراتب: التعلق – التحقق – التخلق[٤].

أما الشيخ زروق فقد نص بوضوح على منهجه فى تصنيفه فقال: ((إن الكلام فى الأسماء دار على خمسة أنحاء هى جملة ما يحتاج إليه فيها: ١- مبانيها اللفظية. ٢- ومناحيها المعنوية. ٣- ومقتضيا ا الوجودية. ٤- ووجودها (!، اقرأ: ووجوهها) العرفانية. ٥- وخواصها الوحدانية))[٥].

٥- <u>مناهج التصنيف المتعلقة بالجناب المحمدى الشريف (المحمديات):</u> أولى أئمة السلوك والتربية أهمية عظيمة للتعلق بالجناب النبوى الشريف تأسيا بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية الشريفة[٦]، وقد تعلق السادة الصوفية بالنبى صلى الله عليه وسلم تعلقا روحانيا ووجدانيا عميقا ينم عن شدة المحبة له صلى الله عليه وسلم والتعلق به والسعى الدائم إلى التأسى به. وقد عبر القوم عن كل ذلك فى تصانيفهم الصوفية، ونوعوا ذلك إلى مناهج عدة، واتبعوا فى تأليفها مناهج متنوعة: الآداب المحمدية - الصلوات - المدائح والفضائل - الاستغاثات - المولد الشريف. وسنجد داخل كل نوع من

---

(١) انظر مثلا: الغمرى، قواعد التصوف، (ص ٦٨ – ٦٩).

(٢) انظر مثلا: الغمرى، قواعد التصوف، (ص ٦٧، ٧٥، ٧٦، ٨٣).

(٣) انظر مثلا: الشعرانى، قواعد التصوف، (ص ٩ – ١٠، ٢٧).

(٤) ابن عربى، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، (ص ٣١ – ٣٢).

(٥) زروق، المقصد الأسنا شرح أسماء الله الحسنى، (ص ١٥).

(٦) كلام مشايخ الطريق فى وجوب التعلق به صلى الله عليه وسلم، وبيان أن غاية طريق السلوك هو الوراثة المحمدية، كثير ومتناثر فى بطون الكتب، وقد اعتنى الشيخ رشيد الراشد من علماء حلب المتأخرين بجمع ذلك فى رسالة لطيفة فريدة فى با ا سماها ((التعلق بجنابه والعكوف على بابه))، جمع فيها كثيرا مما تناثر فى هذا الموضوع.

هذه الأنواع عدة مصنفات سار مؤلفوها على مناهج عدة فى تأليفها، كان حافزهم إليها حب النبى صلى الله عليه وسلم والتعلق التام به، وسنتكلم على كل نوع من هذه الأنواع بالتفصيل.

ولكن قبل ذلك فلا بد من كلمة، فإنه قد يبدو من الغريب والمثير للنقد - ومن الوهلة الأولى - إدراج مثل ذلك فى بحث علمى أكاديمى، مع أن هذا اللون من التصنيف قد يبدو عليه سمات الأدب الشعبى (الفولكلورى)، والحقيقة أن تطبيق تعريف منهج البحث والضوابط الموضوعة لرصد مناهج التصنيف تجعل مثل هذا المنهج من التصنيف داخل فى البحث، وكما أن من المفترض على العالم الذى يصنف علومه - طبقا لقواعد وضوابط اختاراها - أن يشمل تصنيفه كل العلوم الداخلة فى ذلك، فكذلك ينبغى على الأداة التى يحاول هذا البحث تقديمها (مناهج التصنيف) أن تستوعب كل ما تستطيعه من مناهج، وكما يعاب على الحدود والتعريفات إخراج داخل، أو إدخال خارج، فمن المفترض أن تكون هذه الأداة التى نقدمها كذلك. فمن الناحية الموضوعية فإن تطبيق التعريف والضوابط التى يقوم عليها رصد مناهج التصنيف يدخل هذا النوع منها، ويصير معه عدم ذكرها من باب (إخراج داخل)، ومن ناحية تصنيف العلوم، فهذا النوع أدخل فى علم التصوف منها فى علم السيرة، وحتى من قاموا بالتصنيف فيه ليسوا من المؤرخين أو من علماء السيرة غالبا، بل كلهم من الصوفية، أو يكتبون فيه بما أنهم صوفية، وجمهور الخطاب بهذا هم أيضا من الصوفية والسالكين والمريدين، والغرض الواضح والمؤكد من هذا النوع من مناهج التصنيف هو استثارة الهمم لتحصيل المحبة والمتابعة لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم التى هى من الأغراض الأساسية لعلم التصوف، الذى هو العمل بالكتاب والسنة لا غير، فهذا النوع هو ممهد للعمل ومعبر عن التعلق العظيم بالإنسان الكامل على الحقيقة صلى الله عليه وسلم.

أ- منهج التصنيف فى حقوق النبى صلى الله عليه وسلم وآدابه وشمائله: وهو منهج من مناهج التصنيف التى اعتنى بها الصوفية المسلمون، قصدوا به تقديم صورة كاملة للنبى صلى الله عليه وسلم، سواء من جهة حقوقه على كل مسلم حيث اعتنى بذلك القاضى عياض فى كتابه الشهير (الشفا بتعريف حقوق المصطفى)، والذى وصفه طاش كبرى زاده بأنه ((كتاب نفيس لم يؤلف مثله فى بابه، وهو أحد أركان الإسلام))[(١)]، أو من جهة آدابه فى حياته كله، ممهدين بذلك الطريق للمريد والسالك للتأسى به صلى الله عليه وسلم، وإذا كنا نجد المتقدمين من مصنفى الصوفية يفردون لهذا الأمر المهم بابا أو أكثر من مصنفاتهم الجامعة فى التصوف، فإن بعض المتأخرين منهم قد أفردوه بالتأليف المستقل، كما اهتم العديد من العلماء من شتى الاتجاهات به، كالحافظ الترمذى فى شمائله[(٢)]، وابن قيم الجوزية فى زاد المعاد فى هدى خير العباد، والفيروزآبادى (صاحب القاموس) فى سفر السعادة، والبركوى فى الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، والذى لقى لنفاسته اهتمام العديد من العلماء فقاموا بشرحه[(٣)]، ويمكن أيضا اعتبار كتاب الشعرانى فى العهود المحمدية داخلا فى هذا القسم أيضا من جهة موضوعه، كما أنه داخل فى منهج تصنيف (العهود) من جهة خطته على ما ذكرناه فى موضعه.

لقد قام الشيخ محمد بن بير على البركوى (ت ٩٨١ هـ) بتصنيفه كتابه هذا لبيان آداب النبى صلى الله عليه وسلم فى أعماله وأحواله ومعيشته حتى يعرض كل سالك عمله عليها، وقد أكد المصنف البركوى على أهمية الاعتصام بالكتاب والسنة، والاحتراز عن العادات السيئة والبدع المحدثة والاقتصاد فى الأعمال والتوسيط واجتناب طرفى الإفراط والتفريط.

---

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، (١٣٠/٢). ويقصد - وإن لم يخل كلامه من بعض مبالغة - بكونه أحد أركان الإسلام أنه يتناول حقوق النبى صلى الله عليه وسلم بالإيضاح، والإيمان بالنبى صلى الله عليه وسلم والقيام بحقوقه فرض واجبا وهو شطر الإيمان كما لا يخفى.

وقد كان محل عناية من العلماء لنفاسته، فشرحه جماعة منهم الشيخ على القارى، كما اعتنى الحافظ السيوطى بتخريج أحاديثه فى كتابه (مناهل الصفى فى تخريج أحاديث الشفا).

(٢) كتاب الشمائل للحافظ الترمذى طبع مرارا، ومع كونه معدودا فى مصادر علم الحديث لكونه صنفه أحد الحفاظ الكبار على طريقة أهل الحديث، إلا أنه من جهة الموضوع داخل فى هذا المنهج، ولهذا لم يذكره محيى الدين عطية زملاؤه فى دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة، ومن جهة أخرى فقد اهتم علماء الصوفية بشرحه، فشرحه الشيخ عبد الرؤوف المناوى (صاحب فيض القدير)، والشيخ على القارى فى كتابه (جمع الوسائل فى شرح الشمائل)، كما شرحه الشيخ الباجورى شيخ الجامع الأزهر فى كتابه (المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية)، وشروحهم مليئة بالفوائد والنكات الصوفية المتعلقة بالجناب المحمدى صلى الله عليه وسلم، والتى تؤثر تأثيرا مباشرا فى سلوك المريد.

(٣) ممن شرحه: الإمام عبد الغنى النابلسى، وأبو سعيد الخادمى.

وفى الحقيقة فإن ما ذكره البركوى فى مقدمة من منهج وأسس يعد متميزا، ويؤكد على وجود موقف صوفى مغاير ومواجه لواقع ما يحاول البركوى أن يعالجه بكتابه من انتشار بعض البدع، ووجود بعض العادات السيئة، والذى يمثل رؤية أصيلة لتناول آداب السلوك والأخلاق الإسلامية من خلال رؤية شاملة للقرآن والسنة وأفهام العلماء والفقهاء، وأذواق السالكين والعارفين.

ب - وأما منهج التصنيف فى الصلوات: فهو من مناهج التصنيف فى التصوف، ويقصد بها تلك المصنفات التى قصد منها مؤلفوها بيان فضل الصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وسلم وبيان صيغ هذه الصلوات. وقد اعتبرنا هذا النوع من المصنفات داخلا فى فنون التصوف نظرا لما يوليه أئمة التربية والسلوك للصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم من أهمية فى ترقية السالك، بل منهم من يعتبرها طريقا مستقلا فى التربية الصوفية[1]. وينقسم هذا النوع من التصنيف إلى منهجى تصنيف أساسيين:

أولهما: منهج التصنيف النظرى فى الصلوات: ونجده فى تلك المصنفات التى تناولت فضل الصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وسلم وحكمها وآدابها، ومن هذه المصنفات: جلاء الأفهام فى الصلاة والسلام على خير الأنام لابن القيم – القول البديع فى الصلاة على الحبيب الشفيع للسخاوى – مسالك الحنفا إلى مشارع الصلاة على النبى المصطفى للحافظ القسطلانى - الدر المنضود فى الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود لابن حجر الهيتمى.

ثانيهما: منهج التصنيف العملى فى الصلوات: ونجده فى العديد من المصنفات التى تقتصر على إيراد صيغ الصلوات على النبى صلى الله عليه وسلم ليذكرها المريد، وأشهرها دلائل الخيرات للجزولى[2]، والصلوات للشيخ الدردير، والصلوات للشيخ النبهانى، ومنها أيضا: التفكر والاعتبار لأحمد بن ثابت المغربى، وقد كثر هذا النوع من التأليف عند المتأخرين بعد القرن العاشر، بحيث يكاد يكون لأغلب الطرق الصوفية كتاب خاص بها فى الصلوات على النبى صلى الله عليه وسلم تنتظم حوله مجالس الذكر. كما سنجد بعض الكتب التى جمعت بين المنهجين، وعلى رأسها: سعادة الدارين فى الصلاة على سيد الكونين للنبهانى.

ج - وأما المدائح والفضائل: يمكن اعتبار هذا النمط من مناهج التصنيف فى علم التصوف التى اتبعها أئمة القوم لتحقيق أهداف تربوية وعملية من ورائها، فمع ما يوليه القوم للتعلق بالجناب المحمدى من أهمية أتى هذا النمط من التصنيف ليحث السالك على هذا التعلق بتوضيح فضائل النبى صلى الله عليه وسلم ومدحه بما يشوق السامع والقارئ إليه صلى الله عليه وسلم ويحرك وجدانه إلى التعلق به صلى الله عليه وسلم، وفى الحقيقة فإن لهذا الفن أصلا راسخا فى السنة النبوية الشريفة، وذلك من خلال قصيدة كعب بن زهير المشهورة، والتى مطلعها بانت سعاد، والتى اعتنى العلماء ومشايخ القوم بها، وبشرحها فشرحها الخطيب التبريزى، وابن هشام الأنصارى والباجورى[3]. ومن المؤلفات فى هذا الفن: البردة للبوصيرى، وشروحها كشرح الأزهرى (ت ٩٠٥ هـ) والباجورى والخربوتى وشيخ زاده، وما دار حولها من تشطير وتخميس ومعارضة كنهج البردة لشوقى - الهمزية للبوصيرى، وشروحها كشرح ابن حجر الهيتمى والشيخ الجمل، وما دار حولها من تخميس وتشطير ومعارضة - والبديعيات[4] كبديعية صفى الدين الحلى (ت ٧٥٠ هـ)، وبديعية عبد الحميد

---

(١) حتى قال الشيخ عبد الرحمن العيدروس رحمه الله: ((يعدم المربون فى آخر الزمان، ويصير ما يوصل إلى الله تعالى إلا الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم))، انظر: رشيد الراشد، رسالة التعلق بجنابه والعكوف على بابه))، (ص ٣).

(٢) حقق دلائل الخيرات شهرة واسعة فى المجتمعات الإسلامية، بحيث لم يكن يخلو مسجد من المساجد الكبرى من مجلس بعد صلاة العشاء للصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم من خلال قراءة هذا دلائل الخيرات، وهذا التقليد ما زال مستمرا إلى يومنا هذا فى بعض المساجد الكبرى، ولسعة انتشار هذا الكتاب، اعتنى بعض العلماء بشرحه وبيان أدلة ما فيه من صيغ للصلوات الشريفة ونحو ذلك من مباحث، فممن شرحه الفاسى فى مطالع المسرات، والشيخ يوسف النبهانى، وحسن العدوى الحمزاوى، وعبد المجيد الشرنوبى وغيرهم.

(٣) اعتنى الأستاذ عبد الرحيم يوسف الجمل فى مقدمة تحقيق شرح التبريزى بالكلام عن القصيدة وشروحها، (ص ٣ - ٩).

(٤) وهو منهج لطيف من ابتكارات متأخرى العلماء يتناولون من خلاله نظما علوم البلاغة الثلاثة من خلال مدح النبى صلى الله عليه وسلم، فيمدحونه صلى الله عليه وسلم أثناء تعلم وتعليم علوم البلاغة، وقد أرخ الشيخ عبد الحميد قدس لهذا المنهج من التصنيف فى مقدمة شرحه لبديعيته الذى سماه (طالع السعد الرفيع)، (ص ٤ - ٦)، ذاكرا أول من صنف فيه، ومن أتى بعده.

قدس - النور البراق فى مدح الرسول المصداق للمرغينى - الأنوار ومصباح السرور والأفكار فى ذكر نور محمد المصطفى المختار للبكرى - جواهر البحار للنبهانى - المواهب اللدنية للقسطلانى - ومختصره الأنوار المحمدية للنبهانى.

د- وأما الاستغاثات: فمنهج من التصنيف عبر القوم به عن عميق ما يكنونه لله تعالى وللنبى صلى الله عليه وسلم من حب وشغف، ويعد القوم من أعظم الاستغاثات به صلى الله عليه وسلم زيارته، ولهذا ربما يسمو ا كتب الزيارة، أو الزيارة والاستغاثة، وقد خالفهم بعض الفقهاء فى حكم ذلك، ولهذا سنجد العديد منهم – خاصة من جمع بين الفقه والتصوف – يهتمون ببيان الحكم الفقهى للزيارة والاستغاثة، وبيان الأدلة الشرعية على الجواز. ومن المصنفات المؤلفة فى منهج التصنيف هذا: كتاب المستغيثين بالله لابن بشكوال (ت ٥٧٨ هـ) - مصباح الظلام فى المستغيثين بخير الأنام فى اليقظة والمنام للمراكشى (ت ٦٨٣ هـ) - شفاء السقام للسبكى - نصرة الإمام السبكى، للشيخ السمنودى - شواهد الحق فى الاستغاثة بسيد الخلق للنبهانى.

هـ - أما المولد الشريف: فنوع من التأليف انتهجه القوم خصيصا للاحتفال بليلة مولده صلى الله عليه وسلم الشريفة، وهو من الفنون التصنيفية اللطيفة التى تكشف فى صدق وبساطة عن مدى حب القوم لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن أشهر من صنف فى منهج التصنيف هذا نثرا ونظما: الحافظ ابن الديبع الشيبانى (ت ٩٤٤ هـ)، والبرزنجى، وعلى مولده شروح عدة، والمناوى (ت ١٠٠٣ هـ)، وابن القاسم، والميرغنى، وسليمان جلبى، والعزب، والنبهانى، والكتانى.

٦- منهج التصنيف فى الأحزاب: وهو منهج من مناهج التصنيف عند الصوفية اعتنوا به للغاية، بحيث نجد أن أغلب كبار القوم حتى غير الراغبين فى التصنيف منهم كتبوا فيه كالشيخ أبى الحسن الشاذلى الذى اشتهر عنه أنه كان يقول: ((كتبى أصحابى))، ومع هذا فقد صنف العديد من الأحزاب التى وضع فيها سر طريقته وتربيته لمريده، منها حزب البحر، وحزب البر وهو المشهور بالحزب الكبير. وفى ذلك يقول الشيخ الشعرانى: ((كل شيخ قد جعل الله مدده وسر طريقته فى أوراده التى يأمر ا المريد...))(١)، وللدكتور محمد سعيد رمضان البوطى مقدمة ثرية تكلم فيها عن المغزى السلوكى والتربوى للأحزاب والأوراد، نشرها كمقدمة لورد الإمام النووى.

ويلاحظ وجود عدة مناهج تصنيف للصوفية فى تصنيف الأحزاب من بينها:

أ- منهج التصنيف النقلى فى الأحزاب: وهو الذى يعتمد على النقل بصفة أساسية وجمع الوارد من الأدعية والمأثورات سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، ومن أشهر أمثلته حزب الإمام النووى.

ب- منهج التصنيف الذوقى فى الأحزاب : حيث ينبنى اختيار الأدعية التى يوردها على الذوق كما فى بعض أحزاب الشيخ أبى الحسن الشاذلى كحزب البحر، وكما فى الوظيفة الزروقية، وتمتاز هذه الأحزاب بأ ا تورث المريد ذوقا وفتحا خاصا بكل طريق، كما يدرك ذلك من اعتنى ا.

ج- منهج التصنيف السلوكى فى الأحزاب: حيث يرتب واضع الحزب أدعيته حسب مدارج السلوك التى يرى واضع الحزب أن على المريد أن يسلكها، كما فى بعض أحزاب الشاذلى كحزب البر وحزب النور.

د- منهج التصنيف الجامع بين الاعتبارات السابقة: بحيث لا يخلو من النقل، والعرفان، ومراعاة سلوك السالك، ولعل منهج التصنيف هذا الجامع يغلب على عامة الأحزاب المشهورة كحزب البحر للشاذلى، وحزب اء الدين شاه نقشبند وغير ذلك.

ولا بأس بالوقوف وقفة قصيرة - لدفع ما قد يرد من اعتراض على إدراج منهج التصنيف هذا ضمن البحث - مع بعض هذه الأحزاب، لبيان ما فيها من منهج تصنيف، فإن القراءة العابرة لمثل لهذه الأحزاب لا تلحظ منها أكثر من أ ا مجرد أدعية مجموعة فى مكان واحد، على أن الأمر يبدو - باستعمال منهج التصنيف كأداة للتحليل - أعمق من ذلك كثيرا فى أحزاب كبار

(١) نقله عنه: نوح حاميم، فى مقدمة أوراد الطريقة الشاذلية، (ص ١٣).

مشايخ الطريق.

فيعتبر حزب البحر من أشهر أحزاب الشيخ أبى الحسن الشاذلى، وقد صنفه للذكر به أثناء السفر خاصة عند ركوب البحر وملاقاة شدائده، على أن الشاذلية قد اعتبروه حزبا للشدائد مع إبدال لفظ البحر بما يعبر عما يلاقيه المريد من العقبات، أو جعله فى نيته عند التلفظ بلفظ البحر. ومنهج تصنيف الشيخ أبى الحسن فى هذا الحزب هو منهج ذوقى نقلى.

أما حزب البر وهو المشهور بالحزب الكبير فهو من أهم أحزاب سيدى أبى الحسن الشاذلى، ومع كونه – ككغيره من الأحزاب – هو مجموع من الأدعية إلا أن الشيخ أبا الحسن حاول من خلاله أن يربى ويوجهه ومريده بحزم وقوة إلى الصواب.

ولنستمع قوله: ((وكل وجد يحجب عنك فنسألك عوضه فقدا تصحبه أنوار محبتك))، فكثير من السالكين يطلب الوجد والتواجد، ويسعد بذلك وينشغل به عن الله، حتى يصير مطلوبهم هو الوجد نفسه، وليس الله تعالى، فيكون وجدهم حجابهم، ومن هنا يطلب الشيخ فقدا تصحبه أنوار المحبة عوضا عن وجد يحجب عنه تعالى.

فالشيخ أبو الحسن يدرك بعرفانه لهذه المشكلات السلوكية، ويواجهها من خلال حزبه الكبير (حزب البر)، فى بساطة وقوة وحزم يكشف للسالك أمرها، ويوجهه لحلها.

وقد طرح فى حزبه العديد من المشكلات: الجهالة والمعرفة – الفقر والغنى – الغفلة والذكر – اللطف – العصمة – التعلم – الفرح والحزن – الإرادة – الرضا – الذل والعز – الفقد والوجد – الشهوة – السعادة والشقاء – المشاهدة – المكالمة – الحجاب – المعصية – السلب – العطاء.

وفى الحقيقة فإن منهج التصنيف الذوقى التربوى الذى صار عليه الشيخ أبو الحسن الشاذلى فى حزبه يميزه عن كثير من الأحزاب التى لا يتجاوز الغرض منها جمع بعض الأدعية التى تكون وردا للمريد يشتغل بها بعض الأوقات ضمن وظائف الطريق.

أما حزب النور، فيسلك الشيخ أبو الحسن الشاذلى فى هذا الحزب نفس منهج التصنيف العرفانى الذوقى النقلى السلوكى، حيث يتناول فيه العديد من مقامات الطريق: الفتح – النور – الفهم عن الله – السمع – التبصر – الشهود – الطريق – الصدق... إلخ. ومما ذكره الشيخ فيه قوله: ((يا من به ومنه وإليه يعود كل شىء أسألك بحرمة... بل بحرمة... اكفنى كل غفلة وشهوة ومعصية... واسلك بى سبيل الصدق...)).

وممن انتهج منهج التصنيف هذا : الشيخ أبو العباس المرسى فى حزبه المشهور، ومنهجه فى تصنيف: نقلى عرفانى، ويكاد الشيخ أبو العباس المرسى لا يدع أمرا من أمور الطريق والسلوك والإرادة إلا وذكرها فى حزبه.

٧ - منهج التصنيف فى جمع الآداب: وينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: منهج تصنيف (جمع آداب المريدين والسالكين) : ويقتصر فيه على ما يخص السالك والمريد فى أول السير، مثل: آداب المريدين للسهروردى(١)، وعوارف المعارف لابن أخيه عمر بن محمد السهروردى، والأخلاق المتبولية للشعرانى، وقد اتبعوا فيها منهج التصنيف النقلى، ولطائف المنن للشعرانى والذى اتبع فيه منهج التصنيف الذوقى(٢).

القسم الثانى: منهج تصنيف (آداب العارفين) ، وهو منهج التصنيف الذى يختص ببيان آداب العارف الذى انتهى سيره فى درجات السالك، وانتقل إلى مقامات المعرفة، ومن أهم المصنفات فى ذلك الفتوحات المكية لابن عربى.

٨ - منهج التصنيف فى الكرامات: وهو فن من التصنيف فى التصوف يختص بالكلام على كرامات الأولياء،

(١) يعتبر كتاب آداب المريدين من أفضل كتب التصوف التى تخاطب جمهور المريدين، ولهذا حرص الإمام السهروردى على مجموعة من الأمور التى تميز منهجه فى تصنيف كتابه هذا: الاهتمام بأدلة المسائل التى يوردها من الكتاب والسنة - الاهتمام ببيان إجماع القوم على المسائل التى وقع فيها إجماع - الاهتمام بنقد ما يقع ممن ينتسب إلى التصوف من أخطاء - الإكثار من النقل عن مشايخ القوم ما يوضح به الكلام - سهولة الأسلوب وعذوبته بما يناسب جمهور الخطاب.

(٢)نص فى لطائف المنن، (ص ٤٠) على أن ما ذكره إنما هو أخلاق المريدين لا كُمل العارفين. وأما فى الأخلاق المتبولية فنبه (٩٠/١) على أن جميع ما ذكره إنما هو أخلاق المريدين، ولم يذكر فيه شيئا من أخلاق العارفين إلا استشهادا.

إما من الناحية النظرية بالكلام على تعريف الكرامة، وحكمها، والفرق بينها وبين المعجزة، ونحو ذلك التأصيل النظرى للكرامات. وإما أن يتكلم عنها من الناحية التاريخية برواية وجمع الوقائع عن الكرامات. وربما جمع المصنف بين الأمرين: الجانب النظرى، والجانب التاريخى. ومن المؤلفات التى يمكن إدراجها تحت منهج التصنيف هذا: نشر المحاسن العالية لليافعى (ت ٧٦٨ هـ) - ونفحات القرب والاتصل بإثبات التصرف لأولياء الله تعالى بعد الانتقال للحموى (ت ١٠٩٨ هـ) - وكرامات الأولياء فى الحياة وبعد الانتقال للخالدى - وجامع كرامات الأولياء للنبهانى - الكواكب الزاهرة باجتماع الأولياء يقظة بسيد الدنيا والآخرة لابن مغيزيل - كرامات وأولياء للشيخ عبد الله بن الصديق الغمارى، والتى اشتملت على موقف نقدى مهم فى مجال قبول ورد ما يروى من الكرامات.

٩ - **منهج التصنيف فى الطرق**[1]: وهذا المنهج ظهر بعد شيوع الطرق الصوفية الكبرى بالمعنى المتعارف عليه، كالطريقة الشاذلية والقادرية والنقشبندية... إلخ، وذلك فى القرن السابع وما بعده. وإن كان نشأة الطرق الصوفية يرجع إلى عهد أقدم من هذا بكثير، لكننا لا نستطيع أن نتبين تأثير الطرق على حركة التصنيف إلا فى هذا القرن المتأخر (ق ٧ هـ)، فإن نمو التصوف وازدهاره فى القرنين (٣، ٤ هـ) قد تجاوز حد تأسيس المذاهب، إلى تنظيم الطوائف والطرق وإن فى صورة أولية فظهرت السقطية نسبة إلى السرى السقطى، والطيفورية نسبة إلى أبى يزيد طيفور البسطامى، والجنيدية نسبة إلى الجنيد، والخرازية نسبة إلى أبى سعيد الخراز، والملامتية أو القصارية نسبة إلى حمدون القصار[2]، لكن هذه الطرق الأولى وغيرها لم يتجل لظهورها أثر على حركة التصنيف، وهو الأمر الذى تبلور بعد ذلك عند ظهور الطرق الصوفية الكبرى التى ما زالت مستمرة إلى الآن، وما زال تأثيرها على حركة التصنيف قائما.

فمع استقرار هذه الطرق الكبرى كالشاذلية والقادرية والنقشبندية ظهر منهج خاص فى التأليف ينحو إلى خدمة مريدى هذا الطريق أو ذلك بدء من جمع آداب وطريقة تربية وتسليك مؤسسى الطرق بالإضافة إلى مناقبهم، ويمكن أن ندرج فى منهج التصنيف هذا عامة أعمال ابن عطاء الله السكندرى التى تخدم الطريق الشاذلى بصفة خاصة والتصوف بصوفة عامة مثل لطائف المنن، وشرح قصيدة أبى مدين، والتنوير فى إسقاط التدبير، وتاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس، والقصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد، ومفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، والتحفة فى التصوف[3]، ويمكننا أن نطلق على ابن عطاء الله السكندرى أنه المُنظر لطريقة الشاذلية والمتكلم باسمها، وكبهجة الأسرار لابن الصباغ فى مناقب الشيخ عبد القادر الجيلانى، أو درة الأسرار للشطنوفى فى مناقب الشيخ أبى الحسن الشاذلى، أو رشحات عين الحياة فى الطريقة النقشبندية للهروى (فرغ منه ٩٠٩ هـ)، ونحو ذلك، فمثل هذه الكتب مصنفة لبيان طريقة هؤلاء فى التربية بقدر أكبر من مجرد بيان مناقبهم، إذ الجانب التاريخى يتضاءل فيها أمام الجانب التربوى والصوفى، أو جمع ما يخص الطريق من الآداب، وكيفية الذكر، وترتيب مجالس الذكر الفردى أو الجماعى. وربما يذكر فيها أيضا الآداب الشرعية العامة، والتى لا تخص طريق بعينه، ولكن ألف الكتاب فى الأصل لمخاطبة مريدى طريقة ما، والقصد من كل ذلك هو نشر العلم وآداب الطريق بين أولئك المريدين. ومن الكتب المتميزة فى هذا المجال: البهجة السنية فى آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، للشيخ محمد بن عبد الله بن مصطفى الخانى الخالدى النقشبندى (ت ١٢٧٩ هـ). ويتميز هذا الكتاب فى منهج تصنيفه بالقدرة الواضحة

---

(١) للتوسع بخصوص الطرق الصوفية نشأتها وتاريخها وتطورها، راجع: - فريد دى يونج، تاريخ الطرق الصوفية فى مصر فى القرن التاسع عشر. - أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ٢٧٣ - ٣٠٠). - أ/د حسن الشافعى، وأ/د أبو اليزيد العجمى، فى التصوف الإسلامى، (ص ٧١ - ٩٢). - د/ عامر النجار، الطرق الصوفية فى مصر.

(٢) راجع: أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١٣٤).

(٣) راجع بخصوص مصنفات ابن عطاء الله: أ/د أبو الوفا التفتازانى، ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، (ص ٧٧-١١٦)، وأشار (ص ١٠٦-١٠٧) إلى أن تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس والتحفة فى التصوف كتاب واحد خلافا لبروكلمان، وأشار إلى ذلك د/ العريض أيضا ناشر كتاب التحفة فى التصوف إذ قال فى المقدمة عند عرض لمؤلفات ابن عطاء الله (ص ١٩): ((كتاب تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس، وهو كتابنا هذا))، ومع هذا فالنص الذى نشره الدكتور العريض تحت عنوان (التحفة فى التصوف)، مغاير للنص الذى نشرته مكتبة صبيح من قبل تحت عنوان (تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس)، وما زال تحقيق الأمر بحاجة إلى مزيد فحص.

على الجمع بين العام والخاص، فبالقدر الذى هو خاص بطريقة ما بعينها فقد كان المؤلف ممسكا بقوة بخصائص تلك الطريقة مجليا لها، بحيث يصل بقارئه بوضوح إلى أسس وخصائص الطريقة النقشبندية فى تربية النفس والسلوك بالمريد، على أن المصنف مد وشائج الصلة قوية بينه وبين سائر أئمة التصوف بعامة ممن هم ليسوا من رجال السلسلة النقشبندية كالجنيد والقشيرى وابن عربى والشعرانى، ومنتخبا من نصوصهم ما يوضح القضايا التى يتناولها، ويوضح الأسس العامة التى بنيت عليها تلك الطريقة.

١٠ - **منهج التصنيف فى الوظائف:** حيث يرتب المصنف بحسب منهج التصنيف هذا مادته العلمية بناء على وظائف اليوم، أو على وظائف العام، بحيث يذكر ما يخص الشهور والأيام والمواسم وما ورد فيها من فضل وما ينبغى فيها من الطاعات والقربات. ومن نماذج منهج تصنيف (وظائف اليوم) : الغنية لطالبى طريق الحق للشيخ عبد القادر الجيلانى، والذى رتبه على وظائف اليوم، من ثم أتى كتابه جامعا بين الأحكام الشرعية للعبادات، وبين الآداب اليومية التى ينبغى أن يتحلى بها المريد فى كل ما يصادفه أثناء يومه، وينتقل من ذلك إلى تناول العقائد، والحديث عن البدع والفرق الضالة، وينوع الشيخ كل ذلك بين أبواب وفصول ومجالس، وفى كل ذلك خطابه لعامة المسلمين، وليس لخاصة المريدين والذين خصهم بخاتمة مؤلفه وذلك فى (كتاب آداب المريدين)، والشيخ عبد القادر فى غنيته يجمع بين النقل والذوق، ويعتمد كعادته على أسلوب الوعظ والإرشاد، والخطاب المباشر للمتلقين. ومن نماذج منهج تصنيف (وظائف العام) : لطائف المعارف للحافظ ابن رجب الحنبلى.

١١- **منهج التصنيف فى الوعظ والوصايا:** وهو ذلك المنهج الذى ينتهجه المصنف قاصدا وعظ القارئ أو وصيته، ونجد هذه الطريقة واضحة فى كتب الشيخ عبد القادر الجيلانى، وفى بعض كتب ابن الجوزى.

١٢- **منهج التصنيف فى المناقب:** وهو ذلك الفن الذى تجمع فيه مناقب وفضائل من صنف الكتاب فى جمع مناقبه، وهذه الطريقة فى التصنيف مفيدة، حيث يمكن بها الاطلاع على سير مشائخ الطريق، ودقائق سيرهم، وخلاصة تجربتهم الروحية. وهذا النوع من التصنيف إلى التصوف أقرب منه إلى التأريخ، حيث إنه لا يقدم تاريخا محضا، ولكن يقدم تأريخا لتجربة روحية عبر أطوار السلوك الصوفى من البداية وحتى النهاية، فالتصنيف فى المناقب لا يهتم فى المقام الأول بالمعلومات التاريخية الوافية عن الشخصيات، بل بتقديم تجاربهم الروحية، وجمع حكمهم وكلماتهم.

وتنقسم إلى: أ - مناقب فردية، مثل مناقب الدباغ (الإبريز) لابن المبارك – مناقب أبى الحسن الشاذلى وأبى العباس المرسى (لطائف المنن لابن عطاء الله) – درة الأسرار لابن الصباغ – بهجة الأسرار للشطنوفى. وهذا المنهج من التصنيف تكون الفائدة منه أكبر، حيث يوفر مساحة أوسع للحديث عن المترجم له، وسلوكه الصوفى، وإرشاداته.

ب- مناقب جماعية نسبية، أو مناقب السلاسل، مثل: مناقب النقشبندية ككتاب (رشحات عين الحياة) للهروى – مناقب الشاذلية ككتاب (المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية) لابن عباد، أو (طبقات الشاذلية الكبرى) للكوهن، أو مختصة بأولياء بلد بعينه كطبقات الشرجى فى أولياء اليمن، والتشوف للتادلى فى أولياء المغرب الإسلامى.

ج- مناقب جماعية مطلقة، مثل طبقات الأولياء، ويعتبر منهج التصنيف هذا أحد مناهج التصنيف التى استخدمها الصوفية كغيرهم من أصناف العلماء كالفقهاء والمحدثين وغيرهم، ومن أشهر كتب طبقات الصوفية: حلية الأولياء لأبى نعيم الأصفهانى، وطبقات أبى عبد الرحمن السلمى، وصفة الصفوة لابن الجوزى، وطبقات ابن الملقن، والشعرانى، والمناوى، وغيرهم. وهكذا نرى أن عدة اتجاهات للتصنيف فى طبقات الصوفية:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه العام، والذى يقصد إلى جمع عامة الأولياء دون قصرهم على بلد معين أو طريقة معينة، مثل الطبقات السالف ذكرها.

الاتجاه الثانى: طبقات طريقة معينة، والذى يقصد جمع تراجم الأولياء الخاصين بطريقة صوفية معينة..

الاتجاه الثالث: طبقات أولياء بلد معين.

وهناك ملاحظة منهجية هامة للغاية أبداها العارف الشعرانى يمكن توظيفها فى منهج الكتابة فى طبقات الأولياء حيث

يقول: ((أكثر من يقع فى الغلط فى ذلك المؤلفون لكتب الرقائق من المتصوفين الذين لم يذوقوا مقامات الطريق فينقلون عن الولى كل ما بلغهم عنه...))(١)، فالشعرانى من حيث منهج التصنيف يرى أنه لا ينبغى أن ينقل عن الولى إلا ما كان فى حالة نضجه وصحوه، فلا ينقل ما كان منه أول أمره، ولا ما يكون من قبل الشطح أو حال الغيبة والاصطلام.

١٣ - منهج التصنيف فى نقد المتصوفة: وهو منهج من مناهج تصنيف الصوفية، واجهوا به الممارسات الخاطئة التى وقعت من المنتسبين إلى الطريق، وممن كتب فى منهج التصنيف هذا: الإمام الغزالى فى كتابه (الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين)، وابن الجوزى فى (تلبيس إبليس)، والسيوطى فى (تشييد الحقيقة العلية وتأييد الطريقة الشاذلية)، و(تنبيه الغبى فى تبرأة ابن عربى)، والشعرانى فى (تنبيه المغترين فى أواخر القرن العاشر فيما خالفوا فيه سلفهم الطاهر).

١٤ - منهج التصنيف فى الدفاع عن التصوف ضد خصومه: وقد انتهجه اليافعى فى نشر المحاسن الغالية، والسيوطى فى تأييد الحقيقة العلية، والسمنودى فى سعادة الدارين، حيث اعتنى بالجواب عن الاعتراضات التى أثيرت حول التصوف والصوفية.

١٥ - منهج التصنيف فى دراسة النفس: وهو أحد مناهج التصنيف الموضوعية التى اعتنى بها الصوفية، ولا يخفى أهمية منهج التصنيف هذا عندهم، ومن المعروف أن أحد أغراض الصوفية هو تربية النفس بتخليتها من مساوئ الأخلاق وتحليتها بمحاسنها، وبهذا المفهوم يمكن أن تندرج الكثير من كتب التصوف التربوية العامة فى منهج التصنيف هذا كإحياء علوم الدين مثلا، ومع هذا فهناك من القوم من اعتنى بالتصنيف فى النفس خاصة، كالشيخ الأكبر فى كتابه روح القدس فى محاسبة النفس، والإمام البكرى الصديقى (ت ٩٥٢ هـ)، والشيخ المنير وشهاب الدين السبكى فى رسائلهم عن النفس، والشيخ عبد الخالق الشبراوى فى رسالة مراتب النفس.

رابعا: منهج التصنيف فى التصوف من حيث اللغة:

١ - منهج التصنيف الحوارى: وهذا المنهج الذى صبغت به المصنفات الإسلامية الأولى فى شتى العلوم. ومن نماذجه المهمة كتاب الصدق لأبى سعيد الخراز (ت ٢٧٧ هـ)، ومؤلفات الحارث المحاسبى، والحكيم الترمذى (ت ٢٩٠ هـ تقريبا). فأما الخراز فرغم تقدم وفاته وكون التصنيف فى التصوف ما زال فى بداياته الأولى، فسنجد عنده الكثير من الإشارات المهمة لوعيه المبكر بمنهج التصنيف، ومن الملاحظات التى يمكن تسجيلها حول كتابه الصدق، حيث اختار لنفسه دور التلميذ أو السائل أو المتعلم، وجعل ((بعض العلماء)) هو الذى يقوم بدور الشيخ أو المعلم. وهذه الملاحظة تبرز الجانب الخلقى للخراز والذى آثر التواضع والتسربل بزى المتعلم السائل(٢)، وقد جرت طريقته على تقرير الأصول التى سيدور حولها الكلام، بصورة مجملة أولا وذكر أدلتها، ثم شرحها شرحا وافيا بعد ذلك، فبدأ كتابه بتأصيل ثلاثة أصول: الإخلاص – الصدق – الصبر، رأى أنها داخلة فى جميع الأعمال، ولا تتم الأعمال إلا بها، فإذا فارقت الأعمال فسدت ولم تتم، ولا يتم بعض هذه الأصول الثلاثة إلا ببعض(٣).

ومنهج التصنيف هذا مبنى على الحوار بين الشيخ والتلميذ، سواء كان وجود هذا التلميذ حقيقيا أو متخيلا، بحيث يسوق المصنف الأسئلة التى يريدها على لسان التلميذ، ثم يسوق أجوبتها على لسان الشيخ، وهكذا ينتقل الكلام من موضوع إلى آخر عن طريق الحوار، بحيث يبدو أن ذلك الانتقال تمليه ضرورة الحوار وما طرح خلاله من أمور، ككتب المتقدمين مثل أبى سعيد الخراز، والمحاسبى فى رسائلهما فى التصوف، والحكيم الترمذى فى بعض رسائله.

على أن الحوار الذى نجده عند المحاسبى يبدو أنه حوار حقيقى، والأسئلة المطروحة هى أسئلة مريد حقيقى كأفضل ما يكون المريدون، يقول الجنيد: ((كان الحارث بن أسد المحاسبى يجيء إلى منزلنا فيقول اخرج معي... فإذا حصلت معه فى المكان الذى يجلس فيه قال لي: سلني. فأقول له: ما عندى سؤال أسألك. فيقول: سلنى عما يقع فى نفسك، فتنثال على

(١) الشعرانى، لطائف المنن، (ص ٤١).
(٢) الخراز، كتاب الصدق، (ص ١٧).
(٣) الخراز، كتاب الصدق، (ص ١٨ – ٢٠).

السؤالات فأسأله عنها فيجيبنى عليها فى الوقت، ثم يمضى إلى منـزله فيعملها كتبا...))[١].

لقد كانت حركة المحاسبى فى التصنيف حركة مطابقة للواقع وقائمة عليه، وعملية وليس نظرية فحسب، وملبية لاحتياجات المريد الحقيقية، وقد اتخذ من تلميذه النجيب الجنيد مثارا لها، كأنه أحد علماء الاجتماع اليوم فى دراستهم لبعض الحالات والنماذج، ولكن مع الاختلاف ا ال.

فالإمام المحاسبى يعتبر من أوائل الذين تكلموا فى دقائق النفوس، وفى الأخلاق ومعانيها، وفى النفس وعللها، وفى السلوك وآدابه ومراحله بشىء من التعمق[٢]، بل إن موقف بعض أهل الحديث منه ومعارضته لكلامه فى تلك الدقائق، اعتمادا على أنه لم يسبق للسلف ذلك يؤكد على أنه ربما كان المحاسبى الأول على الإطلاق[٣]. ويعتبر المحاسبى بحق هو مؤسس مدرسة بغداد الصوفية، والتى من أعلامها: الجنيد – أبو حمزة البغدادى – النورى – السرى السقطى[٤]. وبالإضافة إلى كونه استفتح التصنيف فى علم التصوف، فإن تأثيره امتد امتدادا عظيما وإلى يومنا هذا حيث حقق العديد من مؤلفاته، ومن مظاهر هذا التأثير ما قيل من أن الإمام الغزالى استبطن كتب المحاسبى فى الإحياء[٥].

ومن هنا تأتى أهمية دراسة أسلوب المحاسبى ومنهجه فى التصنيف[٦]، والذى يمتاز أسلوبه بالتحليل المنطقى العميق للمشكلات التى يتناولها معتمدا بصفة أساسية على منهج التصنيف الحوارى، ويعتبر كتابه الرعاية - بحق - من أجمل كتب حياة الباطن.

بينما الحوار عند الحكيم الترمذى قد يكون افتراضيا تارة وحقيقا أخرى، فأحيانا يستخدم الحوار الافتراضى لتصعيد الموضوع، والانتقال به من قضية إلى أخرى، ومن إشكال إلى آخر، كما نجده فى رسالته العميقة أدب النفس، فمن الواضح من خلال الحوار المتصاعد والعملية التحليلية والتركيبية التى يقوم ا من خلال الأسئلة والأجوبة أن ذلك أسلوب افتراضى منه.

لا يمنع هذا أن نجد أسلوب الحوار الحقيقى فى بعض رسائله التى يذكر أنه مسئول فى تصنيفها ثم يحكى أسئلة السائل وهو يجيب عنها، كما نراه فى رسالة الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، أو يمزج بين الحوارين الحقيقى والافتراضى كما يظهر فى رسالته ختم الأولياء. كما قد يبقى على طبيعة الحوار فى أصلها كأسئلة طرحت عليه كما نجده فى رسالته (جواب المسائل التى سأله أهل سرخس عنها)، والتى تشتمل على (٢٠) سؤالا فى الطريق أجاب عنها الترمذى بمنهج لطيف يجمع بين النقل والذوق، وفى إيجاز غير مخل، وفى رسالة (جواب كتاب من الرى)، والحقيقة أن عمق الإجابة التى تصدر من الحكيم الترمذى يتضاءل أمامها أى أهمية لصناعة التصنيف والترتيب، وتبقى روعة هذه الأجوبة متجلية فى ذلك القالب التلقائى الذى صنفت فيه.

٢- <u>منهج التصنيف الرمزى</u>: الرمزية هى أحد خصائص التصوف بصفة عامة[٧]، وإن كان هناك من الصوفية من أغرم بذلك أو أوغل فى الاتجاه الرمزى مثل الحلاج[٨]، والسهروردى[٩]، وابن عربى، وابن سبعين[١]، والششترى[٢]. وقد

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء (٢٥٥/١٠).

(٢) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٢٣ – ١٢٤).

(٣) انظر بخصوص ذلك: عبد الفتاح أبو غدة، مقدمة تحقيق رسالة المسترشدين للمحاسبى، (ص ١٨-٢٤).

(٤) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٢٣ – ١٢٥).

(٥) عبد الفتاح أبو غدة، مقدمة رسالة المسترشدين للمحاسبى، (ص ١٧) نقلا عن الكوثرى.

(٦) انظر بخصوص المحاسبى: أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٢٨٤/١).

(٧) وللاستزادة بخصوص الرمزية عند الصوفية: - أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ٥، ٩). - د/ ناجى حسين جودة، المعرفة الصوفية، (ص ١٣٥، ١٨٣). - أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمته لتحقيق كتاب: نحو القلوب الكبير، ومقدمة التحبير فى التذكير.

(٨) وللاستزادة بخصوص الحلاج وحياته وآرائه ومصنفاته، راجع: ابن النديم، الفهرست، (١٩٠/١-١٩٢). - مؤلف مجهول (ق ٤ هـ تقريبا)، أخبار الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح. - مؤلف مجهول (بعد ق ١٠ هـ تقريبا)، قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح. - أ/د محمد مصطفى حلمى، الحياة الروحية فى الإسلام، (ص ١٣٧ - ١٤٥). - أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ١٦١ – ٢٠٢).

(٩) وللاستزادة بخصوص السهروردى المقتول، حياته، ومذهبه راجع: أ/د محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، كما قدم لتحقيق كتاب (هياكل النور) بدراسة حول مصنفات السهروردى، والتفسير الرمزى للهيكل، وتحليل لهذا الكتاب. أ/د أبو ريان، =

قامت دراسات مستقلة عديدة حول الفكر الصوفى عند هؤلاء.

ومن أبرز كتب التصوف الرمزى: مؤلفات الحلاج، وأبرزها كتب (الطواسين)، وهو كتاب رمزى اصطلاحى شديد الخفاء، حتى إن القارئ ليتعذر عليه فهم مقصود مؤلفه فيه، والحلاج أكثر دقة وعمقا فى تعبيره من البسطامى، وإن كان يبدو متأثرا بثقافات أجنبية كالفلسفة الهيلينة والأفكار الفارسية والشيعية والعقائد المسيحية[3]. لكنه على أية حال - فيما يرى بعض الباحثين - لم يكن صاحب نظرية فلسفية، فقد كان موقف الحلاج معايشة انفعالية للفكرة أكثر منه تنظيرا لها، على أن أكثر ما اشتهر به من آراء نجد لها أثرا واضحا فى بعض الاتجاهات الصوفية بعده: قوله بالحلول والاتحاد، وقوله بقدم الحقيقة المحمدية، وقوله بوحدة الأديان، وذلك الموقف الانفعالى الشديد من الحلاج لامه عليه بعد ذلك الشيخ الأكبر فى تجلياته الإلهية[4].وفى الحقيقة فإن الطواسين – كما يقول بعض الباحثين الكبار - كتاب يصعب على المرء أن يفهم ما المقصود منه، وما هو الخيط المشترك الذى يربط فقرات هذا الكتاب بعضها ببعضها الآخر[5].

ومن أشهر هؤلاء الذين حاولوا التنبيه إلى خطر هذا التصوف الأعجمى هو القاضى عبد الجبار المعتزلى، والذى ترك دراسة ممتازة فى نقد التصوف الفلسفى عند الحلاج، ومما يجعل لشهادة القاضى قيمتها أنه عاش فى نفس القرن الذى قتل فيه الحلاج، فلا ريب أن الصورة التى رسمها القاضى عبد الجبار عن هذا المتصوف أقرب إلى الصدق من تلك الصورة الغريبة التى أراد ماسينيون أن يرسمها لنا فى كتابه (الحلاج شهيد الإسلام)[6].

ويوضح نيكلسون مذهب الحلاج ومن وافقه فيقول: ((ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التى صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود... فإن الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه، وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شىء فى الله، ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء مخالفا لكل مخلوق، ولا يقر بأن الكل هو الله، فالوحدة التى يقول بها وحدة شهود، لا وحدة وجود))[7].

ويوضح الحلاج مفهوم التوحيد عنده بقوله: ((اعلم أن العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفى، وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه، فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه، وإلا فما لى يا أخى والتوحيد))[8].

ومن الممكن القول بأن أبرز ما يميز تصوف القرنين (٣، ٤ هـ) هو اصطناع أسلوب الرمز[9]، كما أن أوضح خصائص أسلوب فلاسفة الصوفية فى ما بعد ذلك هو: الاستغراق والالتزام بالرمزية الدقيقة[10].

وإذا كان الصوفية كغيرهم من أهل العلوم لهم اصطلاحهم الخاص، فإن ما يميز الاصطلاح الصوفى أنه لا يحتاج إلى

=تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٤٨٢ - ٤٨٦). - كما قام د/ عادل محمود بدر فى القسم الثانى (ص ١٤١ - ٣٣٤) من كتاب الرسائل الصوفية للسهروردى بتقديم شرح للرسائل الصوفية التى احتوى القسم الأول من الكتاب (ص ٣٥ - ١٤٠).

(١) وللاستزادة بخصوص ابن سبعين، حياته وآراؤه ومذهبه الفلسفى والكلامى: - أ/د أبو الوفا التفتازانى، ابن سبعين وفلسفته الصوفية. - أ/د أبو الوفا التفتازانى، المدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ٢٥٠-٢٥٩). - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص ٣٣٢ - ٣٤٢). - أ/د محمد العدلونى الإدريسى، فلسفة وحدة الوجود فى تصوف ابن سبعين. - د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٣٦، ١٤١، ٢٤٥).

(٢) وللاستزادة بخصوص الششترى، حياته وآراؤه ومذهبه: - أ/د على سامى النشار، مقدمة تحقيقه لديوان الششترى، وقد ذكر فيها (ص ٦) أن رسالته للدكتوراة كانت عن فلسفة الششترى وشعره ومدرسته، ولم يتيسر الوقوف عليها. - أ/د محمد العدلونى الإدريسى، أبو الحسن الششترى وفلسفته الصوفية.

(٣) راجع: أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٤٨ - ١٥٩)، باختصار وتصرف.

(٤) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٦٨).

(٥) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ١٦٨).

(٦) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ١٠-١١).

(٧) نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أ/د أبو العلا عفيفى، ط القاهرة ١٩٤٧ م، (ص ١٣١)، نقلا عن: أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، (ص ١٥٧).

(٨) أخبار الحلاج، (ص ٩٧-٩٨).

(٩) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٦٢، ١٦٨).

(١٠) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ٦٧).

توقيف من العالم بالاصطلاح بل يحتاج إلى ذوق فمجرد تحصيل ينفتح فهم هذا الاصطلاح الخاص على صاحب الذوق، ولا يعارض هذا أن القوم قد حاولوا شرح شىء من اصطلاحهم، كما فعل السراج فى اللمع، والخركوشى فى تهذيب الأسرار، والقشيرى فى رسالته، والهجويرى فى كشف المحجوب، بل ابن عربى نفسه كتب شيئا عن اصطلاح الفتوحات، وقد طبع مستقلا. بالإضافة إلى أعمال القاشانى المتنوعة فى شرح اصطلاحاتهم[1].

لكن يبقى أن كلامهم بالفعل يحتاج حتى مع الوقوف على المعانى الاصطلاحية إلى ذوق خاص، وتصور دقيق للجو الروحى الصوفى، حتى يمكن فهم كلامهم بصورة صحيحة.

وأما ابن سبعين فيراه الدكتور النشار هو أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق، وإن كان قد سقط ضحية الغنوص[2].

وقد أوغل ابن سبعين فى الإلغاز والرمز، وتتلخص نظريته فى الوحدة فى عبارته: ((الله فقط))، وعلينا أن نتلمس فكره ومنهجه فى رسائله الصغرى، وفى كتاب بد العارف[3].

على أن تصوف ابن سبعين – فيما يرى بعض كبار الباحثين – هو تصوف عقلى مثل تصوف الفارابى مبنى على فكرة الفيض، فالله فى رأى ابن سبعين هو أصل العقول المتصرفة فى الكون، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق، وإذا كانت النفوس صادرة عنه، فهى ميالة دائما إلى الاتصال به، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته، فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة، فنظرية ابن سبعين كما نرى تكرار حرفى لما قاله الفارابى وابن سينا، وفيما يتعلق بمشكلة الجذب يخيل إلينا أنه يميل إلى الفلاسفة أكثر من الصوفية، كما أنه يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال، فتصوف ابن سبعين هو تصوف عقلى على أساس فلسفى، وهو صوفى على طريقة الفلاسفة[4].

خامسا: مناهج التصنيف فى التصوف من حيث الحافز على التصنيف:

تعدد الحوافز التى تدفع المصنفون إلى الكتابة، فهناك الحافز العقلى، وهناك الحافز الوجدانى، وهناك الحافز الواقعى.

١- منهج التصنيف اعتمادا على الحافز العقلى: وفيه يكون الحافز العقلى هو الذى يحفز بعض المصنفين فى التصوف إلى إعادة تنظيم وتصنيف مباحث التصوف بطريقة منطقية منظمة كما نراه مثلا عند الهروى الأنصارى فى منازل السائرين، أو الغزالى فى الإحياء، أو ابن سينا فى قسم التصوف من الإشارات، فحافزهم للتصنيف هو حافز عقلى بالأساس، والمنطقية الصارمة هى التى حكمت مناهج تصنيفهم.

٢- منهج التصنيف اعتمادا على الحافز الوجدانى: بينما نجد الوجدان الحارق هو المحرك الأول لابن عربى مثلا فى الكتابة - كما ذكرناه فى موضع آخر[5] - فلا يجد إلا التصنيف والكتابة لينفث فيها ما يجد ويخفف عن نفسه، فحرقة الوجد ونفثه هو الحافز الأساسى له.

٣- منهج التصنيف اعتمادا على الحافز الواقعى: أما الواقع بوطأته وزخمه فهو الدافع الأساسى لمثل الشعرانى فى الجانب الأهم والمبدع من مصنفاته، كلطائف المنن، والأخلاق المتبولية، والبحر المورود، وتنبيه المغترين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، فالحادى له فى مثل هذه المصنفات وغيرها هو مواجهة الواقع الصوفى الذى ابتعد كثيرا عما كان عليه المشايخ الكبار الذين أدركهم الشعرانى، ومن هنا واجه هذا الواقع بمثل هذه المصنفات، التى تتجاوز جميعا فى ترتيبها الداخلى المنطقية العقلية الصارمة، وتقتصد إلى مواجهة الواقع، واقعة واقعة بحسب ما يقع للمؤلف، فيسجلها ويسجل الرأى الصوفى الصحيح فيها، فى نزعة إصلاحية واضحة.

---

(١) وللاستزادة بخصوص ذلك: اللمع (ص ٣٣٣-٣٧٤)، تهذيب الأسرار (ص ٤٣٤ - ٤٤٠)، الرسالة القشيرية (ص١٣٠-١٧٧)، وكشف المحجوب (٦١٣/٢-٦٣٧). ولابن عربى رسالة اصطلاحات الصوفية طبعت مفردة، وقام القاشانى بخدمة المصطلح الصوفى بعدة أعمال نشر منها: اصطلاحات الصوفية - رشح الزلال - لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام.

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٢١٢/١).

(٣) انظر: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١٣٦، ١٤١، ٢٤٥).

(٤) د/ إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، (٥٦/١) بتصرف.

(٥) انظر هنا: (ص ٥٧٨).

الفصل الثانى:
تحليل مناهج التصنيف لخمس شخصيات صوفية:

١- منهج التصنيف فى التصوف عند الجنيد (ت ٢٩٧ هـ)[1]:

أبو القاسم الجنيد بن محمد النهاوندى البغدادى، سيد الطائفة، ((وله مكاتبات كثيرة مشتملة على درر من المعارف

---

(١) انظر بخصوص الجنيد، حياته وآراؤه: - ابن الأطعانى، روضة الحبور ومعدن السرور (ص ١٠٦ - ١٢٢). - على حسن عبد القادر، مقدمة تحقيقه لرسائل الجنيد، (ص أ - و)، وقد أشار إلى قلة الدراسات حوله. - د/ جمال رجب سيدبى، مقدمة تحقيقه لرسائل الجنيد.

وأما بخصوص أعماله فراجع: الجنيد، الرسائل، جمع وتحقيق ودراسة د/ جمال رجب سيدبى، وهذه الطبعة تشمل على ثلاثة أقسام: (١ - ١٦) رسائل مخطوطة، (١٧ - ٣١) رسائل متناثرة منشورة، ومجموعها جميعا (٣١) رسالة، أقوال مختلف الموضوعات. ولبعض هذه الرسائل طبعة أخرى: بتحقيق أ/د على حسن عبد القادر، القاهرة: برعى وجداى، ١٩٨٨ م، ضمنها (١٢) رسالة للجنيد. ويلاحظ: أن الرسالتين (فى الفرق بين الصدق والإخلاص، فى التوحيد ٩، ١٠) عند د/ على حسن عبد القادر ضمهما د/ سيدبى فى رسالة واحدة (رقم ٦) عنده، وزادت نشرة د/ سيدبى بالرسائل التالية: (١) كتاب القصد إلى الله، (٢) كتاب السر فى أنفاس الصوفية، (٣) كتاب دواء الأرواح، (١٢) رسالة أبى القاسم الجنيد إلى يوسف بن يحيى، (١٥) رسالة الجنيد إلى بعض أخوانه. بالإضافة إلى القسمين الأخيرين من عمله. ومع الجهد الكبير الذى قدمه الباحثان، فما زال يعوز مجال الدراسة عن الجنيد الوقوف بصورة نقدية أكبر حول صحة نسبة هذه الرسائل، وهى قضية مهمة - فيما نظن - لم يولها الباحثان القدر الكافى من الاهتمام. ولا يكفى فى ذلك الاعتماد على بروكلمان أو سيزكين وحده فيما أورداه، لأنهما يعتمدان بصفة عامة وأساسية على المعلومات التى تقدمها قوائم المكتبات وفهارسها، ولا يدخل فى منهجهما أو إطار عملهما التحقق من النسبة، بل جمع كل ما ينسب إلى الشخصية من أعمال. وإن كان يتعضد بنحو إجمالى بإشارة ابن الأطعانى (ص ١٠٩) أنه له مكاتبات كثيرة مشتملة على درر... وقد ذكر شيئا منها أبو نصر السراج)).

ورغم هذا التحفظ العام فلم يكن بد من اعتماد عملهما فيما نشراه من رسائل الجنيد، حيث لم يسعنا فى إطار بحثنا غير ذلك، إلا أن النفس لا تطمئن بحال من الأحوال لصحة نسبة كتابى (القصد إلى الله) و(السر فى أنفاس الصوفية)، اللذين بدأ د/ سيدبى كتابه وهما مما تفرد به دون د/ عبد القادر، والكتاب الأول فيه عبارات نازلة للغاية بعيدة عن فصاحة الجنيد وعلو عباراته المعروفة عنه، ولما فيهما من كثرة النقول عن غير الجنيد ممن عاصروه أو سبقوه بقليل أو توفوا بعده كالنورى والشبلى (ت ٣٣٤ هـ)، وأبى على الروزبارى (ت ٣٢٢ هـ) وقد ترجم لهما المحقق د/سيدبى (ص ٩٠) ومع ذلك لم يثر ذلك أدنى شك عنده فى صحة نسبة الكتاب. وفيه عدة نقول (ص ٨٩ - ٩٠) عن أبى العباس بن عطاء وهو تلميذ للجنيد ! له ترجمة عند السلمى (ص ٢٦٥)، وذكر أنه توفى سنة (٣٠٩ هـ أو ٣١١ هـ).

وأغلب الظن أن غير الجنيد جمعهما من كلامه وكلام غيره، وبدأ الجامع بكلام الجنيد فتسبب ذلك فى نسبة الكتابين إليه، والجمع غير بعيد من حيث الزمن عن وقت الجنيد، حيث وقفت النقول التى انتبهنا إليها عند نفس الفترة تقريبا أو بعده بقليل، فلعلهما أن يكون قد جمعا فى النصف الثانى من القرن الرابع أو أوائل الخامس. والأمر بعد ما زال بحاجة إلى بحث مفصل ودراسة مستوفاة. وفى الرسالة السادسة التى نشرها د/ سيدبى تحت عنوان الفرق بين الإخلاص والصدق (ص ١٣٤) نقل عن ابن خفيف المتوفى (٣٧١ هـ)، والذى يرجح د/ إبراهيم الدسوقى شتا أنه لم يلتق بالجنيد أصلا، وأنه دخل بغداد بعد سنة ٣٠٠ هـ، بعد وفاة الجنيد. انظر: سيرة الشيخ الكبير أبى عبد الله بن خفيف للديلمى بتحقيقه، (ص ٢٦). وإن سلمنا جدلا بلقائه للجنيد فهو لقاء التلميذ الصغير الذى ما زال فى سن الصبا بالشيخ الكبير، فمن أين ينقل عنه الجنيد فى تصنيفه.

والذى يتبقى بعد ذلك هو سؤالات وأجوبة للجنيد فى عامتها نفَس الجنيد وفصاحته.

ومن الضرورى ملاحظة أن ابن النديم لم يذكر الجنيد فى مصنفى الصوفية، بل بدأ الفن الخامس من المقالة الخامسة فى أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة (ص ١٨٣) بذكر سند الجنيد فى التصوف، ثم ذكر فى الفصل التالى أسماء المصنفين من الصوفية فلم يذكر أبا القاسم الجنيد، وذكر ابن الجنيد وله من الكتب كتاب المحبة وكتاب الخوف وكتاب الورع وكتاب الرهبان، ثم ذكر الجنيد بن محمد بن الجنيد قال (ص ١٨٦): ((وليس من ولد الأول (يعنى أبا القاسم)، من المتكلمين على مذهب الصوفية، وكان بعد الثلاثمائة، وله من الكتب: كتاب أمثال القرآن، وكتاب رسائل)). وفى ضوء كلام ابن النديم يمكن معرفة ما فى هداية العارفين (١٣٨/١) من وهم فى نسبة كتاب أمثال القرآن لأبى القاسم الجنيد.

ومن مصادر دراسة الجنيد المهمة بالإضافة إلى هذه الرسائل المنشورة وما سبقه ذكره من مصادر ومراجع: حلية الأولياء لأبى نعيم (١٠/ ٢٥٥ - ٢٨٧)، طبقات السلمى (ص ١٥٥-١٦٣)، صفة الصفوة لابن الجوزى (٤١٦/٢ - ٤٢٤)، طبقات الشعرانى (٩٣/١-٩٦). كما يمكن باستعمال الباحث الآلى والفهارس المتاحة الوقوف على عشرات المواضع فيه نقول عنه، وحكايات له أو حوله فى هذه المصادر السابقة وغيرها.

والحقائق فى غاية النفاسة يطول ذكرها، وقد ذكر شيئا منها أبو نصر السراج فى كتاب اللمع، من أرادها فليطلبها هناك))[1]. بل اعتبره بعض الباحثين أنه ((أبو التصوف الإسلامى)) إن صح التعبير، ومع هذا يرى أن السبب فى عدم ذيوع هذه مؤلفات الجنيد يرجع إلى غموضها، إلى الدرجة أنه: ((قيل: إن كثيرا من الناس لم يفهموها منهم ابن عربى الذى صرح أنه لم يفهم أقواله))[2]. وقد وصف ابن الجوزى كلام الجنيد بالدقائق، منكرا على المنتسبين للتصوف أنهم يذكرون هذه الدقائق للعامة[3].

والحقيقة أن ابن عربى لم يعتمد كثيرا فى الفتوحات على الجنيد، بل دار استشهاده ونقله عن الجنيد حول تسعة أقوال أو مواقف له فحسب، هى:

١- قول الجنيد: ((المحدث إذا قورن بالقديم لم يبق له أثر)) فى موضعين من الفتوحات[4].

٢- قول الجنيد: ((لا يبلغ أحد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق بأنه زنديق)) فى موضعين منها[5].

٣- سئل الجنيد رحمه الله عن المعرفة والعارف فقال: ((لون الماء لون إنائه)) سبعة مواضع منها[6].

٤- قول الجنيد: ((علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة))، تسعة مواضع منها[7].

٥- وحكى عن الشبلى أنه كان يأخذه الوله ويرد فى أوقات الصلوات فإذا فرغ من الصلاة أخذه الوله فقال الجنيد حين قيل له عنه: ((الحمد لله الذى لم يجر عليه لسان ذنب))، (٣) مواضع منها[8].

٦- قول الجنيد: ((العارف من ينطق عن سرك وأنت ساكت)) موضع واحد[9].

٧- قال ابن عربى: ((ولله طائفة خرجت عن الحركات الروحانية إلى الحركات الإلهية وهو قول الجنيد {وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب}...))، موضع واحد[10].

٨- سئل الجنيد عن التوحيد فأجاب بكلام لم يفهم عنه فقيل له: أعد الجواب، فإنا ما فهمنا. فقال: جوابا آخر. فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأول، فأمله علينا حتى ننظر فيه ونعلمه. فقال: إن كنت أجريه فأنا أمليه. وقد استشهد ابن عربى به فى ثلاثة مواضع[11].

٩- واقعة طويلة فى الوجد، ذكرها ابن عربى فى موضع واحد[12].

إذن لم يتسع ابن عربى فى قراءة الجنيد، ولم يخرج أغلب ما استشهد به من كلامه عن حدود المشهور والشائع من كلام الجنيد. والحقيقة أنه رغم عشرات الأقوال المذكورة للجنيد فى ثنايا الكتب - إذا استعنا بالبحث عبر الحاسب الآلى فى مصادر التصوف حيث ذكره فى الإحياء مثلا فى أكثر من (٥٠) موضعا مع التنوع فى النقل أكثر مما نجده عند ابن عربى - فإن هذه الأقوال تبقى دائما دون عزو إلى كتبه أو رسائله، وتعزى إليه عزوا مرسلا، ويلاحظ أيضا عليه أنه أكثر وضوحا - بصفة عامة - من الرسائل المنسوبة إليه.

ملاحظات حول منهج التصنيف فى التصوف عند الجنيد:

من الممكن القول بأن الجنيد ينتمى إلى الاتجاه المعادى للتصنيف، وهو الاتجاه الذى كان شائعا فى أوائل الحضارة

---

(١) ابن الأطعانى، روضة الحبور ومعدن السرور، (ص ١٠٩).
(٢) أ/د على حسن عبد القادر، (ص: أ - ب). ولم يوثق نقله عن ابن عربى.
(٣) ابن الجوزى، صيد الخاطر (ص ١١٦).
(٤) انظر الفتوحات المكية، (٦٣/١، ٨/٤).
(٥) انظر الفتوحات المكية، (١٩٩/١-٢٠٠، ٥٩١/٢).
(٦) انظر الفتوحات المكية، (٢٨٥/١، ٧٤٠، ٣١٦/٢، ٥٩٧، ٦٦٢، ١٢٨/٣، ١٦١).
(٧) انظر الفتوحات المكية، (٤٠٤/١، ٦٠٧، ٦٣١، ١٦٢/٢، ٨/٣، ٥٦، ١٨٦/٤، ٢٦٢، ٤١٩).
(٨) انظر الفتوحات المكية، (٤٧٩/١، ٥٣٢/٢، ٦٨٥).
(٩) انظر الفتوحات المكية، (١٩٢/٢).
(١٠) انظر الفتوحات المكية، (٣٦٨/٢).
(١١) انظر الفتوحات المكية، (٤٣٢/٢، ٢٠٠/٣، ٥٠/٤).
(١٢) انظر الفتوحات المكية، (٥٤٩/٤).

الإسلامية ويعتمد على الثقافة الشفاهية، ويرى أ ا الأصل، ولكن معاداة التصنيف عند الجنيد ترجع إلى سبب آخر، وهو حياؤه من سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولهذا لما حضرته الوفاة أوصى بدفن جميع ما هو منسوب إليه من علمه، فقيل له: ولم ذلك ؟ فقال: أحببت أن لا يرانى الله وقد تركت شيئا منسوبا إلىّ وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم[1]، هذا هو السبب وراء تلك الوصية وليس كما ذهب إليه بعض الدارسين للجنيد أن سبب ذلك هو خطورة ما فيها من الآراء ((المخالفة لإجماع أهل الرأى وعدم استقامتها عندهم، وعدم ثقته فى إذاعتها بين الناس))[2] ؟!. والبون بين الموقفين شاسع للغاية. وهذا الاتجاه المعادى للتصنيف يفسر لنا السبب فى كون أغلب ما ينسب للجنيد هو عبارة عن رسائل لأخوانه، حيث إنه لم يكن مقبلا على التصنيف.

وبصفة عامة نستطيع أن نقول إن الجنيد يعتمد على منهج التصنيف (الإلقاء الإلهى) ، وهو ما نستطيع أن نتلمسه فى إجابته لما سئل عن التوحيد فأجاب بكلام لم يفهم عنه فقيل له: أعد الجواب، فإنا ما فهمنا. فقال: جوابا آخر. فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأول، فأمله علينا حتى ننظر فيه ونعلمه. فقال: إن كنت أجريه فأنا أمليه. قال ابن عربى: ((أشار إلى أنه لا تعمل له فيه وإنما هو بحسب ما يلقى إليه مما يقتضيه وقته، ويختلف الإلقاء باختلاف الأوقات))[3]، ويذكر ابن الأطعانى أن السائل هو عبد الله بن سعيد بن كُلاب[4]، يعنى المتكلم المشهور. وقد نقل الغزالى عن الجنيد أنه قال: ((أنا أكلم الله منذ ثلاثين سنة والناس يظنون أنى أكلمهم))، قال الغزالى: ((وهذا إنما يتيسر للمستغرق بحب الله استغراقا لا يبقى لغيره فيه متسع، وذلك غير منكر))[5].

وموقفه - بحسب رأينا - هو معاد للتصنيف فقط، وليس بطبيعة الحال معاد للعلم، وهو يرى تقديم العلم على الوجد، فيقول: ((لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم وفضل العلم أتم من فضل الوجد))[6]، وهو متسق فى ذلك مع موقفه من الإلقاء الإلهى، الذى هو من مصادر العلم عند الصوفية، ولا بد عنده من بذل ا هود فى تحصيله، فيقول: ((فتح كل باب وكل علم نفيس بذل ا هود))[7].

والقاعدة عنده فى التصوف سلوكا وتصنيفا يمكن أن نتمثلها فى قوله: ((علمنا مضبوط بالكتاب والسنة من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به))، ولهذا - كما يقول أبو نعيم - فإنه كان فى أول أمره يتفقه على مذهب أصحاب الحديث مثل أبى عبيد وأبى ثور فأحكم الأصول وصحب الحارث بن أسد المحاسبى وخاله السرى بن مغلس فسلك مسلكهما فى التحقيق بالعلم واستعماله[8]. فهذا هو مصدر العلم والمعرفة عنده.

ومصادر المعرفة عنده واضحة للغاية، وهو مدرك للفرق بين الحس والغيب بوضوح، وأن لكل منهما طبيعة ومصادر للمعرفة، يقول لما سئل عن المعرفة بالله هل هى كسب أو ضرورة، فقال: ((رأيت الأشياء تدرك بشيئين، فما كان منها حاضرا فبالحس، وما كان منها غائبا فبالدليل ولما كان الحق تعالى غير باد لحواسنا كانت معرفته بالدليل والفحص؛ إذ كنا لا نعلم الغيب والغائب إلا بالدليل، ولا نعلم الحاضر إلا بالحس))[9].

كما أنه صاحب موقف متحفظ من الكلام فى التصوف، ومتخوف من مسئوليته، يقول الجنيد: ((كنت بين يدى سرى السقطى ألعب وأنا ابن سبع سنين وبين يديه جماعة يتكلمون فى الشكر فقال لي: يا غلام ما الشكر ؟ فقلت:

(١) ابن الأطعانى، روضة الحبور ومعدن السرور، (ص ١١٤).
(٢) أ/د على حسن عبد القادر، مقدمة تحقيق رسائل الجنيد (ص: ب).
(٣) انظر الفتوحات المكية، (٤٣٢/٢،).
(٤) ابن الأطعانى، روضة الحبور ومعدن السرور، (ص ١١٤).
(٥) الغزالى، إحياء علوم الدين (٢٢٧/٢).
(٦) الغزالى، إحياء علوم الدين (٣٠٣/٢).
(٧) أبو نعيم الأصفخهانى، حلية الأولياء، (٢٦٣/١٠). ابن الجوزى، صفة الصفوة (٤١٩/٢).
(٨) أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء (٢٥٥/١٠).
(٩) الشعرانى، الطبقات الكبرى (٩٥/١).

ألا تعصى الله بنعمه. فقال لي: أخشى أن يكون حظك من الله لسانك. قال الجنيد: فلا أزال أبكى على هذه الكلمة التى قالها السرى لي))[1]. ويرى أن طريق التصوف ليس بطريق كلام، ولهذا يقول: ((ما أخذنا التصوف عن القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات))[2].

وفى حدود المعلومات المتاحة عن الجنيد وما نسب إليه، وما صار من شكوك قوية فى صحة نسبتها فى ضوء نقدها باستخدام منهج تحقيق النصوص وتعضيده بالمنهج التاريخى ومنهج التصنيف فالذى يتبقى بعد نقد ما نسب إليه هو سؤالات وأجوبة فى كثير منها نفَس الجنيد وفصاحته، لكن لا يمكن وصفها بأنها كتب أو رسائل، بل سؤالات مفردة فى أغلبها، أو بعض وصايا كتبها إلى أخوانه، ومهما كان فيها من نفائس ودقائق وإشارات صوفية عميقة، فهى تعبر عن مذهب الجنيد الصوفى، وليس منهجه فى التصنيف، ولا يكون من المبالغة إذا قلنا: إن منهج الجنيد الصوفى هو ضد التصنيف، بما امتاز به من اتجاه عملى واضح، لا تخطأه العين، وسوف يصطبغ التصوف (السنى) بعد الجنيد بهذه الصبغة العملية.

٢- منهج التصنيف فى التصوف عند السراج الطوسى (ت ٣٧٨ هـ):

رغم المعلومات القليلة المتوفرة عن السراج الطوسى من الناحية الشخصية والتاريخية[3]، إلا أن كتابه اللمع فى التصوف يعتبر من نصوص التصوف ذات الأهمية الخاصة، لما يتسم به من جمع وشمول للتصوف من حيث الموضوع والتأريخ والتطور والمشكلات، خاصة مع ثراء الفترة التاريخية التى يتناولها الكتاب. وفيما عدا الدراسة التى قدمها نيكلسون لتحقيقه للكتاب والتى شفعها بترجمة بالإنجليزية له، فلم تصل إلى أيدينا أثناء العمل فى البحث أية دراسات عنه. ويمكننا الحديث عن منهجه فى تصنيف كتابه من خلال التحليل الخارجى والداخلى له، والمقصود بالتحليل الخارجى هنا هو التعامل مع الكتاب من الخارج (بواسطة الفهرس الموضوعى فحسب الذى يعطينا نظرة خارجية عامة للكتاب)، وأما التحليل الداخلى فيتم من خلال التعامل مع نصوص الكتاب نفسه، وفيما يلى بيان ذلك بالتفصيل:

أولا: التحليل الخارجى للكتاب: أما بخصوص خطة التصنيف فيبدأ الطوسى كتابه بمقدمة وأبواب تمهيدية (١٨ بابا) تناول فيها التعريف بالتصوف وأن لكل علم طبقات اختصت به، والتصوف مثله مثل هذه العلوم فى اختصاصه بطائفة من أهل العلم، والكشف عن اسم الصوفية وسببه، وإثبات علم الباطن وصحته، وصفة الصوفية، والعارفين، ونحو ذلك من الأمور التمهيدية.

١ - ويقسم الطوسى كتابه بعد ذلك إلى (١٣) كتابا، يشمل كل كتاب على عدة أبواب: ١- كتاب الأحوال والمقامات (١٩ بابا). ٢- كتاب أهل الصفوة فى الفهم والاتباع لكتاب الله عز وجل (٩ أبواب).٣- كتاب الأسوة والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم (٤ أبواب). ٤- كتاب المستنبطات (٥ أبواب). ٥- كتاب الصحابة رضوان الله عليهم (٧ أبواب). ٦- كتاب آداب الصوفية (٢٦ بابا). ٧- كتاب المسائل واختلاف أقاويلهم فى الأجوبة (سرد المسائل تحته دون تبويب). ٨- كتاب المكاتبات والصدور والأشعار والدعوات والرسائل (٥ أبواب). ٩- كتاب السماع (١٢ بابا). ١٠- كتاب الوجد (٦ أبواب). ١١- كتاب إثبات الآيات والكرامات (٦ أبواب). ١٢ - كتاب البيان عن المشكلات (بابان). ١٣ - كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التى ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم (٣٢ بابا).

٢- التحليل الخارجى الكيفى: الملاحظ أنه فيما عدا البداية التقليدية للأبواب التمهيدية بالتعريف، فإن النظرة الظاهرية لترتيب الكتاب لا تعطى علاقة منطقية لترتيب كتب اللمع وأبوابه، والذى يبدأ بالتعريف بالظاهرة وينتهى بالكلام عن الشطحيات. لكن النظرة المستصحبة لملابسات ظهور التصوف وما ثار حوله من جدل عن معناه وعدم التصريح باسمه فى السلف الأول، ومدى الحاجة إليه أصلا، وهل يصح اعتباره علما من أساسه، وما هى خصائصه وميزاته التى اختص بها

(١) ابن الجوزى، صفة الصفوة (٤١٧/٢).
(٢) السلمى، طبقات الصوفية، (ص ١٥٨). أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء (٢٧٧/١٠-٢٧٨). ابن الجوزى، ذم الهوى (ص ٥١).
(٣) انظر ترجمته فى: ابن العماد، شذرات الذهب، (٩١/٣). حاجى خليفة، كشف الظنون (١٥٦٢). الزركلى، الأعلام (١٠٤/٤).

أهله، وما هى مصادره، ومن هم سلف هؤلاء الصوفية، وما هى آدابهم، وهل ثمة أسئلة خاصة بعلومهم أثاروها، وبماذا أجابوا عنها، وماذا عن تلك الظواهر الخارجية والنفسية التى تنسب إليهم، ما حكمها وأسبابها ؟... إلى نحو ذلك من الأسئلة التى صحبت التصوف كظاهرة لها علاقاتها المتشعبة مع العلم الإسلامى ومع المجتمع الإسلامى ومع حركتهما. إن ملاحظة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها كانت الحادى - فيما يظهر - بالسراج إلى ترتيب كتب اللمع وأبوابه على النحو الذى صنفه، فقد ابتدأ فى الأبواب التمهيدية بتعريف التصوف، وبيان أنه كما أن للحديث أهل، وللفقه أهله، فلماذا ينكر أن يكون للتصوف أهل المختصين به، وهكذا يتدرج الطوسى فى الأبواب للإجابة عن الأسئلة المثارة حول التصوف، فإذا فرغ من ذلك وأثبت صحة معنى التصوف وصحة اختصاص بعض الناس به، وصحة علم الباطن، انتقل إلى ثمرة ذلك وكأن سائلا: فماذا يترتب على ذلك فأجاب بالكتاب الأول: الأحوال والمقامات، فهى ثمرة علم التصوف، فيعود السائل (المفترض) فما دليلهم على تلك الثمرات، فيجيب بالكتب (٢ - ٥) أن دليلهم الاتباع المحض للكتاب والسنة والاستنباط منهما والاقتداء بالصحابة. فإذا سلم السائل بصحة أحوالهم ومقاماتهم التى وصلوا إليها، كان من الطبيعى أن يسأل: فكيف لى أن أصل إلى تلك الأحوال والمقامات السنية، فيجيبه الطوسى: بالأخذ بآدابهم والعمل بها، وهو ما تناوله فى الكتاب التالى (٦ آداب الصوفية). فإذا وقف السائل على آدابهم، فمن الطبيعى أن تثور فى نفسه بعض المسائل والقضايا المترتبة على كل ما سبق، فيجمع له الطوسى الكتاب (٧) فى المسائل ويبين له اختلاف أقاويلهم فى الأجوبة بحسب مشرب كل مجيب. ثم تستوقف السائل بعض المظاهر الروحية والممارسات الصوفية كالسماع والوجد والكرامات، فيجليها الطوسى فى الكتب (٩ - ١١). ثم يلاحظ السائل أنه قد صحب هذه المظاهر والممارسات عبارات وأشعار عبر فيها القوم عن مظاهرهم الروحية وممارساتهم بطريقة رمزية تخفى على من لم يأنس لطريقتهم، فيقوم الطوسى ببيان هذه المشكلات والشطحيات فى الكتابين الأخيرين من اللمع (١٢ - ١٣).

٣- من خلال هذا التحليل السابق الذى يستصحب القراءة التاريخية لظهور التصوف وما ثار معه وحوله من جدل، يمكن القول بأن منهج تصنيف الطوسى فى اللمع منهج تصنيف (واقعى) فلم يكن أساس الترتيب منطقى أو موضوعى، بل واقعى إذا جاز التعبير لنا مستعيرين للمصطلح من مجال الأدب، فهو قد عاش واقع التصوف وأدرك مشاكله ومشكلاته وحركة الجدل الفكرى التى صاحبته، وحاول أن يواجه هذا الواقع من خلال كتابه. فلم يتبع مثلا القسمة العقلية المنطقية التى نراها عند ابن سينا مثلا فى الإشارات أو الغزالى فى الإحياء، أو القسمة الروحية العرفانية التى اتبعها ابن عربى فى الفتوحات حيث قسم أبواب الكتاب إلى ستة فصول: المعارف - الأحوال - المعاملات - المنازلات - المنازل - المقامات. فهى قسمة روحية عرفانية محضة تقوم على رصد ما تتعرض له الذات العارفة أثناء طريقها إلى الله تعالى. ولهذا لم يذكر فيها المهلكات ومساوئ الأخلاق مثلا التى ذكرها الغزالى فى الإحياء بحسب القسمة المنطقية التى جرى عليها، أما ابن عربى فنظره منصب إلى العارف فحسب، وكلامه موجه إليه بالكلية فى كل ما يعرض له أثناء الطريق. أما الطوسى فنظره للواقع المعاش بالفعل، وما جرى فيه من مشكلات وأسئلة وحوار وجدل، محاولا أن يجيب عن كل ذلك.

٤- التحليل الخارجى الكمى: يأتى فى الذورة من حيث اهتمام الطوسى الكتاب الأخير (١٣) والذى تناول فيه تفسير الشطحيات حيث بلغت أبوابه (٣٢) بابا تناولها فى حوالى (٦٠ صفحة)، ويليه من حيث عدد الأبواب الكتاب (٦) فى آداب الصوفية والذى بلغت أبوابه (٢٦ بابا) إلا أنه يعتبر أطول كتب اللمع من حيث عدد الصفحات (حوالى ٧٠ ص)، أما الكتب (٢، ٣، ٤، ٥) والتى تمثل معا مصادر التصوف الإسلامى وأدلة الأحوال والمقامات الصوفية، فبالإضافة إلى دلالة تقديمها فى أول الكتاب على أهمية تأصيل التصوف وبيان مصادره الإسلامية عند الطوسى فإن مجموع أبوابها من حيث العدد (٢٥ بابا) وحجم صفحاتها بلغ (٤٥ ص تقريبا)، مما يدل على أهمية موضوع مصادر التصوف عنده. وتكاد تتساوى الأبواب التمهيدية والكتاب الأول فى الأحوال والمقامات من حيث عدد الأبواب (١٨، ١٩)، وإن كان كلامه على الأبواب التمهيدية قد استغرق (٤٠ ص) بزيادة (١٠ صفحات) عن الكتاب الأول. أما الكتابان (٩، ١١) عن السماع والكرامات فقد استويا فى عدد الأبواب (١٢ بابا)، وإن كان حجم الأول منهما تقريبا ضعف حجم الأخير

(٣٠ ص، ١٧ ص). ويكاد يتساوى أيضا الكتابان (٦، ٨) فى الوجد، والمكاتبات فى الأبواب (٦، ٥ أبواب)، وإن تفاوتا فى الحجم (١٠ص، ٣٠ ص)، وأخيرا يأتى الكتاب (١٢) عن المشكلات فى بابين، والكتاب (٧) اختلاف المسائل والذى يعتبر بابا واحدا، لكنهما من حيث الحجم لا يمكن التقليل من أهميتهما فكلامه عن المشكلات استغرق (٤٠) صفحة تقريبا، أما اختلاف المسائل ففى (٢٠) صفحة تقريبا. ودلالة عدد الأبواب ودلالة عدد الصفحات يمثلان مؤشرا جيدا على مدى أهمية الموضوع عند أى كاتب، خاصة إذا تعاضدا معا.

٥- والنتيجة التى يمكن استخلاصها من التحليل الكمى السابق أن النظرة الدفاعية والتأصيلية للتصوف تمثل الأهمية الأولى عند الطوسى فقد بدأ كتابه بالدفاع والتأصيل (الأبواب التمهيدية والكتب الخمسة الأولى، ٦٢ بابا - ١٤٠ ص)، وأنهى كتابه بالدفاع أيضا فى الكتابين الأخيرين (٣٤ بابا - ١٠٠ ص تقريبا). بينما أتى الكلام عن التصوف فى آدابه ومظاهره وممارساته فى الكتب (٦ إلى ١١) فى (٥٦ بابا - ١٩٢ ص). مما يؤكد تأثير الواقع المعاش - آنذاك - على منهج تصنيف الطوسى، حيث ما زال إنكار الفقهاء والمحدثين على التصوف فى أوجه، ذلك الإنكار الذى لم يهدأ إلا بعد الغزالى، وكان دفاع الصوفية عن أنفسهم هو الهم الأكبر، بحيث تراجع الكلام عن التصوف نفسه إلى المرتبة الثانية، واقتصر فى الوقت نفسه على الأحوال والمقامات والآداب الواضحة والمستنبطة بصورة مباشرة من الكتاب والسنة، دون تعمق وتفلسف سنجده فى أطوار التصوف التالية.

ثانيا التحليل الداخلى للكتاب: يذكر الطوسى فى مقدمته بعض العبارات التى تؤيد النتائج التى وصل إليها التحليل الخارجى السابق حيث يقول: ((... أما بعد فإنى قد استخرت الله تعالى وجمعت أبوابا فى معنى ما ذهب إليه أهل التصوف وتكلم مشايخهم المتقدمون فى معانى علومهم وعمدة أصولهم وأساس مذهبهم، وأخبارهم، وأشعارهم ومسائلهم وأجوبتهم، ومقاماتهم وأحوالهم، وما انفردوا بها من الإشارات اللطيفة، والعبارات الفصيحة، والألفاظ المشكلة الصحيحة على أصولهم وحقائقهم ومواجيدهم وفصولهم... متقربا إلى الله تعالى ذكره شاكرا له على ما منحه من تسديده وتوفيقه وهدايته إلى موالاة هذه العصابة ومناواة من بسط لسانه فيها بالوقيعة فيهم، والإنكار عليهم وعلى سلفهم الماضين))[1]، ودلالة ذلك على تأثير الواقع عليه أثناء التصنيف واضحة، ومؤيدة للتحليل الخارجى السابق.

١- لكن التحليل الداخلى هنا يضيف لنا بعدا آخر من الأبعاد التى فرضها الواقع، وهو التمييز بين المحقين من أهل الطريق والمبطلين المدعين، وفى ذلك يقول الطوسى: ((وينبغى على العاقل فى عصرنا هذا أن يعرف شيئا من أصول هذه العصابة وقصودهم وطريقة أهل الصحة والفضل منهم حتى يميز بينهم، وبين المتشبهين بهم والملتبسين بلبسهم والمتسمين باسمهم حتى لا يغلط، ولا يأثم، لأن هذه العصابة أعنى الصوفية أمناء الله جل وعز فى أرضه... واعلم أن فى زماننا هذا قد كثر الخائضون فى علوم هذه الطائفة وقد كثر أيضا المتشبهون بأهل التصوف والمشيرون إليها والمجيبون عنها وعن مسائلها، وكل واحد منهم يضيف إلى نفسه كتابا قد زخرفه، وكلاما قد لفه، وجوابا قد ألفه، وليس بمستحسن منهم ذلك، لأن الأوائل والمشايخ الذين تكلموا فى هذه المسائل إنما تكلموا بعد قطع العلائق... وقاموا بشرط العلم، ثم عملوا به، ثم تحققوا فى العمل، فجمعوا بين العلم والحقيقة والعمل))[2]، فالواقع يطل بزخمه من خلال كلام الطوسى، وموقفه الدفاعى مستمر، ليس ضد خصوم الخارج، ولكن أيضا ضد مدعِى الداخل.

٢- ويعتمد الطوسى على منهج التصنيف النقلى فى كتابه، وقد سبق قوله: ((... أما بعد فإنى قد استخرت الله تعالى وجمعت أبوابا فى معنى ما ذهب إليه أهل التصوف وتكلم مشايخهم المتقدمون فى معانى علومهم...))، والذى عاد وأكده فى آخر مقدمته فقال: ((...وإنما ذكرت فى كتابى هذا أجوبة هؤلاء المتقدمين وألفاظهم لأن لى فيها غنية عن تكلفى كتكلف المتأخرين فى زماننا هذا إذا تكلموا فى هذه المعانى بكلام أو أجابوا عنها بجواب أو أضافوا ذلك إلى أنفسهم وهم متعرون عن

(١) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٢).
(٢) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٢ - ٤).

حقائقهم وأحوالهم، وكل من أخذ من كلام المتقدمين الذين وصفناهم معنى من معانيهم التى هى أحوالهم ووجدهم ومستنبطاتهم وحلاها من عنده بحلية غير ذلك أو كساها عبارة أخرى أو أضافها إلى نفسه حتى يشار إليه بذلك أو يطلب بذلك جاها عند العامة... فالله عز وجل خصمه...))(١)، والتزام الطوسى بمنهج التصنيف النقلى هو موقف صوفى فى أساسه مبنى على التواضع وعدم رؤية النفس، وله عبارة تعبر عن ذلك إذ يقول: ((ومن المحال أن أجد للجنيد رحمه الله تفسيرا لكلامه (يعنى أبا يزيد البسطامى) فأدع ذلك، وأتكلم من عندى))(٢)، وانظر إلى دلالة قوله ((ومن المحال)) فقد جعل كلامه من عند نفسه - متى كان للقوم كلام - محالا لا يتصور وقوعه. وقد يصل به منهج التصنيف النقلى إلى حد اختصار بعض الكتب داخل كتابه، وهو أمين فى العزو لا يتردد فى أن يذكر ذلك بكل وضوح، وهو ما وقع منه فى كتاب الوجد حيث عقد بابا ترجمه بقوله: ((باب جامع من كتاب الوجد الذى ألفه أبو سعيد ابن الأعرابى))، ويقول فى خاتمته: ((فهذا ما اختصرته من كتاب الوجد لابن الأعرابى))(٣). وربما يطور الطوسى شيئا من منهج التصنيف النقلى إلى أن يصير منهج تصنيف تحليليا / تركيبيا لما حصل عنده من مقاصد القوم، وقد اصطنع هذا فى الكتاب قبل الأخير عندما أراد شرح الألفاظ المشكلة للقوم (اصطلاحات التصوف)(٤)، والذى سار فيه على استنباط المعنى المراد للقوم وبيان مقصودهم باللفظ بعبارة واضحة من عنده، ثم يعقب ذلك غالبا بذكر شىء من عبارات القوم التى تدور فى فلك المعنى، ولهذا يختم هذا الكتاب بقوله: ((وهذه الألفاظ قد شرحناها على حسب ما فتح الله به على قلبى فى الوقت، والذى بقى أكثر وإن استقصيت فى شرحها يطول به الكتاب ويخرج عن الاختصار))(٥).

٣- يستهل الطوسى الباب الأول - بما يؤكد على أثر الواقع على منهجه فى التصنيف وسبب الموقف الدفاعى الذى اتخذه، وأهمية التأصيل للتصوف الإسلامى وبيان مصادره - بذكر أن سائلا سأله عن علم التصوف ومذهب الصوفية، وزعم أن الناس اختلفوا فى ذلك بين من يغلو فى فضله ومن يسرف فى الطعن وقبح المقال فيهم حتى ينسبهم إلى الزندقة، يقول الطوسى: ((فسألنى أن أشرح له من ذلك ما صح عندى من أصول مذهبهم المؤيد المنوط بمتابعة كتاب الله عز وجل والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والتخلق بأخلاق الصحابة والتابعين والتأدب بآداب عباد الله الصالحين وأقيد ذلك بالكتاب والأثر بالحجة ليحق الحق ويبطل الباطل...))(٦). ثم ينثال حديث الطوسى هينا لينا من باب إلى باب فى تلك الخطة التى سبق بيانها.

٤- من الإشارات ذات المغزى العميق فى منهج التصنيف فى التصوف عند الطوسى أنه يرى أن علم التصوف يمثل نموذجا مفتوحا - إذا صح التعبير - بينما تمثل العلوم الأخرى نموذجا مغلقا محدودا، فيقول: ((واعلم أن مستنبطات الصوفية فى معانى هذه العلوم ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغى أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء فى معانى أحكام الظاهر؛ لأن هذا العلم ليس له نهاية لأنه إشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء وسائر العلوم لها حد محدود... وعلم التصوف... ليس له نهاية لأن المقصود ليس له غاية، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه فى فهم كلامه مستنبطات خطابه ما شاء كيف يشاء))(٧)، فرغم منهج التصنيف النقلى الذى التزمه الطوسى، فهو مدرك لخصوصية التصوف كتجربة وكعلم، وإنما التزم النقل تواضعا واعترافا بالقصور عن بلوغ درجة المتقدمين، وأن علم التصوف يمثل نموذجا مفتوحا لعلوم لا نهاية لها، وهو ما سنراه بالفعل عند كبار صوفية الإسلام.

٥- ولا يخلو كلامه من إيماء إلى تصنيف العلوم، حيث يرى أن مركز العلوم هو التصوف، فيقول: ((وجميع العلوم

---

(١) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٢-٤) باختصار واسع.
(٢) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٨٠).
(٣) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣١٠ - ٣١٤).
(٤) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٣٣ - ٣٧٤).
(٥) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٤).
(٦) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٤-٥).
(٧) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ١٨).

يؤدى إلى علم التصوف، وعلم التصوف لا يؤدى إلا إلى نوع من علم التصوف))[1]، فمركز العلوم عنده هو التصوف، والكل يفضى إليه فى حركة تصاعدية لا نزول فيها، لأن التصوف لا يؤدى إلا إلى مزيد من التصوف ولا ينزل من صعد إليه مرة أخرى إلى سائر العلوم، ويعود الطوسى ليؤكد على هاتين الفكرتين المحورتين فى موضع آخر: ((يمكن أن توجد هذه العلوم كلها فى أهل الحقائق، ولا يمكن أن يوجد علم الحقائق فى هؤلاء إلا ما شاء الله؛ لأن علم الحقائق ثمرة العلوم كلها، ونهاية جميع العلوم، وغاية جميع العلوم إلى علم الحقائق، فإذا انتهى إليها وقع فى بحر لا غاية له، وهو علم القلوب وعلم المعارف وعلم الأسرار وعلم الباطن وعلم التصوف وعلم الأحوال وعلم المعاملات، أى ذلك شئت معناه واحد))[2].

٦- وفى عبارة ذات دلالة عميقة يفرق الطوسى بين اللغة الرمزية للمواجيد، وبين اللغة التى ينبغى أن تصنف بها الكتب، فيقول: ((وهذا العلم أكثره إشارة لا تخفى على من يكون من أهله، فإذا صار إلى الشرح والعبارة يخفى ويذهب رونقه، وإنما دعانى إلى شرحه لأنى وضعته فى الكتاب، والكتاب ربما ينظر فيه من يفهم ومن لا يفهم فيهلك))[3]، إذن فمع فهم الطوسى للأسباب الداعية إلى الرمز، فإنه مقدر أيضا لاحتياجات التصنيف، وأن الكتاب يقع فى يد العارف باصطلاح القوم وغير العارف، فلا بد من الإيضاح، وليبق الرمز والإشارة فى أضيق حدود ممكنة، ولا يتوسع فى نشرها إلا ومعها ما يصحبها من الشرح. وهذا -كما نرى- موقف تصنيفى مغاير تماما لموقف الحلاج مثلا، أو لموقف ابن عربى فيما بعد، وهو مؤثر تماما على منهج تصنيف الطوسى، الذى يشيع فيه البيان والإيضاح وإزالة الغموض، وكشف المعانى. الطوسى إذن على وعى تام بما يجب أن يكون عليه التصنيف، وما يجب أن يذكر فيه، وما لا يجب أن يذكر فيه، وهو وعى أيضا بتطور ذلك وعدم ثباته، وأنه قد يتغير شيئا من ذلك بتغير الواقع، من ثم فعلى المصنف أن يغير من منهجه فى التصنيف لمواجهة ذلك، وعلى هذه الفكرة بنى كتابه الأخير من لمعه والذى خصه للكلام عن الشطحيات، إذن القاعدة فيها أن ((هذه الكلمات... ليست هى مما يكتب فى المصنفات؛ لأنها ليست من العلوم المبثوثة عند العلماء، ولكن رأيت الناس قد أكثروا الخوض فى معانيها، فواحد قد جعله حجة لباطله، وآخر قد اعتقد فى قائلها الكفر، والجميع قد غلطوا فيما ذهبوا إليه))[4].

٧- والطوسى يبنى أبوابه دائما على البدء أولا بما ورد فى الباب من الآيات القرآنية الكريمة، ثم السنة الشريفة، ثم أقوال مشايخ الطريق، ومنهج التصنيف هذا يذكرنا بطريقة الغزالى المشهورة فى الإحياء، لكننا نجد الطوسى مقلا من الأحاديث الشريفة مقارنة بالغزالى، وربما مضى الباب عند الطوسى دون أن يستحضر فيه حديثا واحدا، بخلاف الغزالى الذى توسع فيه هذا الصدد. وربما كان ذلك يرجع لرغبته فى الاختصار، وإلا فإنه على المستوى النظرى يؤكد على وجوب وضرورة الأسوة والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأفرد ذلك بكتاب خاص كما تقدم فى خطته، ويقول فى مطلعه: ((... وصفه الله تعالى فقال {هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة} فأعلمنا أنه يتلو علينا آياته ويعلمنا الكتاب وهو القرآن، والحكمة وهى الإصابة، والإصابة: سننه، وآدابه، وأخلاقه، وأفعاله، وأحواله، وحقائقه))[5]، ولهذا فهو يقدم اعتذاره مؤكدا على ضرورة الاقتصار على الأحاديث الصحيحة - بعد أن يذكر طرفا من آدابه وأخلاقه صلى الله عليه وسلم - فيقول: ((وما يشبه ذلك مما يرد من الأخبار الصحيحة فى هذا المعنى أكثر مما يتهيأ ذكره...))[6]. وهو يؤكد على الرغبة فى الاختصار فى عدة مواضع، ومن ذلك قوله: ((وكرهت التثقيل واقتصرت على ما ذكرت للتخفيف))[7]، ويقول بعد أن ذكر بعض الأخبار عن الصحابة رضوان الله تعالى وآدابهم:

(١) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ١٨).
(٢) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٩).
(٣) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣١).
(٤) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٨١).
(٥) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٩٣).
(٦) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ١٠١).
(٧) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ١٠٤).

((وقد ذكرنا القليل من الكثير والمراد من ذلك وقوف المسترشدين على المقصود والمراد))[١].

٨- والحقيقة أن ((الكتاب والسنة)) يمثلان المركز فى الحضارة الإسلامية، وإنما فقط تختلف الحيثية التى تتعامل ــا هذه الطائفة أو تلك معهما، لكن فى النهاية الكل يصدر منهما ويرجع إليهما فى حركته، وهو ما أكد عليه الطوســى حــين يشرح معنى المستنبطات بأ ا ((ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل ظــاهرا وباطنــا والمتابعــة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا، والعمل ا بظواهرهم وبواطنهم، فلما عملوا بما علموا من ذلك ورثهــم الله تعالى علما ما لم يعلموا وهو علم الإشارة، وعلم مواريث الأعمال التى يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه... وكذلك أهــل الكلام والنظر احتجاجا م العقلية كلها مستنبطات وكل ذلك حسن عند أهله، مقبول إذ المقصود من ذلك النصرة للحــق والرد للباطل...))[٢]، فمنهج القوم للاستنباط منهما هو العمل ما ظاهرا وباطنا، ومنهج المتكلمين اســتخدام العقــل فى فهمهما، ومنهج الفقهاء هو فى استثمار الأحكام من ألفاظهما عن طريق أصول الفقه. فالأمر محكــوم بطــرق محــددة فى الاستنباط، ومن ثم فمن جرى على غير قانون الاستنباط الإسلامى فهو خارج عن مجال الفكر الإسلامى، ومن هنــا فــإن الأحوال والمقامات والمعارف الناتجة عن غير العمل ما لا تدخل فى التصوف الإسلامى، وهى قاعدة مهمة قررها الطوســى بوضوح، ومعيار نقدى أساسى للمصنف فى التصوف الإسلامى، فلا يقبل شيئا لم يؤسس على العمل بالكتاب والسنة.

٩- والذى يميز العلوم بعضها عن بعض هو اختلاف الموضوع، واختلاف المنهج، وإذا كــان منــهج الــصوفية فى الاستنباط من الأصلين يميز علمهم عن علم غيرهم، فإ م قد امتازوا أيضا بمسائل خاصة م، وكان الطوسى علــى وعــى عميق ذا التميز فى المنهج - كما سبق - وفى المسائل، والتى عقد لها كتابا مخصوصا: ((كتاب المسائل واختلاف أقاويلــهم فى الأجوبة)) يقول فى صدره: ((أذكر طرفا من اختلافهم فى مسائل تفردوا ا بأجوبة شتى ببيان ما يشكل من ذلك علــى العلماء والفقهاء وسائر الناس من أهل الظاهر الذين ليس هذا من شأ م))[٣].

١٠- إلا أن وعى الطوسى بتميز القوم لا يقف عند حد تميز المنهج والمسائل، بل يحاول التماس وجوه التميز فى كل ما صدر عنهم حتى فى مكاتبا م ورسائلهم وأشعارهم ووصاياهم، والتى خصها بكتاب مستقل من كتب اللمع رصد فيــه ذلك الوجه الذى امتاز به القوم[٤]، كما يمتد امتيازهم إلى اختصاصهم - شأن كل أصحاب فن أو علم - بلغة خاصة ــم تموج باصطلاحات وتعبيرات وتراكيب خاصة، ومن هنا أتت عناية الطوسى بلغة القوم فى الكتابين الأخيرين من لمعه، فخص الكتاب قبل الأخير بالحديث عن شىء من اصطلاحهم الخاص م[٥]، وخص الكتاب الأخير بتفسير الشطحيات والكلمات التى ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم[٦]، وهو يقرر القاعدة التى ينبغى أن يجرى عليها كل من استشكل شيئا مــن العلم - أى علم - وهى أن ((من غلط فى علم الرواية غلطا لم يسأل عن غلطه أحدا من أهل الدراية، ومن غلط فى علــم الدراية شيئا لم يسأل عن غلطه أحدا من أهل علم الرواية، ومن غلط فى شىء من علم القياس والنظر فلا يسأل عن غلطــه أحدا من أهل علم الرواية والدراية، وكذلك من غلط فى شىء من علم الحقائق والأحوال فلا يسأل عن غلطه إلا عالما منهم كاملا فى معناه))[٧].

١١- لكن الطوسى يقف - وهو يعالج مسألة الشطحيات - وقفة ناقدة حازمة وواضحة، فارقا بين الشطح الذى له معنى باطن صحيح لا يتجاوز أن يكون ((عبارة مستغربة فى وصف وجدٍ فاض بقوته وهاج بشدة غليانه))[٨]، فيفرده بأبواب

---

(١) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ١٤١).
(٢) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ١٠٥ - ١٠٦).
(٣) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٢١١-٢١٢).
(٤) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٢٣٢ - ٢٦٧).
(٥) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٣٣ - ٣٧٤).
(٦) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٥ - ٤٣٦).
(٧) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٩).
(٨) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، (ص ٣٧٥).

أقل بنحو النصف[١] من الشطح الذى هو غلط محض مردود على قائلها[٢]، وهو لا يفتأ ينعى على هؤلاء الغالطين بالجهل ومخالفة الشرع وقلة المعرفة والضلال ونحو ذلك. وكل ذلك يؤكد على مركزية الكتاب والسنة عنده، وعلى خصوصية التجربة الصوفية الإسلامية عند السراج الطوسى.

٣- منهج التصنيف فى التصوف عند القشيرى (ت ٤٦٥ هـ)[٣]:

يعد المنهج الإشارى هو أخص خصائص القشيرى، وقد اتبعه فى عدة كتب: لطائف الإشارات فى التفسير الإشارى – التحبير – نحو القلوب الكبير والصغير. وأسلوبه رمزى إشارى، رمزى فى التعبير، وإشارى فى مآخذ الكلام. ورغم شهرة رسالته، فإن الدكتور إبراهيم بسيونى يرى أنها ليست أهم كتبه، وإن كانت أكثرهم شهرة، وأن لطائف الإشارات يفوقها من حيث القدر والنوع[٤].

ومن خصائص منهجه الصوفى: تحويل العلم إلى عمل، والنظرى إلى تطبيقى، ويقوم مذهبه الصوفى على وجوب التمسك بالعقيدة والشريعة، والتشدد فى الورع، وترك الرخص، والنفاذ إلى جوهر العبادات، وتبرئة العبادة من الغرض، ووجوب محاربة النفس، والحذر الدائم من الارتداد عن الطريق، إلى غير ذلك من اتجاهات وآراء تمثل مجمل مذهبه الصوفى[٥]. أما عن منهجه العلمى، فقد امتاز القشيرى فى دراساته العلمية بعدة مناهج[٦].

ملاحظات حول منهج التصنيف فى التصوف عند القشيرى:

١) إجمالا وقبل الشروع فى التفصيل فقد تراوح منهج تصنيف القشيرى فى التصوف بين منهج التصنيف النقلى الذوقى فى الرسالة، ومنهج التصنيف العرفانى أو الإشارى فى سائر مصنفاته الصوفية، وتعتبر الرسالة القشيرية من أهم مصنفات التصوف المتقدمة، وقد نبه الإمام القشيرى مؤلفها على سبب كتابته لها فى صدر الرسالة[٧] من كثرة الدعاوى والأدعياء وخشيته أن يظن الناس أن هذا هو التصوف، وقد وصف تصديره هذا أهم ما يتصف به الأدعياء مما يزرى بأهل الطريق.

٢) ويأتى بعد ذكر سبب التأليف مباشرة[٨] بيان عقيدة القوم، وأنهم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وهذا البيان من الأهمية بمكان للرد على من اتهم بعضهم فى عقيدته.

٣) يردف المصنف ذلك[٩] بذكر مشايخ الطريقة وسيرهم وأهم أقوالهم فى تعظيم الشريعة، وقد صدر هذا الباب ببيان سبب عدم ظهور اسم التصوف فى القرون الثلاثة الأولى بما يدفع التهمة عن بدعية التصوف. ثم مهد بعد ذلك لذكر مشايخ الطريق بقوله[١٠]: ((ونحن نذكر فى هذا الباب أسامى جماعة من شيوخ هذه الطريقة من الطبقة الأولى إلى وقت

---

(١) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، كتاب الشطحيات، الأبواب ٣- ١٢، (ص ٣٨٠ - ٤٠٩).
(٢) السراج الطوسى، اللمع فى التصوف، كتاب الشطحيات، الأبواب ١٣ - ٣٢، (ص ٤٠٩ - ٤٣٦).
(٣) وللاستزادة بخصوص القشيرى وحياته وآرائه راجع: - أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيرى - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف. - د/ رانيا محمد عزيز نظمى، المنهج الإشارى فى تفسير الإمام القشيرى. بالإضافة إلى مقدمات أ/د إبراهيم بسيونى، وأ/د أحمد علم الدين الجندى لما حققاه بالاشتراك أو منفردين من تراث القشيرى.
(٤) أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيرى - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف، (ص: هـ).
(٥) أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمته النفيسة لتحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١١، ١٦، ١٩). وانظر بخصوص مذهبه الصوفى: أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيرى - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف، (ص ١٦٧ - ٣٢٣).
(٦) انظر بخصوص مناهج القشيرى فى دراساته العلمية: - أ/د إبراهيم بسيونى، الإمام القشيرى - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف، (ص: ١٠٢ - ١٦٤). - أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمة تحقيق لطائف الإشارات، (٢٢/١ - ٣٧). أ/د أحمد علم الدين الجندى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الصغير (ص ٥٥ - ٩٦).
(٧) القشيرى ، الرسالة ، (ص١٧- ٢١).
(٨) القشيرى ، الرسالة ، (ص٢٤- ٣٦) .
(٩) القشيرى ، الرسالة ، (ص٤٣- ١٢٨) .
(١٠) القشيرى ، الرسالة ، (ص ٤٣) .

المتأخرين منهم، ونذكر جملا من سيرهم وأقاويلهم، بما يكون فيه تنبيه على أصولهم وآدابهم إن شاء الله تعالى)). لقد أراد المصنف تقديم النموذج والقدوة الصوفية السليمة والمستقيمة مع الكتاب والسنة حتى إذا أرادوا أن يمدحوا أحدا ممن ذكره قالوا: من رجال الرسالة القشيرية، إشارة إلى أن القشيرى عده من شيوخ القوم الحقيقيين غير المدعين. إن هذا الباب لم يتفرد به القشيرى فى تصنيفه دون غيره ممن كتبوا فى التصوف فى القرنين الرابع والخامس، بل سنجد له شبيها فى الجمع بين منهج التصنيف التاريخى ومنهج التصنيف الموضوعى عند الكلاباذى فى التعرف، والهجويرى فى كشف المحجوب[1]، حيث دمجوا إلى حد ما بين المنهجين، وفى إطار ما يخدم الفكرة، وهى نصرة الطريق الصوفى وبيان أهم مشايخ الطريق الصادقين، وإن كان الكلاباذى قد اختصر فى الجانب التاريخى بينما نرى الهجويرى قد توسع فى البعد التاريخى عنهما، وتوسط بينهما القشيرى، وفى المقابل فرق بين المنهجين (التاريخى والموضوعى) بوضوح أبو عبد الرحمن السلمى حيث صنف فى الطبقات على حدة وفى موضوعات التصوف على حدة، كما خلا من الجمع بينهما تهذيب الأسرار للخركوشى شيخ القشيرى، واللمع لأبى نصر السراج، وقوت القلوب لأبى طالب المكى.

وقد بين غرضه منه بقوله ((ونذكر جملا من سيرهم وأقاويلهم، بما يكون فيه تنبيه على أصولهم وآدابهم))، حتى يتخذوا قدوة، وقد نجح الإمام القشيرى نجاحا كبيرا سواء فى اختيار الشخصيات أو اختيار الأقوال التى ذكرها لكل شخصية. لقد ذكر القشيرى أزيد من (٨٠) علما من أعلام الصوفية ونجح فى أن يحلق بنا فى آفاق حياتهم الروحية، رغم قصر السطور التى خصصها لأغلبهم، مما يدل على حرفية عالية فى التصنيف.

٤) الاهتمام ببيان أغراضه التصنيفية فيقول مثلا فى خاتمة ذكر مشايخ الطريقة ((وكان الغرض من ذكرهم فى هذا الموضع التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة....))[2].

٥) يقدم القشيرى بعد ذلك بابا واسعا فى تفسير الألفاظ التى تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها.

٦) ورغم الوعى النظرى بالفرق بين المقامات والأحوال[3]، ونصه على أنه سيتكلم أولا عن أبواب المقامات ثم أبواب الأحوال فإنه على المستوى التطبيقى قد خلط بينهما وأدخل فيهما ما ليس منهما كأحوالهم عند الموت وكآداب السماع والكرامات والرؤيا.

٧) لم يتبع الإمام القشيرى منهجا واضحا فى ترتيب المقامات التى أوردها والتى قاربت من خمسين مقاما وإن كان بدأها بما أجمع عليه القوم وهو التوبة، ثم أتبعها بالمجاهدة والخلوة والعزلة، وهى من لوازم الدخول فى أول الطريق إلا أن القارئ سيفتقد بعد ذلك ما يعطيه دلالات واضحة على الترقى فى السلوك.

٨) لقد ذكر الإمام القشيرى حوالى (٥٠) مصطلحا بالإضافة إلى حوالى (٥٠) مقاما وحالا، وهذا عدد قليل بالمقارنة بما ذكر القاشانى فى مصطلحاته ومقاماته، أو بما ذكره ابن عربى فى فتوحاته.

٩) رغم أن القشيرى من المتكلمين على مذهب أهل السنة من الأشعرية فإن الصناعة الكلامية لم تظهر فى منهجه فى التصنيف الصوفى، وآثر تأليف رسالته على الطريقة المرتجلة المسترسلة التى تبدو عليها مؤلفات الأوائل، دون محاولة حبك التأليف واتباع قواعد دقيقة فى التصنيف، مقارنة بمعاصره الإمام الهروى (ت ٤٨١ هـ) صاحب منازل السائرين، والذى اتبع قواعد صارمة فى منهجه فى التصنيف.

١٠) يمتاز القشيرى فى أسلوبه بالإيجاز وعدم الإطالة والحرص على ذلك وعدم السماح للمادة العلمية بالتغلب عليه

---

(١) اعتنى الكلاباذى بالكلام على رجال التصوف ومن نشر علوم القوم منهم ومن صنف فيها فى الأبواب من الثانى إلى الرابع من التعرف، (ص ٣٦ - ٤٦). بينما كان للبعد التاريخى أهمية واسعة عند الهجويرى حيث شمله القسم الأول من الكتاب: قسم الأبواب (١٤ بابا) والذى استغرق أكثر من نصف الكتاب (ص ٢٧٦ - ٥٠٨) بادئا بأئمة القوم من الصحابة ومنتهيا بفرقهم ومذاهبهم، بينما شمل القسم الثانى الحجب (١١ حجابا) يمثل من خلال كشفها الطريق الصوفى بحسب رؤيته.

(٢) القشيرى ، الرسالة ، (ص١٢٧) .

(٣) القشيرى ، الرسالة ، (ص ١٧٦) .

بما يخرجه عن مقصوده[1].

١١) الوعى بأسباب وجود اللغة الاصطلاحية عامة والصوفية خاصة وأغراضهم منه، وأهمية شرح هذه اللغة الاصطلاحية[2]، والاهتمام بالفرق بين المتقاربات[3].

١٢) وأتت خاتمة القشيرى فى الوصية للمريدين بفوائد عملية هامة جداً تضبط سلوك مريد طريق التصوف.

١٣) وتأثر القشيرى واضح بشيخه الإمام الخركوشى صاحب تهذيب الأسرار الذى يبدو أن عماده أصل الرسالة القشيرية، كما لا بد من المقارنة بين القشيرى والهجويرى. فقد أنجز القشيرى رسالته سنة (٤٣٨ هـ) بينما توفى شيخه الخركوشى سنة (٤٠٧ هـ)، فالرسالة تالية فى التأليف إذن لتهذيب الأسرار للخركوشى، كما أن الهجويرى فيما ترجح محققة كتابه كشف المحجوب قد اطلع على الرسالة القشيرية حين ألفه كتابه كشف المحجوب فيما بين سنة (٤٣٥ – ٤٤٢ هـ)[4]، كما تسبق الرسالة القشيرية تأليف منازل السائرين بوقت غير بعيد حيث توفى الهروى سنة (٤٨١ هـ).

١٤) وأخيرا فإن القشيرى يتبع فى منهجه فى تصنيف الرسالة منهج التصنيف النقلى فى عامة الكتاب بالاعتماد على نقل نصوص الكتاب والسنة وشرحها من خلال كلام مشايخ الطريق، مبديا فى كثير من الأحيان آراءه الخاصة به، ويحليه فى أحيان كثيرة بالذوق، جامعا فيه بين المنهج التاريخى والمنهج الموضوعى.

١٥) وإذا انتقلنا إلى منهج آخر من مناهج التصنيف فى التصوف عند القشيرى وهو منهج التصنيف الإشارى، كما نراه فى بعض كتبه كنحو القلوب الكبير والصغير، وفى كتاب التحبير فى التذكير والذى شرح به أسماء الله الحسنى، ولطائف الإشارات الذى قام فيه بتفسير القرآن الكريم كله من خلال منهج التصنيف الإشارى، والذى يقوم على: استنباط الإشارة المحكمة، وتحويل الموضوعات النظرية إلى علم تطبيقى سلوكى، وبث روح الإيمان وتقوية العقيدة عن طريق استخدام الإشارة [5].

١٦) ويمكن القول أن خط القشيرى الفكرى فى مصنفاته هو أن يحول العلم إلى عمل، والنظرية إلى تطبيق، والمبادئ إلى سلوك، وهذا جزء أساسى فى تخطيط تصنيفه[6].

١٧) وللقشيرى محاولة فريدة فى منهج التصنيف بالجمع بين علمين مستقلين (علم النحو - علم التصوف) لينتج لنا فى النهاية شيئا جديدا يمكن أن يسمى علم النحو الصوفى[7]، أو نحو القلوب كما سماه هو ليقابل نحو الألسن، وإذا كان غرض نحو الألسن إصلاح النطق، فغرض نحو القلوب إصلاح الحياة الروحية للإنسان. ومنهجه فى التصنيف هنا يقوم على أن ينتقى من كل التراكمات النحوية الكثيرة فى فصل فصل من النحو ما يكفى لسلامة اللسان من الخطأ واللحن، وأوجز ذلك فى عبارات مركزة كأنه يصوغ دستورا ذا مواد محددة ضابطة، ثم يصوغ لأهل القلوب ما يناظر ذلك تماما فى علوم الصوفية من الناحيتين النظرية والعملية، ليخرج من هذا التنظير بشىء ممتع ومقنع للمريدين والسالكين، وظل هكذا ينتقل بين الستين فصلا من فصول النحو، واضعا نصب عينيه أن يضيف جديدا فى كل فصل، بحيث يكون استجماع هذين المحصولين المتوازين فى نحو اللسان ونحو القلب ثروة ثمينة فى نهاية الأمر[8].

١٨) وكمثال لهذا المنهج فى التصنيف، والذى يتضح من أول فصل فيه يقول الإمام القشيرى فى نحو القلوب الكبير: ((فصل: النحو فى اللغة هو القصد إلى صواب الكلام... فنحو القلوب القصد إلى جميل القول بالقلب، وحميد القول مخاطبة الحق بلسان القلب، وينقسم إلى: المناداة والمناجاة، فالمناداة صفة العابدين، والمناجاة نعت الواجدين، المناداة على الباب،

---

(١) القشيرى ، الرسالة ، (ص١٢٧، ١٢٨، ١٧٦ مثلا) .
(٢) القشيرى ، الرسالة ، (ص ١٣٠ - ١٧٧) .
(٣) القشيرى ، الرسالة ، (ص٦٢٢).
(٤) انظر: أ/د إسعاد عبد الهادى، مقدمة كشف المحجوب، (٩/١).
(٥) راجع: أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١١ - ١٣).
(٦) راجع: أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١٦).
(٧) راجع: أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١٤).
(٨) راجع: أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الكبير (ص ١٦).

والمناجاة على بساط القرب، فموقف العابد على أبواب الخدمة، ومربع الواجد على بساط القربة. فصل: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى. وفى نحو القلوب: الاسم هو الله، والفعل ما كان من الله...))[1]، أما الفصل نفسه فى الصغير فإشارته مختلفة إذ يقول: ((... وبعد فإن النحو عبارة عن القصد، والناس مختلفون فى المقاصد، ومفترقون فى المصادر والموارد، فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقويم جنانه أكثر همه، فالأول صاحب عبارة، والثانى صاحب إشارة فنقول وبالله التوفيق ولرسوله التصديق: باب أقسام الكلام: قال أهل العبارة: أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف. وقال أهل الإشارة: الأصول ثلاثة: أقوال وأفعال وأحوال. فالأقوال هى العلوم وهى مقدمة على العمل، لقوله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله...) ثم تجب المبادرة إلى صالح الأعمال، ثم تأتى الأحوال مواهب من الله تعالى))[2].

١٩) إن العلاقة - فى منهج تصنيف القشيرى النحوى الصوفى - بين النحوين الإشارى والعبارى (أو الصوفى والتقليدى) هى العلاقة نفسها التى يقوم عليها التصوف الملتزم بالكتاب والسنة وهى الربط بين الحقيقة والشريعة، والباطن والظاهر، فقد نقل القشيرى هذه العلاقة عندما عالج النحوين، فيبدأ بالقضية فى النحو الظاهرى، ثم يثنى عليها بالنحو الباطنى، وتلك إشارة منه إلى وجوب اتباع نحو الظاهر نظريا وظاهريا، واتباع نحو الباطن رياضة وحالا. وهو فى استخراجه للإشارات من النحو الظاهرى معتدلا فلم يجنح ولم يجمح، ولذلك كان نحوه الظاهرى الباطنى على صغر حجمه صافيا نقيا، وإذا كان النحو العربى يدرك بالعقل، فإن نحو القلوب يدرك بالذوق، ولذلك كانت لغته اللطائف والإشارات لا العبارات[3].

٢٠) إن قمة نضج التجربة الصوفية والتحصيل العلمى، وامتلاك ناصية مناهج التصنيف تبرز بوضوح فى هذين الكتابين: نحو القلوب الكبير والصغير، ويتجلى فيهما إبداع حقيقى فى منهج التصنيف، وكما يتجلى فيهما قدرة الإمام القشيرى على التحليل والتنظير والتجريد، بحيث استطاع أن ينفذ وبشفافية عالية إلى الروح الواحدة والكامنة فى العلوم الإسلامية والعربية.

٢١) ويقوم منهج التصنيف الإشارى عند القشيرى فى تفسيره على استبطان خفايا الألفاظ مفردة أو مركبة دون التوقف عند حدود ظواهرها المألوفة ومعانيها القاموسية، كما أنه لا يعتمد اعتمادا كليا أو مسرفا على العقل، وإنما يعنى بالأمور العقلية بالقدر الذى يعنى به الصوفية بالعقل، وكونه آلة لتصحيح الإيمان فى مراحل البداية، وأما فيما فوق ذلك فهناك ملكات أخرى يناط بها حمل هذا العبء تتدرج صعودا من القلب إلى الروح إلى السر إلى سر السر أو عين السر، ومعنى هذا أن استنباط المعانى الإشارية ليس عملية عقلية صرفة. ويحافظ القشيرى فى الوقت نفسه على عدم افتيات الإشارة على العبارة، فلا تخرج بها عن مألوف ما ينسجم مع الأسلوب العربى سواء من حيث اللغة أو النحو أو الاشتقاق أو الفنون الأدبية، ولا تخرج بها عن الدلالات التى توافق أسباب النزول والأخبار وعلوم الحديث والفقه والأصول، فمهما كانت الإشارة عند القشيرى انبعاثا تلقائيا محضا فهى مقيدة دائما عنده بالعلوم العقلية والنقلية، وهو حريص أشد الحرص على النص القرآنى وقداسته، دون أن يتورط فى تعسف أو ينزلق فى شطط، وذلك لأنه حريص على سنيته بالقدر الذى هو حريص على صوفيته[4].

٢٢) ولا بأس عند القشيرى بالتصنيف التقليدى فى بعض موضوعات التصوف، وهو ما نراه فى رسالة السماع مثلا، من خلال فصول تخبر - كما يقول - عن حقيقة السماع وأحكامه وأمارات صحته وأعلامه، وإن كان فى تناوله أيضا لا يبعد من حيث اللغة عن طريقته الإشارية، فيقول مثلا عن حقيقة السماع ((السماع إدراك الغيوب بسمع القلوب، بفهم الفؤاد لحقائق المراد، الوقوف على إشارات الحق عند وجود عبارات الخلق، الترقى مما يقرع سمع الظاهر إلى ما يوجب جمع السرائر...))، وهو يربط كعادته بين علوم الظاهر والباطن بوشاج متين، فيؤكد على أن من شرائط السماع معرفة الأسماء

---

(١) القشيرى، نحو القلوب الكبير (ص ٣٧-٣٨).
(٢) القشيرى، نحو القلوب الصغير (ص ١٢١).
(٣) راجع: أ/د الجندى، مقدمة تحقيق نحو القلوب الصغير (ص ٩٧ - ٩٨)، ولمزيد من التوسع حول منهجه راجع أيضا (٩٩- ١٠٥).
(٤) راجع بخصوص منهج القشيرى فى تفسيره: أ/د إبراهيم بسيونى، مقدمة تحقيق لطائف الإشارات (٢٢/١ - ٣٧).

والصفات، إذن فلا بد من العلم بالعقيدة قبل الدخول فى السماع حتى لا يشطح المريد أثناء وجده، بما يخرج عن حد العقيدة الصحيحة(١).

٢٣) ونختم الكلام عن منهج التصنيف عند القشيرى برسالته الدقيقة (ترتيب السلوك)، وهى رسالة موجزة للغاية، لكنا اعتدنا مع القشيرى على جلالة المضمون مع صغر الحجم كما فى نحو القلوب، أما فى رسالته ترتيب السلوك، فهى زبدة تجربته الصوفية والتربوية، وخلاصة خبرته فى توجيه المريدين، ويضع للمريد خطوات واضحة ومحددة ينتقل بها من مرتبة إلى أخرى، وفى أسلوب تقريرى إلى حد كبير، يبتعد فيه القشيرى هذه المرة عن طريقته الإشارية التى أولع بها فى غيرها من مصنفاته، موضحا شروط المريد، بل وشروط الأستاذ الذى على المريد اتخاذه شيخا، وطريقة أخذ العهد الصوفى ليبدأ المريد رحلته الروحية، ويصور له القشيرى ما يعرض له أثنائها من أحوال ومقامات كالفناء والبقاء، مؤكدا على الأحوال التى تعرض للذاكر، وموضحا لما يجده المريد من خواطر، وأنواع المخاطبات، ومعطيا له الميزان الصحيحة التى يزن بها كل ذلك (٢).

٤- منهج التصنيف فى علم التصوف عند الغزالى(٣):

لقد رجحت كفة التصوف لدى العديد من مفكرى الإسلام منذ قرر الغزالى أن الأدلة العقلية وحدها ليست كافية فى الوصول إلى اليقين، وأن القلب هو أساس الإيمان، وأن العقل دون البصيرة مرتبة، لكن الغزالى لم يحقر العقل كما فعل أمثال ابن طفيل وابن عربى، بل حاول الجمع بين العقل ونور الشرع، وجعل العقل حكما على شطحات الصوفية(٤).

---

(١) راجع: القشيرى، رسالة السماع، ضمن رسائل القشيرى، بتحقيق د/ فير محمد حسن، (ص ٥٠ - ٦٣).

(٢) راجع: القشيرى، رسالة ترتيب السلوك، ضمن رسائل القشيرى، بتحقيق د/ فير محمد حسن، (ص ٦٤ - ٨٠).

(٣) وللاستزادة بخصوص الغزالى وفلسفته ومنهجه وأهم أفكاره وآرائه ومؤلفاته راجع: - دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، (ص ٣١٦- ٣٥٦). - د/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى، وهو مرجع أولى فى بابه، ويمثل فى أصله أطروحة المؤلف للدكتوراه من الجامعة المصرية (سنة ١٩٢٤ م)، وتتسم آراء الكاتب فى كثير من الأحيان بالتعميم وعدم التوثيق، كما تجاوزت الدراسات التالية لفكر الغزالى الكثير من نتائجه. - أ/د عبد الرحمن بدوى، مؤلفات الغزالى. - سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى. - أ/د عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيقه المنقذ من ضلال. - أ/د محمد البهى، الغزالى - فلسفته الأخلاقية والصوفية. - الشيخ محمد الصادق عرجون، أبو حامد الغزالى المفكر الثائر. - أ/د عبد اللطيف العبد، قواعد العقائد عند الغزالى، تحليل ودراسة. - أ/د أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامى، (ص ٤١٨ - ٤٥٥). - أ/د محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، حيث قدم فى الباب الثانى (٤٧-٦٢) مدخلا تاريخيا عن الغزالى عصره وحياته ومؤلفاته، بينما تناول فى البابين الثالث والرابع المقارنة بين المبدأ الفلسفى عند الغزالى وديكارت، والعقل ومجاله عند الغزالى. - أ/د حسن الفاتح قريب الله، دور الغزالى فى الفكر. - أ/د عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، (ص ١١٩ - ١٢٩). - أ/د يوسف القرضاوى، الإمام الغزالى بين مادحيه وناقديه، وقد اعتنى (ص ١١٧ - ١٨٦) ببيان ما وجه للغزالى من نقد. - أ/د عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، (ص ١٥١ - ١٦٠). - أ/د عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، (ص ٢٠٧-٢٦٢). - أ/د محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية - قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى، وتناول فيه منهج الغزالى المنطقى. - أ/د عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص. - أ/د عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالى - إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحى، وقدم فيه نقد مختصر للدراسات عن الغزالى (ص ١٩- ٢٤)، كما تحدث عن المناحى الفكرية لتفكير الغزالى (ص ٥١-٨١)، ومع ما فى هذه الدراسة من الفوائد فإنها تميل كثيرا إلى التعنيف والهجوم غير المبررين علميا على الغزالى. - أ/ محمد ياسر شرف، وسائل الإقناع عند الغزالى. - وللدكتور أحمد عبد الحليم عطية دراسة عن (تصنيف العلوم عند الغزالى) نشر بمجلة المورد العراقية (ج ١٨، ع ٣، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩م). - د/ محمود ماضى، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، (ص ١٧٨ - ١٩١) حيث تناول المعرفة عند الغزالى. - أ/د عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى. - رضا سعادة – مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالى وابن رشد إلى الطوسى والخواجه زاده. - د/ جمال رجب سيدبى، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى. - د/ إبراهيم عبد الشافى إبراهيم، الباحثون عن الحقيقة عند الغزالى. - د/ أحمد عرفات القاضى، الفكر السياسى عند الباطنية وموقف الغزالى منه. - د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة عند أبى حامد الغزالى. - د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط دراسة تحليلية مقارنة. - أ/ نور الدين السافى، نقد العقل، مشكلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى. - أ/ عارف مفضى البرجس، التوجيه الإسلامى للنشء فى فلسفة الغزالى. - أ/ عارف تامر، الغزالى بين الفلسفة والدين، ويقدم فيها وجهة نظر إسماعيلية من فكر الغزالى، وهى دراسة من المفيد الاطلاع عليها، خاصة مع ما قدمه الغزالى من نقد للفكر الباطنى (الإسماعيلى)، ومع هذا يحاول المؤلف أن يتلمس تأثير أخوان الصفا مثلا (ص ٧٦) على الغزالى حتى فى الإحياء.

ومن جهة أخرى فقد كان الإمام الغزالى محل عناية واسعة فى مجال الدراسات الجامعية، وبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى سنة ٢٠٠٥م) هناك حوالى (١٣٠) رسالة جامعية تناولت وجوها عديدة للإمام الغزالى متكلما وفليسوفا وصوفيا وأصوليا وفقيها ومربيا....

(٤) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٢). وقد قام د/ عبد الله محمد الفلاحى بدراسة موقف الغزالى من العقل ونقده له، مقارنا ذلك مع كانط، من خلال دراسته (نقد العقل بين الغزالى وكانط - دراسة تحليلية مقارنة)، متناولا فى أثناء ذلك خصائص منهج الغزالى وفلسفته النقدية، ونقده للعلوم والمعارف العقلية. كما قام أ/د عبد الأمير الأعسم بدراسة البناء الصوفى عند الغزالى، فى دراسته (الفليسوف الغزالى)، =

والحقيقة أن الإمام الغزالى أحد كبار مؤلفى الإسلام ومصنفيهم البارعين، وتمتاز مصنفاته بالكثرة من حيث الكـم، والأهمية والعمق من حيث الكيف، وقد اعتنى العديد من الباحثين وعلى رأسهم الدكتور عبد الرحمن بدوى بعمل ببلوجرافيا خاصة عن مؤلفات الغزالى(١)، ولا يخفى كم الدراسات التى اعتنت بتناول فكر حجة الإسلام الغزالى، وآراءه ونظرياتـه فى شتى مجالات التى اهتم ا.

أ- نظرية المعرفة عند الغزالى(٢): من المعتقد أن نظرية المعرفة عند الغزالى فى صور ا النهائية مرتبطة أشد الارتباط برحلته فى البحث عن الحقيقة، ولهذا فإنه متى أدرك أين الحقيقة اتخذ من نظريته الأخيرة فى المعرفة مطيته للوصول إلى بغيتـه، وقد قدم حديثا صريحا فى نظرية المعرفة فى العديد من مؤلفاته كالمنقذ من الضلال، وميزان العلم، كما خصها ببعض المؤلفات المستقلة كالقسطاس المستقيم، والذى تناول فيه ميزان المعرفة، والرد على نظرية المعرفة عند الباطنية، وقد حاول الغـزالى فى قسطاسه استخراج ميزان المعرفة من القرآن الكريم، حيث استطاع أن يستخرج منه خمسة موازين: ميزان التعادل (الأكبر، والأوسط والأصغر)، وميزان التلازم، وميزان التعاند، ثم أخذ فى شرح هذه الموازين بالتفصيل(٣)، فقد حاول فيـه الغـزالى استخراج أشكال القياس العقلى من القرآن الكريم مباشرة، كما حاول أن يستخرج أيضا أمثلة لهذه الأقيسة من القـرآن، وكان قادرا على ذلك بمهارة، ليبين أن استخدام هذه الأقيسة الصورية أمر مشروع ومندوب إليه فى طلب المعرفة الحقة(٤)، ثم أخذ ينقض نظرية المعرفة عند الباطنية القائمة على القول بالإمام المعصوم.

ومع كون الغزالى فى اية رحلته انتهى إلى نظرية الكشف الصوفية، وارتضى منهجهم فى طلب الحقيقة، فإننا نـراه يزج بالعقل أحيانا كثيرة فى كتبه التى ألفها بعد اهتدائه إلى الكشف الصوفى، حتى ليخيل إلى القارئ أ ا نتاج العقل الخالص، ووليدة الفكر الصرف، مثل كلامه فى إبطال الحلول والاتحاد فى كتابه المقصد الأسنى(٥)، مؤكدا على العلاقة بـين العقـل والكشف فيقول: ((العقل لا يصطدم مع الكشف فى شىء، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحيانا عـن أن يبدى الرأى فى مسألة ما، فيسعفه الوحى أو الإلهام بتبيا ا...))(٦)، فهو يريد بذلك ألا يستغنى عن العقل كلية، وهذا يفـسر لنا الظاهرة التى تبدو فى بعض كتبه من مؤازرة العقل لوجهات النظر الصوفية التى يبثها بعد الاهتداء إلى نظريـة الكـشف الصوفى، ولم يعبر الغزالى عن كشوفه بطريقة صريحة وواضحة، بل حاط نظرياته برعاية العقل، حتى ليخيل للناظر الـذى لم يدرس الغزالى أن هذه النظريات وليدة العقل المحض(٧)، كما نجده يستفيد من كثير مما قدمه المفكرون والفلاسفة حول ذيب الأخلاق وأنواع الفضائل وقوى النفس وغير ذلك من النظريات الفلسفية(٨).

=(ص ١٠٩ - ١٢٤). كما قدم أ/ نور الدين السافى فى دراسته (نقد العقل - مـ لة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى) دراسة مهمة عن العقل وقيمته عند الغزالى والعلاقة بينه وبين العلم والتصوف، ومفهوم العقل العملى فى فكر الغزالى.

(١) تحدث أ/د بدوى عن الجهود التى سبقته فى دراسة قائمة مؤلفات الغزالى، وذلك فى مقدمة كتابه: مؤلفات الغزالى (ص ٩-١١).

(٢) للتوسع بخصوص نظرية المعرفة عند الغزالى راجع: - أ/د سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى، حيث تناول فى الباب الأول مصادر الحقيقة عند الغزالى، (ص ١٣- ١١٩). - أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ التفكير الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤٥٢ - ٤٥٣). - د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، (ص ٧٣-٨٦). - أ/د عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص، حيث تناول الإدراك العقلى عنـد الغـزالى (ص ٣١٦ - ٣١٧، ٣٤٠ - ٣٦٢). - د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٨٦ - ١٦٧). - نور الدين السافى، نقد العقل - مـ لة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى (ص ٤٥ - ١٢٣) حيث تناول فلسفة النظر والعلم والعقل النظرى عند الغزالى.

(٣) الغزالى، جواهر القرآن (ص ١٨ - ٤٩).

(٤)د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٤). وقد قدم أ/د محمد مهران فى دراسته القيمة "المنطق والموازين القرآنية - قراءة فى كتـاب القسطاس المستقيم للغزالى"، دراسة ضافية عن هذا الكتاب بخصوصه، متناولا المنطق فى ثوبه الإسلامى، وموازين القرآن الخمسة.

(٥) الغزالى، المقصد الأسنى (ص ١١٩-١٢١). وراجع: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٦٥-٦٦).

(٦) الغزالى، المنقذ من الضلال (ص ١٣٢). وراجع: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٦٧).

(٧) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٦٧). وقد تناول مفهوم الحقيقة عند الغزالى ووسيلتها وجوهرها فى الباب الثانى من الدراسة نفسها (ص ١٢٣ - ٤٠٨). كما تناول أ/د زقزوق العقل ومجاله عند الغزالى، فى بحثه (المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت)، (ص ١٢٧-١٦٠)، وتناول أ/د عبد الكريم العثمان، الكشف والإلهام الصوفى عند الغزالى، وذلك فى بحثه (الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص)، (ص ٣٦٢ - ٣٦٨).

(٨) انظر مثلا: الغزالى، ميزان العمل (ص ٢٣٢ - ٢٤٠، ٢٦٤ - ٢٨٦).

ولا يعنى القول بنظرية المعرفة الصوفية عند الغزالى نفى نظرية المعرفة التقليدية، بل مقصوده هو الاعتراف بأن كلاهما طريق يؤدى إلى المعرفة، بينما ينكر نظرية المعرفة الصوفية كثير من الناس، وربما آمن هو بذلك أيضا فى فترات حياته الأولى، يقول الغزالى: ((اعلم أن العلم الإنسانى يحصل من طريقين: أحدهما التعلم الإنسانى، والثانى التعلم الربانى، أما الطريق الأول فطريق معهود، ومسلك محسوس، يقر به جميع العقلاء، وأما التعلم الربانى فيكون على وجهين: أحدهما من خـارج وهـو التحصيل بالتعلم، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر، والتفكر من الباطن بم لة التعلم فى الظاهر...))، ثم أفـاض فى بيان طريق التعلم الربانى أو تحصيل العلم اللدنى[1].

وقد كان الغزالى يحاول البحث عن الحقيقة بكل المدارك والمعارف الحسية والعقلية والقلبية، وكى يصل إلى الحقيقـة اليقينية كان لا بد من أن يستخدم منهج الشك، أو الشك المنهجى[2].

وإنما تقوم نظرية المعرفة عند الغزالى على نقد وسائل العلم والمعرفة التقليدية، وتعدد مستويات الخطاب المعرفى عنده، والشك المنهجى، كما نادى بضرورة التلازم بين العقل والشرع من أجل الوصول إلى اليقين[3]، على أن الغزالى لم يتزحـزح قيد أنملة عن تأكيد أهمية المعرفة العقلية رغم ما قدمه من نقد وشك، فالعلوم كلها وخاصة الدينية إنما تدرك بكمال العقـل وصفائه، ولهذا وثق بالمنطق والبراهين العقلية فى الكثير من ا الات بعد أن نقدها نقديا علميا دقيقا[4]، وكان له موقف حاسم من نقائض العقل، وما تفضى إليه أدلته من تناقض فى المباحث الإلهية والميتافيزيقية[5]، ويعتبر الغـزالى أحـد الشخـصيات الأساسية التى دافعت عن المنطق فى العالم الإسلامى وقدمت له أسباب بقائه واستمراره[6]، بعد الحملات الشعواء التى قام ا كثير من الفقهاء ضد المنطق حتى اشتهرت مقولة ((من تمنطق فقد تزندق))، حيث حاول الغزالى رفع هذا الفهم الخاطئ عن المنطق، وخصص بعض كتبه للمنطق مثل (معيار العلم) و (محك النظر)، كما تناول بعض قضايا المنطق فى مواضـع أخـرى كمقدمة المستصفى الشهيرة وكمقاصد الفلاسفة و افتهم[7].

- وبناء عليه فتنقسم المعرفة عنده إلى ثلاث شعب:

١- المعرفة الغيبية الميتافيزيقية ومعرفتها بطريق التفصل لا تتم إلا عن طريق الوحى.

٢- المعرفة المنطقية والرياضية، وطريقها العقل.

٣- المعرفة التجريبية وطريقها الحواس، وغايتها الظن لا اليقين[8]، ويوضح الغزالى ذلك بقوله: ((وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضى، وأما الطبيعى فالتشويش فيه أكثر لأن الطبيعيات بصدد التغيرات، فهى بعيدة عن الثبـات بخـلاف الرياضيات))[9].

ورغم كل ذلك فلا يعنى نقد العلوم والمعارف عند الغزالى أنه اتخذ موقفا معاديا من العلم، بل هو يقطع بأن ((العلـم أصل الأصول))، وأن العمل لا يتصور إلا بعلم بكيفية العمل، ويؤكد على أن ما حكاه عن طريق الصوفية لا ينبغى أن يفتر الطلب عن التعلم، فإن الصوفية لا يعتقدون حقارة العلوم، بل يعتقد كل مسلم حرمتها وتعظيمها، ومن ثم يتناول الغزالى فى

---

(١) الغزالى، الرسالة اللدنية (ص ١١٢ - ١٢٢).

(٢) اعتنى أ/د محمود حمدى زقزوق بدارسة الشك المنهجى كمنهج فلسفى عند الغزالى مقارنا له بالمنهج الفلسفى عند ديكارت، وذلك فى بحثه ((المنهج الفلـسفى بين الغزالى وديكارت))، خاصة فى الباب الثالث والرابع منه، والذى تناول فيه هذه القضية على وجه الخصوص، بينما تناول فى الباب الأول دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى، وفى الباب الثانى مدخل تاريخى عن الغزالى. وانظر أيضا: أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق افت الفلاسفة، (ص ٣٦ - ٤٦).

(٣) د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٨٦-١٢٥).

(٤) راجع: د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ١٣٣- ١٥٦)، والدراسة ككل تتناول نقد العقل عند الغزالى مقارنا بكانط.

(٥) راجع بخصوص نقائض العقل وتفاهت أدلته عند الغزالى: د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٢٨٧ - ٤٠١).

(٦) للتوسع بخصوص دفاع الغزالى عن المنطق، راجع: أ/د محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية - قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالى، (ص ١٣-٣٢).

(٧) أ/د محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية - قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالى، (ص ٧-٨).

(٨) أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق افت الفلاسفة، (ص ٤٥).

(٩) الغزالى ، مقاصد الفلاسفة (ق ٢ / ص ٧).

ميزان العمل شرف العقل والعلم والتعليم تناولا ليس بالقصير إذا قيس بحجم الكتاب ككل[1]. ومن ثم يقدم الكلام على العلم فى كتابه الأشهر الإحياء ويجعل له صدارة الكتاب ويقدمه على كتاب قواعد العقائد، فيقول: ((وصدرت الجملة بكتاب العلم؛ لأنه غاية المهم، لأكشف أولا عن العلم الذى تعبد الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم الأعيان بطلبه، وأميز فيه العلم النافع من الضار...))، وقد امتد كتاب العلم لمسافة ليست بالهينة ، بينما يبلغ حجم كتاب قواعد العقائد نحو نصفه[2] مما يعنى أنه أعطى أولوية كبرى للعلم وما يتعلق به من مباحث ومفاهيم وقدمها على الكل مطلقا، ورأى التوسع فيها بما لم يتوسع فى العقائد نفسها.

ومن جانب آخر فسنجد الغزالى يقدم نظرية للمعرفة على أساس فلسفى إشراقى وذلك فى رسالته مشكاة الأنوار، شارحا قوله تعالى {الله نور السموات والأرض} مفسرا لنور الأنوار تفسيرا أنطولوجيا تارة بأنه هو أصل الوجود، وتفسيرا أبستمولوجيا تارة أخرى بأنه أصل المعرفة[3]، ولا تعارض فيما نحسب بين التفسيرين إذ المعرفة من أفراد الوجود. كما لا تعارض بين ما قدمه من رؤية معرفية فى مشكاة الأنوار وبين ما ذهب إليه فى غيرها من القول بالعلم اللدنى والكشف الصوفى، إذا يؤول رأيه فى الجميع إلى معنى واحد.

وإن كان ثمة قاعدة نختم بها الكلام عن نظرية المعرفة عند الغزالى، فليس أفضل من الخاتمة التى ختم بها كتابه ميزان العمل - الذى قيل إنه من آخر ما ألف- حيث يقول[4]: ((ولو ذكر ذاكر مذهبه فما منفعتك فيه، ومذهب غيره يخالفه، وليس مع واحد منهم معجزة يترجح بها جانبه، فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك، وأضلك سواء السبيل... ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعا، إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال)).

ب- تصنيف العلوم عند الغزالى: يقوم تصنيف العلوم عند الغزالى على نظرة متسامحة ونزيهة للعلم فى أكثر الأحيان ، وعلى تغليب العلوم ذات الطابع الأخروى (وليس الدينى) فى أحيان أخرى، فالنظرة الأولى تظهر حينما يقرر أن لكثير من العلوم العقلية والفلسفية فوائد مع عدم منافاتها للدين ((فإذا كان ذلك معقولا فى نفسه مؤيدا بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغى أن يهجر ويترك))[5]، ومع هذا فله موقف حاسم من تصنيف العلوم الفلسفية بناه على الحكم الشرعى منها، فيقول فى المقاصد[6]: ((... علومهم أربعة أقسام: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، أما الرياضيات فهى نظر فى الحساب والهندسة وليس فى مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هى مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد، وأما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق والصواب نادر فيها، وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار، وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ...))، ويؤكد على الفكرة نفسها فى التهافت فيقول[7] بعد أن يذكر المسائل العشرين التى صادم فيها الفلاسفة أصلا من أصول الدين: ((... فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية، وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأما المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات، ولا يتفق

(1) انظر: الغزالى، ميزان العمل (ص ٣٢٨، ٣٦١)، وقد تناول شرف العقل والعلم فى الصفحات (٣٢٨ - ٣٧٢).
(2) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، (٣/١) ، وانظر كتاب العلم (٥/١-٨٩) ، وكتاب قواعد العقائد (٨٩/١ - ١٢٤).
(3) راجع: أ/د أبو العلا عفيفى مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ٢٠ -٢٢، ٣٤).
(4) الغزالى، ميزان العمل ، (ص ٤٠٩).
(5) الغزالى، المنقذ من الضلال، (ص ١١٣).
(6) الغزالى، مقاصد الفلاسفة، (ق١/ ص ٢-٣ باختصار).
(7) الغزالى، تهافت الفلاسفة ، (ص ٨٧).

فيها خلاف به مبالاة...)).

وقد قدم الغزالى عدة تصنيفات للعلوم: ففى إحياء علوم الدين يقدم تصنيفه للعلوم الأكثر شهرة وتداولا بين الباحثين والدارسين له، حيث عقد الباب الثانى من كتاب العلم[1] فى العلم المحمود والمذموم، وأقسامهما وأحكامهما... إلخ، وأساس التصنيف هنا هو الحمد والذم الشرعيين.

وفى ضوء خطته ومنهجه فى تصنيف كتابه (مقاصد الفلاسفة) يعرض لنا الغزالى تقسيم العلوم عند الفلاسفة[2]، ويقدم عرضا واضحا وملخصا لتصنيفهم للعلوم الفلسفية، وهو فى هذا التصنيف لا يكاد يخرج عن تصنيف العلوم عند الفلاسـفة المشائين.

لكنه فى الرسالة اللدنية يقدم تصنيفا متميزا للعلوم يقوم على أساس العلاقة الوثيقة بين الـشرع والعقـل، فيقـول: ((اعلم أن العلم على قسمين: أحدهما: شرعى، والآخر عقلى، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها {ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور}...))، ثم أخذ فى بيان أقسام العلم الشرعى والعقلى[3].

وفى جواهر القرآن قدم تصنيفا يقوم على أساسين: أولهما: أن حصر تصنيفه فى العلوم الدينية التى لا بد من وجـود أصلها فى العالم حتى يتيسر سلوك طريق الله تعالى. أما العلوم الأخرى كعلم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان... وغير ذلك فلا يتوقف على معرفتها - بحسب قوله - صلاح المعاش والمعاد، وهذا أمر يؤخذ على الغزالى فى الحقيقـة، لأن كثيرا من هذه العلوم كالطب وغيره من العلوم النافعة ينصلح به حال المعاش، وصلاح المعاد من صلاحه. والأساس الثـانى: أنه حاول أن يستخرج هذا التصنيف من القرآن الكريم، بذكر مجامع ما تنطوى عليه سور القرآن الكريم وآياتها، وما يتعلق بتلك المجامع من العلوم، وهذه المجامع عشرة أنواع: ((ذكر الذات، وذكر الصفات، وذكر الأفعال، وذكر المعـاد، وذكـر الصراط المستقيم، أعنى جانبى التزكية والتحلية، وذكر أحوال الأولياء، وذكر أحوال الأعداء، وذكر محاجة الكفار، وذكر حدود الأحكام))، ثم أخذ فى بيان كيفية انشعاب أنواع العلوم الدينية كلها من هذه المجامع سواء علم اللغة أو الكـلام أو الفقه وأصوله... [4].

ومال فى موضع إلى تصنيف العلوم بناء على أساس عملى، والمقصود بالعمل هنا هو العمل الموصل إلى السعادة، وبناء على هذا الأساس يطرح على طالب السعادة تصنيفا خاصا جدا للعلوم فى ميزان العمل[5] يقوم على أن العلم منقسم إلى علم نظرى وعلم عملى، أما النظرى فكثير، وأما العملى فثلاثة علوم: علم النفس بصفاتها وأخلاقها وهو مقصوده مـن كتـاب ميزان العمل - وعلم النفس بكيفية المعيشة - وعلم سياسة أهل البلد، ويؤكد فى النهاية على أن أهم هذه الثلاثة: تهـذيب النفس وسياسة البدن، ورعاية العدل من هذه الصفات، حتى إذا اعتدلت تعدت عدالتها إلى الرعية البعيدة من الأهل والولد ثم إلى أهل البلد.

وفى الإحياء[6] يقسم العلم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة، والمقصود بالعلم الذى هو فرض عين هو علم المعاملة، وهو العلم الذى تضمنه الحديث عن مبانى الإسلام ((بنى الإسلام على خمس))، ومن جهة أخرى فالعلوم عنده تنقسم إلى شرعية وغير شرعية، فالشرعية هى ما استفيدت من الأنبياء، ولا يرشد العقل ولا التجربة إليها، وغير الشرعية هى ما استفيد مـن غير الأنبياء بالعقل والتجربة، ومنها ما هو ممدوح وما هو مذموم وما هو مباح. ويقوم تقسيم الغزالى للعلوم على عدة معايير: مدى منفعة هذه العلوم للإنسان من حيث خدمتها لعلوم الدين كعلوم النحو واللغة – مدى منفعتها للإنسان فى حياته الدينية

(١) الغزالى ، إحياء علوم الدين، (١/١٤-٢٩).
(٢) الغزالى، مقاصد الفلاسفة، (ق ٢ / ص ٣ - ٧).
(٣) الغزالى، الرسالة اللدنية، (ص ١٠٦ - ١١٢).
(٤) الغزالى، جواهر القرآن، (ص ٢١ - ٢٨).
(٥) الغزالى، ميزان العمل ، (ص ٢٣٠ - ٢٣٢).
(٦) الغزالى ، إحياء علوم الدين، (١/٢-٣) .

– مدى منفعتها للإنسان فى حياته الدنيوية كعلم الطب والحساب والطبيعة – مدى منفعتها فى تثقيف الإنسان والعمل على استمتاعه بالحياة وتأثيرها فى حياته الاجتماعية كعلوم الشعر والتاريخ والسياسة – لا يذم العلم إلا أن يكون مؤديا إلى ضرر، أو لا فائدة فيه[١].

ج- ملاحظات حول منهج التصنيف عند الغزالى[٢]:

١) الشك المبكر الذى اعترى الغزالى كان له تأثير كبير فى تنظيم حياته العلمية، فقد حصر الحق من خلال الفرق الموجودة فى عهده، ثم نظر فيها وألف وصنف على هذا الترتيب:

أ- علم الكلام. ب- الفلسفة العقلية.

ج- مذهب أهل التعليم (الباطنية). د- التصوف.

و بهذا نستطيع بوجه إجمالى إذا وقع فى يدنا كتاب من كتبه أن نعرف على وجه التقريب متى ألفه، والروح المسيطرة عليه[٣].

إلا أن هذا الشك الذى انتهجه الغزالى ومبكرا مع عدم توقفه عن التصنيف والتأليف طوال رحلته الفكرية، جعل هناك آراء كثيرة له تبدو متعارضة[٤]، فقد ظلت عادة الكتابة عنده قوية لم يطرأ عليها فتور حتى فى أثناء ذلك الوقت الذى اعتزل فيه العالم ليمارس حياة التصوف، وفى هذه الفترة مثلا ألف كتابه الرئيسى (إحياء علوم الدين)، فلابد لدفع التعارض بين آرائه ومعرفة رأيه الأخير من مراعاة ما مر به من مراحل فكرية.

٢) وقد ترتب على هذا الشك المنهجى عند الغزالى وضوح الاتجاه النقدى عنده، من حيث نقده لوسائل المعرفة، ونقده للمذاهب والطوائف والأفكار والفرق، وسيؤثر الاتجاه النقدى عند الغزالى تأثيرا مباشرا على مناهج التصنيف عنده، مما يجعله يضع كتبا بأسرها من خلال اتجاهه النقدى كأعماله فى نقد الفلاسفة والباطنية وغير ذلك، أو يغير من اتجاهاته التصنيفية منتقدا الاتجاهات التصنيفية الأخرى كما فعل فى كتبه الكلامية الأخيرة، وكما فعل فى اتجاهه إلى التصوف مصنفا ومؤلفا فيه[٥]، ولا يقف الاتجاه النقدى عنده على نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية وحسب، بل سنجد عنده نقدا واضحا وعميقا للصوفية أيضا[٦]، فبعد أن يوضح الغزالى - فى كتابه ميزان العمل[٧] وهو من آخر ما ألف - منهج الصوفية كما يراه ويقارنه بمنهج النظار يقرر أنه لا يطلق الترجيح بأحدهما بل يختلف ذلك بحسب الحال، ومن ثم فليس من الصواب إطلاق القول بميل الغزالى المطلق إلى التصوف.

٣) الاتصاف بالناحية المنهجية الواضحة، سواء من ناحية منهج البحث، أو من ناحية منهج التصنيف. أما من ناحية منهج البحث فيقوم منهج الغزالى البحثى على خطوات واضحة ومحددة منها: رفض التقليد وإيثار الاستبصار - الفطرة الأصلية نقطة ارتكاز فى منهجه - نقد العقائد والمذاهب ومناقشة مواقف الفرق طلبا للحق - البحث عن اليقين عن طريق النور الإلهى - التشكيك فى المحسوسات والمعقولات - الشك المنهجى - الجمع بين الفلسفة والدين - تعدد الموقف العلمى

---

(١) انظر بخصوص موقف الغزالى من العلم: د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ٤٥- ٥١).

(٢) يقتصر الحديث هنا على الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى الإمام الغزالى بحسب ما حققه أ/د بدوى فى القسم الأول من كتابه (مؤلفات الغزالى) وهذا القسم يشمل (٧٢) كتابا فحسب، (ص ٤٩ - ٢٣٨)، وقد أردفه بالقسم الثانى وذكر فيه الكتب التى يدور الشك فى صحة نسبتها إلى الغزالى ويشمل الكتب من (٧٣ - ٩٥). وانظر نظرة عامة مهمة عن مؤلفات الغزالى عند: د/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى، (ص ٩٥-١١٥). وأ/د محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، (ص٥٨ - ٦٢).

(٣) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، (ص ٨٩). وأ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٦٤).

(٤) انظر أمثلة لها: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٧٦- ١١٩).

(٥) انظر بخصوص القسمات العامة لفلسفة الغزالى النقدية: - د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٦٠-٨٥). - نور الدين السافى، نقد العقل - منزلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى (ص ٣٦ - ٤٤).

(٦) راجع بخصوص ذلك: أ/د عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالى (ص ٩٢ - ١٠٥).

(٧) الغزالى، ميزان العمل ، (ص ٢٢٣ - ٢٢٦).

متكلما وفليسوفا وصوفيا وفقهيا وأصوليا(١)، ويمكن القول بأن مشكلة المنهج عند الغزالى من أهم القضايا التى أفضت بالغزالى إلى الشك لعدم توفر معيار اليقين فى مصادر المعرفة التقليدية(٢).

٤) البحث عن الحقيقة كان ديدن الغزالى بعد تحوله الفكرى باتجاه التصوف، ويمكن القول - دون أن تشويه أدنى مبالغة - أن رحلته بعد ذلك ما هى إلا بحث عن الحقيقة(٣)، وقد أمتعنا الغزالى بالحديث عن هذه الرحلة فى كتابه الشهير (المنقذ من الضلال) الذى خصه لبيان رحلته فى البحث عن الحقيقة، وقد حظى هذا الكتاب باهتمام الباحثين، ووصف بأنه فريد فى نوعه فى الثقافة الإسلامية، وقليل الشبه فى الآداب العالمية بأسلوبه ومنحاه ووحدة أغراضه(٤)، كما أن مصنفاته أثناء هذه الرحلة ما هى إلا مرآة لها، حيث لم يتوقف الغزالى فى أى مرحلة من تلك الرحلة عن التأليف والتصنيف، وهذا أمر لا بد من أخذه فى الحسبان عند دراسة آراء الغزالى وتطورها حتى لا يتهم بالاضطراب(٥).

٥) الوصول إلى السعادة هو الغرض الأسمى للجميع، وإنما المشكلة تتبلور فى طرق الوصول إليها، وقد حاول الغزالى من خلال التصنيف أن يقدم طرقا واضحا ومحددا وسهلا فى الوصول إلى السعادة التى هى غاية الكل من خلال كتابه ميزان العمل، وأنه لا طريق إلى السعادة إلا بالعلم والعمل(٦).

٦) الأساس النفسى هو أحد الأسس التى يقيم الغزالى كتبه فى التصوف عليها، وهو يدرك اختلاف الناس فى مداركهم واستعدادهم، من ثم يقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها، ويؤكد الغزالى على أن علم النفس بصفاتها وأخلاقها هو أهم العلوم العملية، لأنه متى قام بتهذيب النفس وسياسة البدن، ورعاية العدل من هذه الصفات، حتى إذا اعتدلت تعدت عدالتها إلى الرعية البعيدة من الأهل والولد ثم إلى أهل البلد، فبتحصيل علم تهذيب النفس والعمل به يحصل العلمان العمليان الآخران: كيفية المعيش، وسياسة البلد(٧).

٧) كما يعد الأساس الأخلاقى أحد تلك الأسس التى أيضا التى وجهت منهج التصنيف الصوفى عند الغزالى، وسيطر على قسط لا يستهان من مصنفاته الأخيرة(٨)، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن الغزالى هو الذى دون علم الأخلاق الإسلامى وفلسفته وجعله يقوم على روح إسلامية صوفية، وإن كان قد اقتبس واستفاد من مختلف الدراسات الفلسفية فى هذا الموضوع(٩).

---

(١) راجع بخصوصها: أ/د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤٢٣ - ٤٣٨). و د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٧٧- ٨١).

(٢) د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٧٥).

(٣) للتوسع بخصوص ذلك راجع: - أ/د سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى، وقد قسم دراسته إلى بابين: ١- مصادر الحقيقة عند الغزالى. ٢- الحقيقة عند الغزالى. - د/ إبراهيم عبد الشافى، الباحثون عن الحقيقة عند الغزالى، وهو بحث لطيف عما وجه الغزالى من نقد لطوائف الباحثين عن الحقيقة: المتكلمين - الباطنية - الفلاسفة - الصوفية. كما تناول رحلة الغزالى أيضا فى البحث عن الحقيقة فى مقدمته لميزان العمل (ص ٨ - ١٧٦).

(٤) أ/د أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٣).

(٥)أ/د سليمان دنيا، مقدمة تحقيق ميزان العمل، (ص ١٦٧-١٧١).

(٦) الغزالى، ميزان العمل (ص ١٨٠ - ١٨١)، وانظر بخصوص مفهوم السعادة عند الغزالى: أ/ نور الدين السافى، نقد العقل - مشكلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى، (ص ٢٠٣ - ٢٥٠).

(٧) راجع: الغزالى، ميزان العمل، (ص ٢٣٠- ٢٣٢)، وأ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٧٢-٧٥)، ومقدمته لميزان العمل (ص ٨). وقد اهتم العديد من الباحثين بدراسة آراء الغزالى فى نفس، فمن هؤلاء: أ/د عبد الكريم العثمان، فى بحثه (الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص)، وهو أطروحته للماجستير. وقام د/ جمال رجب سيدبى بدراسة النفس عند الغزالى مقارنا لذلك بالنفس عند ابن سينا وذلك فى دراسته (نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى). كما تناول نور الدين السافى فى دراسته (نقد العقل - مشكلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى)، موضوع الحياة النفسية والتحليل السلوكى عند الغزالى (ص ١٣٦ - ١٥٤).

(٨) من المؤلفات التى تمدنا بآراء الغزالى الأخلاقية: إحياء علوم الدين - ميزان العمل - الأربعين - جواهر القرآن - منهاج العابدين - التبر المسبوك فى نصيحة الملوك - المنقذ من الضلال، المستصفى فى أصول الفقه، مشكاة الأنوار، راجع: د/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى، (ص ٩٧-٩٨). وهناك العديد من الباحثين الذين اعتنوا بدراسة الجانب الأخلاقى عند الغزالى، كزكى مبارك فى بحثه السابق، وأ/د محمد البهى فى بحثه (الغزالى - فلسفته الأخلاقية والصوفية)، وأ/د عبد الكريم العثمان، فى الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص (ص ٣٧٢ - ٣٩٢)، وأ/نور الدين السافى فى بحثه (نقد العقل - مشكلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى)، (ص ١٥٥ - ١٨٨).

(٩)أ/د عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص، (ص ٣٧٢).

٨) تتسم مصنفات الغزالى وكملاحظة عامة بشىء من التكرار، فالشاهد أو المثال تجده فى كتب متعددة له بنصه وصياغته، وأحيانا يتجاوز التكرار إلى فصل بتمامه، فمثلا الفصل الذى عقده فى الإحياء لبيان معنى الروح والنفس والقلب والعقل هو نفسه فى معارج القدس(١).

٩) الإكثار من الشواهد الدينية، وكتابه إحياء العلوم الدين أوضح مثال على هذا(٢).

١٠) كثرة الإحالة على كتبه الأخرى، فلا يكاد الإمام الغزالى يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب، ويحيل عليه، وهذه الإحالة تدلنا فى جملتها على أن الغزالى لم يهمل شيئا من كتبه، ولم يرجع عن شىء مما جاء فيها، حتى تلك التى ألفها قبل اهتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية(٣).

١١) أسلوب الغزالى غير غامض، وأفكاره واضحة جلية، تقرأ فلا يخفى عليك شىء مما يريد أن يقول، وإن كان قد يعتريه شىء من الضعف أحيانا نتيجة أنه كان يؤلف على جناح السفر(٤).

١٢) اهتمامه بتعدد مستويات الخطاب، فتارة يخاطب الخاصة، وتارة يخاطب العامة، وهو مجيد فى كل ذلك فـ ـ ـ ـ ((الغزالى أ م وأنجد فى تآليفه، فصعد إلى مستوى الخاصة حينا، فصور لهم الحقيقة ناصعة جلية، لا يشو ا لبس ولا يخالطهـا غموض، ونزل إلى مستوى العامة أحيانا فصور لهم الحقيقة بالقدر الذى يطيقونه، وبالمقدار الذى يرى أن الشارع كلفهـم به... والغزالى يراعى لكل طائفة مألوفهم، ويحافظ معهم على تقاليدهم ومراسيمهم، أما من أراد أن يدرس الغزالى ليعـرف الحقيقة فى نظره كما يعتقدها فليدرسه فى كتبه التى يضن ا على الجمهور، واحتفظ ا لنفسه وللخاصة ككتابه المضنون به على غير أهله، ومعارج القدس...))(٥). وفى ضوء هذا الاهتمام بمستويات الخطاب تأتى الخطوط الأساسية لمناهج التصنيف عند الغزالى: فمنها ما هو مصنف للعامة الذين لم ينالوا حظا من الثقافة الدينية كالدرة الفاخرة وبداية الهداية ومنهاج العابدين، ومنها ما هو مصنف للخاصة الذين يملكون القدرة على التفكير المستقل، وهذه ملاحظة مهمة لفهم عمل الغزالى العلمـى، ولتحليل مناهج التصنيف عنده(٦). ويشدد الغزالى على ضرورة حفظ طالب العلم فى بدايـة أمـره مـن اخـتلاف الآراء والمذاهب، لأن ذلك مما يشتته ويعوقه عن الإدراك(٧)، مما يعنى أنه فى منهج التصنيف للمبتدئين لا بد أن يراعى هذه القاعدة.

١٣) من السمات العامة لمنهج التصنيف عند الغزالى: - الابتداء بشرح المذهب الذى يريد نقده أولا، ولو بتـأليف مستقل كما فعل فى مقاصد الفلاسفة، وكما فعل فى رده على الباطنية - الاعتماد على الخطابيات فى إصلاح القلوب بمـا يستولى به على قلب القارئ من الآيات والأحاديث والآثار وحكايات الصالحين - استعمال الخيال والإكثار من التمثيل.

١٤) الإصلاح والتجديد والإحياء: هذه أهم أغراض الغزالى التى تغياها فى مصنفاته، الإصلاح الفكرى، والإصلاح الصوفى، والإصلاح التربوى...، وقد كانت لفكرة الإصلاح والتجديد والإحياء أثرها البالغ فى منهج تصنيف الغزالى سواء الفلسفى أو الكلامى أو الصوفى(٨)، كما تعود قيمة الغزالى كمفكر ومصلح ومجدد إلى حيوية أفكاره وواقعيتـها، ومـدى قابليتها للتحقق الفعلى، وهو قادر دائما على نقد الواقع وتقييمه، وأعماله عامة كانت جدلا مباشرا مع الواقـع الفكـرى والاجتماعى فى عصره، وقد كان له دور بالغ الأثر فى مجالى التصوف والفكر الإسلامى(٩).

---

(١) انظر: أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٦٨- ٧٠).
(٢) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٧٠-٧١).
(٣) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٧١).
(٤) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٧١- ٧٢).
(٥) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٨٩، ١١٨-١١٩).
(٦) راجع: أ/د محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، (ص ٥٨ - ٥٩).
(٧) د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص٦٤).
(٨) اعتنى أ/ صالح أحمد الشامى، فى دراسته (الإمام الغزالى حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة) بالكلام على الجانب الإصلاحى والتجديدى فى فكر الغزالى، خاصة فى الباب الخامس من الدراسة (ص ١٩٥ - ٢٥٦).
(٩) انظر: د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٢- ١٣). وراجع بخصوص دور الغزالى فى التصوف والفكر الإسلامى: أ/د حسن الفاتح قريب الله، دور الغزالى فى الفكر (ص ١١١ - ١٢٣، ١٦٣ - ١٧٢). - أ/ صالح أحمد الشامى، الإمام الغزالى حجة الإسلام ومجـدد المائة الخامسة، (ص ٩٧-١٤٢).

١٥) القدرة على توليد الأفكار: فالأفكار والآراء تكتسب عند الغزالى أهمية خاصة عنده حتى وإن كانت بعض هذه الأفكار مسبوقة عند غيره من الفلاسفة والمفكرين السابقين، وذلك نتيجة لتميز أبو حامد الغزالى بالقدرة على أن يولد الأفكار الجديدة من الأفكار السابقة، وعلى أن يطور الأفكار المكررة ويكسبها معانى جديدة، ويوظفها توظيفا غير مسبوق[١].

١٦) الرؤية الفلسفية المتفائلة: حديث الغزالى عن تغيير الأخلاق الإنسانية إلى الأفضل، ورؤيته المتفائلة فى ذلك تعكس عمق رؤيته كفيلسوف تربوى للأساس الخلقى الذى تبنى عليه المجتمعات وتنشأ عليه الأفراد، وتؤكد على خيرية الإنسان وتفسح باب الأمل أمام المربين والمعلمين فى قدرتهم على بناء أجيال سليمة، والوصول بالنفس الإنسانية إلى أقصى درجات الكمال[٢].

١٧) الواقعية: فقد جاءت أفكار الغزالى التربوية فى غاية التنظيم والترتيب والموضوعية، هذا فضلا عن موائمتها للطبيعة الإنسانية، فلم تكن أفكارا فلسفية تحلق فى الخيال، وتنشد عالما مثاليا لا يرتبط بالواقع، وهذا يكسبها حيوية وقوة، علاوة على قدرتها على البقاء والاستمرار وأن تظل محل الاهتمام عبر الأجيال[٣].

١٨) التكامل: يتسم منهج تصنيف الغزالى بالتحليل الدقيق، وينبهنا إلى ضرورة تعانق العقل والنقل والقلب، خاصة فى التعامل مع الموضوعات التربوية، من خلال حس قوى بالتاريخ التربوى، والواقع المعاش الذى أراد إصلاحه والنهوض به[٤].

١٩) ترتيب التعلم: يرى الإمام الغزالى أن طالب العلم بعد أن يحصل الأساسيات الأولية من العلم عليه أن ينظر فى كل العلوم نظرة اطلاع أولية سريعة ليعرف به مقصده وغايته، ثم يختار لنفسه بعد ذلك ما يتبحر به، ويشتغل بالأهم مما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير فيستوفيه ((ألا يخوض فى فن من فنون العلم دفعة، بل يراعى الترتيب ويبتدئ بالأهم))[٥]، وبعد أن يتقن مجال تخصصه عليه أن ينظر إلى الفروع القريبة منه، ويحاول الاستفادة منها لتعاون العلوم بعضها مع بعض، كما عليه ألا يعادى علما من العلوم، وأفكار الغزالى فى هذه القضية تعكس واقعيته من جهة، ومنهجيته من جهة أخرى، وهو يوصى دائما بالانتقال من البسيط إلى المركب، ثم يطالبه بعد ذلك بالغوص فى أعماق العلم الذى يريد التخصص فيه[٦]، وكل ذلك له تأثيره المباشر على مناهج التصنيف فلا بد للمتعلم أن يجد من المصنفات ما يساعده على ذلك، ومن المعتقد أن الإمام الغزالى هو أول من طبق نظرياته فى التعلم على مصنفاته، وعالج مناهجها فى ضوئها.

٢٠) تخطى مناهج التصنيف المعتادة: يمتاز الغزالى بهذه القدرة، والتى تتجلى فى العديد من مؤلفاته ومنها على سبيل المثال كتابه المنطقى (القسطاس المستقيم) فلا تقف أهمية الكتاب عند حد محاولته إقامة القياس على دعائم دينية، واستخراج أصول القياس أو مقدماته من القرآن الكريم، بل تتجاوز ذلك إلى الطريقة غير المألوفة فى الدراسات المنطقية التى عرض بها الغزالى مضمون كتابه، حيث اعتمد على منهج التصنيف الحوارى كما ابتعد عن استخدام الاصطلاحات المنطقية المعروفة واستعاض عنها بألفاظ أخرى وضعها وضعا ونص على أن هذه الأسامى من ابتداعه معللا ذلك باهتمام الناس بالظاهر دون اللباب، فتأتى أحكامهم قائمة على مظاهر الأشياء فأراد أن يعرض لموضوعه بطريقة يستسيغها الناس، وقد وصل تجاوزه للمعتاد عنده إلى أن يحاول تسمية علم المنطق نفسه بأسماء جديدة فهو القسطاس المستقيم، ومعيار العلم، والميزان، ومحك النظر، ومدارك العلوم، كما حاول تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معيارا للعلم بوجه عام، وميزانا للتفكير أيا كان مضمونه، ولم يكن الأمر مجرد تطويع المنطق واستخدامه فى الأغراض الكلامية والفقهية، فالغزالى لا يرى المنطق شيئا دخيلا على مثل هذه الدراسات نزح مكرها إلى هذه المناطق المعرفية الجديدة، وإنما هو من سكانها ومواطنيها، وما ارتباطه بالفلسفة وجعله

(١) د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٣).
(٢) د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٦).
(٣) د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٦-١٧).
(٤) د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ٤٩).
(٥) الغزالى، إحياء علوم الدين، (١/٥٠).
(٦) د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ٦٤).

خاصا برجالها إلا خيال وحيلة فى الإضلال[1].

٢١) منهج التصنيف الحوارى: وقد اتبعه الغزالى فى القسطاس المستقيم متجاوزا خطة التصنيف التقليدية فى الدراسات المنطقية، مقيما منهج تصنيفه على الحوار، والكتاب كله حديث سمر يتوجه به الغزالى لمن يريد أن يستمع إلى أسماره، و بهذا المنهج فى التصنيف يكسر الغزالى حاجزا نفسيا ربما يكون قائما بين موضوعه وقارئه[2].

٢٢) ربما يخص الغزالى بعض رسائله بمنهج خاص فى التصنيف يديره حول مشكلة أو مسألة بعينها ويبنى تصنيفه عليها، كما فعل فى مشكلة المتشابه حيث صنف من أجلها ((إلجام العوام)) وقد تقدم الحديث عنه فى مناهج التصنيف الكلامية.

وكمشكاة الأنوار[3]: فلها وحدتها التأليفية الخاصة التى تمتاز بها والتى دارت حول معنى قوله تعالى {الله نور السموات والأرض} [النور، ٣٥]، وإن كنا نرى لبعض أجزائها نظيرا فى كتبه السابقة عليها، وذلك مثل كلامه عن حديث الحجب فى أواخر الجزء الثالث من كتاب الإحياء، ويظهر بعد تحليل مضمون هذا الكتاب أننا بإزاء عمل فلسفى له قيمته، ففيه نواة لمذهب فلسفى إشراقى أهم جوانبه الجانب الأنطولوجى الذى يشرح ماهية الوجود، والأبستمولوجى الذى يشرح ماهية المعرفة، والسيكولوجى الذى يشرح ماهية النفس، وإن كان الجانب الأول هو الغالب عليها[4].

والغزالى هنا يقدم نظرية فلسفية إشراقية يحاول فى ضوئها أن يؤول آية النور وحديث الحُجب... بل يبحث عن الأسرار الإلهية التى ينطويان عليها جريا على منهجه الخاص فى التأويل... ولا جدال أن الجانب الفلسفى من الرسالة يجب أن يستخلص من التأويلات الإشارية التى وضعها الغزالى على الآية والحديث وما احتويا من رموز وإشارات وما خرج منهما وفرع عنهما من تخريجات وتفريعات، و بهذا أتت الرسالة فريدة فى بابها من بين مؤلفات الغزالى، لها وحدتها التأليفية الخاصة التى تمتاز بها...[5].

والرسالة فى أصلها إنما ألفها الغزالى إجابة لمن سأله أن يبث له أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية مثل قوله تعالى {الله نور السموات والأرض} [النور ٣٥]، ونتلمس فى هذه الرسالة إرهاصات فلسفة إشراقية فى فكر الغزالى، سنجد لها تأثيرها عند فلاسفة الإشراق من بعده وخاصة عند قطب الدين الشيرازى[6].

أما من جهة خطة التصنيف، فقد قسمها الغزالى إلى ثلاثة فصول، يظهر فيها ولعه المعتاد بالأمثلة، والتقسيمات والتصنيفات، ولكن الجديد فيها هو ظهور بعض التراجم التى لم نعتدها من الغزالى مثل: (دقيقة - حقيقة - حقيقة الحقائق - إشارة)، ورغم أنه يتناول موضوعا رمزيا وإشاريا بالأساس وهو بيان المقصود بالنور والمشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار الواردة فى الآية الكريمة، إلا أنه بالغ رحمه الله فى الإيضاح والتمثيل والبيان بحيث يتضح قدر الطاقة ما فى الآية الكريمة من إشارة ورمز.

وكالقسطاس المستقيم: والذى تناول فيه ميزان المعرفة، واهتم بالرد على نظرية المعرفة عند الباطنية، وأجراه فى صورة حوار بينه وبين رفيق من رفقاء أهل التعليم، مستخرجا لها من القرآن الكريم، على ما سبق قريبا عند الحديث عن نظرية المعرفة عند الغزالى.

٢٣) ونختم بأن السمة الأكثر أهمية فى منهج التصنيف الغزالى: أن له خطة تصنيف واضحة فى كتبه عامة، كإحياء علوم الدين فى علم التصوف. وهو يتجه عادة اتجاها منهجيا صارما فى التصنيف، ويبنى كتبه على نحو منطقى منظم[7]، يتميز

(١) أ/د محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية - قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالى، (ص ٩، ١٦-٢١).
(٢) أ/د محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية - قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالى، (ص ٢٠-٢١).
(٣) للتوسع بخصوصه راجع: د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، (ص ٤٣- ٦٦).
(٤) أ/د أبو العلا عفيفى مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ١١، ٣٣- ٣٤).
(٥) أ/د أبو العلا عفيفى مقدمة مشكاة الأنوار، (ص ١١).
(٦) راجع: د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، (ص ٤٨، ٦٥).
(٧) جرت عادة الغزالى على هذا إلى الدرجة التى جعلت بعض الباحثين فى آثاره ومؤلفاته يجعلون ذلك ضمن معايير الفصل فى مدى صحة ما نسب إليه من مؤلفات، راجع: أ/د عبد الرحمن بدوى، مؤلفات الغزالى (ص ١١).

به فى الإحياء، وفى غيره من مصنفاته الكلامية أو الأصولية، فيقسم المادة العلمية للكتاب ككل إلى أقسام رئيسية، ثم يقسم هذه الأقسام الرئيسية إلى أقسام فرعية متساوية مطردا فى القسمة عادة.

فالغالب على الغزالى اتباع منهج تصنيف منطقى صارم، يقوم على تقسيم إلى أقسام رئيسية يسميها أرباعا أو أقساما أو أقطابا أو أبوابا أو غير ذلك، ثم يتفرع من التقسيم الرئيسى تصنيفات وتفريعات أخرى تندرج تحتها، ويتنوع فى تسميتها إلى حد ما بين فصول وأنماط وأصناف ونحو ذلك، وتكاد تكون هذه سمة أساسية وغالبة فى منهج تصنيف الغزالى، ومما اتسم بهذه السمة من مصنفاته:

- كتابه الأشهر إحياء علوم الدين[1]: يعتبر إحياء علوم الدين هو كتاب الغزالى الأشهر، والحقيقة أن هناك مؤلفات عدة قبله تضمنت نفس الموضوعات، مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى، الذى استمد منه الغزالى كثيرا، إلا أن كتاب الإحياء تميز عن سائر الكتب التى سبقته فى نفس الموضوعات بأشياء عديدة منها حسن التنظيم والتبويب، وحسن العبارة وجزالتها، ويسر الأسلوب وبساطته[2]. وقد نص الغزالى بوضوح وفى مقدمة الكتاب[3] على خطته فيه فيقول: ((وقد أسسته على أربعة أرباع، وهى: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات، وصدرت الجملة بكتاب العلم؛ لأنه غاية المهم، لأكشف أولا عن العلم الذى تعبد الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم الأعيان بطلبه، وأميز فيه العلم النافع من الضار...))، ثم واصل تقديم خطته وبيان أن كل ربع يشتمل على عشرة كتاب، وقد ذكر فهرسها بالكامل فى المقدمة. ثم وضح السبب الذى من أجله أتى الكتاب على أربعة أرباع فيقول[4]: ((وإنما حملنى على تأسيس هذا الكتاب على أربعة أرباع أمران: أحدهما وهو الباعث الأصلى أن هذا الترتيب فى التحقيق والتفهيم كالضرورى لأن العلم الذى يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة... والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التى لا رخصة فى إيداعها الكتب...)) ثم أشار إلى أن علم المعاملة ينقسم إلى: ظاهر وباطن، والظاهر: عادة وعبادة، والباطن: محمود ومذموم، قال: ((فكان المجموع أربعة أقسام، ولا يشذ نظر فى علم المعاملة عن هذه الأقسام)).

وربما لجأ الغزالى إلى منهج التصنيف (المعارضة) ، كما فعل فى كتاب المراقبة والمحاسبة من إحياء علوم الدين، والذى عارض فيه كتاب معاذلة النفس المنسوب عادة إلى هرمس، فعارضه الغزالى بنموذج إسلامى من نفس القالب، وتتردد فيه أحيانا نفس المعانى، ولكن الغزالى حرص كل الحرص على أن يصبغة بالصبغة الإسلامية القرآنية، وإن القارئ لهذا الفصل من كتاب الإحياء ليدهشه هذا القالب الذى صبت فيه عباراته، إذ لا نجد هذا القالب عند كاتب إسلامى آخر قبل الغزالى ولا بعده، فروح كتابات الغزالى طابعها إيمانى عميق، وكتابات هرمس يغلب عليها روح وثنية يونانية رغم ما يشوب كتاباته فى معاذلة النفس من زهد وغنوصية ظاهرة[5].

ويحدثنا الغزالى عن منهجه فى تصنيفه هذا الكتاب الشهير فيقول: ((... ولقد صنف الناس فى بعض هذه المعانى كتبا، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور: الأول: حل ما عقدوه، وكشف ما أجملوه. الثانى: ترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه. الثالث: إيجاز ما طولوه، وضبط ما قرروه. الرابع: حذف ما كرروه، وإثبات ما حرروه. الخامس: تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام، ولم يتعرض لها فى الكتب مطلقا، إذ الكل وإن تواردوا على منهج واحد فلا مستنكر أن يتفرد كل

(1) للتوسع بخصوص الإحياء راجع: - أ/د بدوى، مؤلفات الغزالى، (ص ٩٨ - ١٢٥). - د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، (ص ٢٢- ٤٣). - أ/د عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالى (٨٦ - ٩٢). - أ/ صالح أحمد الشامى، الإمام الغزالى حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، (ص ١٤٣- ١٨٢).

(2) د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، (ص ٢٣).

(3) الغزالى ، إحياء علوم الدين، (١/٣) .

(4) الغزالى ، إحياء علوم الدين، (١/٤).

(5) راجع: بحث د/ عبد الرحمن بدوى نشر ضمن أبحاث مهرجان الغزالى بدمشق (ص ٢٣٦) نقلا عن: د/ عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، (ص ٤١- ٤٣). وقد نشر الدكتور بدوى كتاب معاذلة النفس ضمن كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب.

واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه ويغفل عنه رفقاؤه...))[1].

- وكالمقصد الأسنى فى شرح أسماء الله تعالى الحسنى: فقد خصه الغزالى للحديث عن أسماء الله تعالى الحسنى، وقد تقدمت الإشارة إليها وبيان أن منهج تصنيف الغزالى فيه منهج تصنيف إشارى سلوكى يعتنى فيه بالجانب العملى[2]. وخطته فيه تأتى فى ثلاثة فنون: الأول فى السوابق والمقدمات (يشمل بيان حقيقة الاسم والمسمى والتسمية...) وفيه أربعة فصول - الفن الثانى فى المقاصد والغايات (بيان معانى أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول - الفن الثالث فى اللواحق والتكملات (بيان أن أسماءه تعالى تزيد على تسعة وتسعين توقيفا) وفيه ثلاثة فصول. مع ملاحظة أن شرحه للأسماء الحسنى يشمل الناحية اللغوية والكلامية والسلوكية، حيث يختم كلامه على كل اسم كريم منها بقوله: ((تنبيه: حظ العبد من...)) ثم يبين حظ العبد من الاسم الذى يشرحه من الناحية السلوكية أو الأخلاقية أو التعلق القلبى أو نحو ذلك من المعانى الصوفية.

- وكتابه (جواهر القرآن): الذى قسمه على ثلاثة أقسام: القسم الأول فى المقدمات والسوابق، وفيه (١٩) فصلا - القسم الثانى فى المقاصد، وفيه نمطان - القسم الثالث فى اللواحق وفيه قسمان، فى كل منهما (١٠) أصول، وهو كتاب عجيب الشأن يجمع فيه الغزالى بين الكلام فى تصنيف العلوم بناء على أساس قرآنى على ما سبقت الإشارة إليه قريبا، وبين جمع أدلة الطريق الصوفى وكيفية السلوك إلى الله من خلال آيات القرآن الكريم.

٢٤) وقد يترك هذه المنطقية الصارمة فى الخطة، ويسير بطريقة تبدو أكثر سلاسة وتلقائية، كما فى فعل فى ميزان العمل، والذى ذكر بعض الدارسين أن الإمام الغزالى ألفه فى أخريات أيامه[3]، بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية، وارتضى منهجهم فى طلب الحقيقة، فراح يعمل لتأييده ونشره بالكتب المختلفة والدروس المتنوعة، ويرى بعض الباحثين أن هذا الكتاب يفضل فى دقته كتاب الإحياء، بل يشبه أن يكون خلاصة له، وهو مقابل لكتابه معيار العلم، ويؤكد مدخل ميزان العمل على أن الغزالى يعطى أهمية كبرى للمعايير والموازين، كما يظهر من خلاله منهجه الصوفى المبنى على العلاقة الوطيدة بين العقل النظرى والعقل العملى، ومقدما فلسفة واضحة ومحددة للعمل بمعناه الصوفى المبنى على العلم والعقل والكشف جميعا، مقدما طريقا محددا للتربية والتعليم، حيث جعل تهذيب النفس هو أهم العلوم العملية[4]، وقدم بيانا رائعا لوظائف المتعلم والمعلم، وضح فيه كيفية الخوض فى العلوم والتدرج فيها وإتقان الأصول، وعدم الخوض فى فنون العلم دفعة، بل يراعى الترتيب فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض فى فن حتى يستوفى النظر فيما قبله، لأن العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا، وبعضها طريق إلى بعض[5]. وهذا كله كما هو واضح له أثره فى مناهج التصنيف، التى لا بد أن تخاطب كل مرحلة فى الطلب بما يناسبها، وإذا كان الغزالى يوجه كلامه للمتعلم، فهو فى الوقت نفسه يتوجه لازما للمصنفين لكى يضعوا من المصنفات ما يساعد المتعلم على السير فى طلب العلم بطريق منظمة وتراعى مراتب العلوم المرتبة ترتيبا ضروريا على حد تعبير الغزالى.

ومن جهة منهج التصنيف فليس فى الكتاب خطة منطقية صارمة كما نجدها فى الإحياء مثلا، ولكنه يبدأ بمشكلة الكتاب (البحث عن طريق السعادة) ويحاول أن يبحث هذه المشكلة ويطرح الأسئلة فى سبيل حلها وينساب وراء الإجابة عليها فى سلاسة ويسر مستخدما منهج التصنيف الحوارى، ومع هذا فهو ينتقل من سؤال إلى آخر ومن موضوع إلى تال بطريقة عقلية ومنطقية، بحيث تفضى مباحث الكتاب بعضها إلى بعض، لكن دون أن يعنى نفسه بوضع الأبواب والفصول، وتقسيم المسائل، بل اتبع طريقة عملية سهلة بعيدة عن التعقيد.

(١) الغزالى، إحياء علوم الدين، (١/ ٤).
(٢) انظر هنا: (ص   ).
(٣) أ/د سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٦٥).
(٤) الغزالى، ميزان العمل (٢٣١-٢٣٢). وراجع: - د/ زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى، (ص ٩٧). - نور الدين السافى، نقد العقل - منزلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى (ص ٣٣ - ٣٦، ١٢٤ - ١٥٤، ١٨٩ - ٢٠٣)، وتعد هذه الدراسة المهمة تحليلا واسعا لما قدمه الغزالى فى ميزان العمل من آراء. كما احتل الجانب التربوى مساحة مهمة من فكر الغزالى، وقدم بعض الباحثين دراسات حولها، منهم: د/ أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة عند أبى حامد الغزالى، وأ/ عارف مفضى البرجس، التوجيه الإسلامى للنشء فى فلسفة الغزالى.
(٥) الغزالى، ميزان العمل (٣٤١ - ٣٦٠).

ومع هذا فيشمل الكتاب على ملاحظات منهجية جديرة بالرصد، حيث إننا نلخص منهج الغزالى الفلسفى القائم على الشك، كما نلخص فلسفته العلمية والعملية، وفلسفته التى يقوم عليها منهجه فى التصنيف، فمن ذلك:

- تعظيم التصنيف والمصنفين، حيث يرى أن حذق التصنيف موجب لتعظيم المصنف، ويجعل ذلك مثلا يضربه لمعرفة الله بتأمل صنعته، وأنه كلما تأمل فيها ازداد اعتقادا، فيقول[1]: ((ليس من يتصفح تصنيف مصنف فيرى فيه من عجائب صنعه، وبدائع حذقه يبقى اعتقاده فى التعظيم على ما كان عليه قبل معرفته، بل لا يزال يطلع على صفة غريبة له فى كلامه وتصنيفه أو شعره وتزداد نفسه له تعظيما وتوقيرا واعتقادا، فمن عرف أن الله صانع العالم كمن عرف أن زيدا متميز عن غيره بكونه ناظم ديوان ومصنف كتاب، وأين هذا من اعتقاد من تصفح الشعر وطالع التصنيف... فهذا يعتقد عظمته ورتبته اعتقادا راسخا... والآخر (الذى عرف ولم يطلع) يعتقد اعتقادا مجملا ضعيفا... والعالم بما فيه من العجائب تصنيف الله وتأليفه وإبداعه واختراعه))، وليس بعد هذا الفضل والتمثيل فضل للتصنيف والتأليف.

- التأكيد على ترك التقليد وتحرى الحقيقة، فيقول: ((فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم فى عاقبة امرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا فى الاستقلال... ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعا، إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال))[2].

٥- منهج التصنيف فى التصوف عند ابن عربى[3]:

---

(١) الغزالى، ميزان العمل ، (ص ٢١٥ - ٢١٦).

(٢) الغزالى، ميزان العمل، (ص ٤٠٩)، وراجع: أ/د محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، (ص ١٩).

(٣) وللاستزادة بخصوص ابن عربى، حياته وآرائه ومذهبه الصوفى والفلسفى والكلامى: - ابن عربى، روح القدس فى محاسبة النفس، وفيه أطراف مهمة من سيرته الذاتية وشيوخه. - أ/د عبد الحميد عبد المنعم مدكور ، الولاية عند محيى الدين ابن عربى، رسالة دكتوراه ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٠ م . - أ/د محمد أحمد محمد مصطفى ، الرمزية عند محيى الدين ابن عربى ، رسالة دكتوراه ، أصول الدين ، جامعة الأزهر، ١٩٧٥ م . - أ/ محمود الغراب، الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، ترجمة حياته من كلامه، كما أن للأستاذ محمود الغراب مجموعة أعمال حول ابن عربى ونظرياته، ويقوم منهج الأستاذ الغراب دائما على منهج الانتخاب والنصوص المختارة، فيحشد نصوص ابن عربى حول قضية التى يتناولها، ويحاول أن يبنى من خلال ذلك نظرية محددة لابن عربى فى القضية، ويقتصر دور الأستاذ محمود الغراب غالبا كمنهج ارتآه فى مجموعته تلك على الانتخاب والجمع وتكوين نظرية من خلال الكلام المتفرق فى شتى مؤلفات ابن عربى. - أسين بلاثيوس، ابن عربى - حياته ومذهبه. - الكتاب التذكارى - محيى الدين ابن عربى - فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥ م - ١٢٤٠ م) ويضم الكتاب (١٤) بحثا لمجموعة من رواد البحث الفلسفى الإسلامى، أشرف عليه وقدم له د/ إبراهيم بيومى مدكور، وقد انتظمت هذه البحوث فى ثلاثة أبواب: حياة ابن عربى ووسائل درسه، آراؤه، أثره. - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – الجزء الأول – فى الشمال الأفريقى، (ص ٣١٤ - ٣٣٢). - عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى- تاريخها وتصنيفها، وهى أطروحته للدكتوراه، وتنقسم إلى قسمين: الأول مصادر ابن عربى: (٢٧-١٦٢) وهو ثرى للغاية بالمعلومات عن ابن عربى ومصادر دراساته ودراسة مؤلفاته مراحل حياته التاريخية، والقسم الثانى: الفهرس العام (١٦٣ - ٦٤٥)، وهو ببليوجرافيا متميزة تاريخية نقدية وصفية لمؤلفاته. - على شود كيفيتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، ترجمه عن الفرنسية وقدم له أ/د أحمد الطيب. - أ/د حامد طاهر، دراسته التى قدمها لتحقيق كتاب روح القدس لابن عربى، وتناول فيها نقد ابن عربى لعصره، وتجربته النفسية فى مكة، وشيوخه وأصحابه، وفكرة الإنسان الكامل وأسرار الحروف عنده. - أ/د سعاد الحكيم، المعجم الصوفى - الحكمة فى حدود الكلمة، وهو معجم خاص بلغة ابن عربى الصوفى. - أ/د سعاد الحكيم، ابن عربى ومولد لغة جديدة. - أ/د على الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفى بين الحلاج وابن عربى، (ص ٢٧٧- ٤٨٨). - عبد الحفيظ فرغلى على القرنى، الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى سلطان العارفين. - الأستاذ محمد الراشد، وله مجموعة أعمال مهمة عن نظرية وحدة الوجود - وإن كان لم يتيسر الوقوف عليها أثناء البحث - منها: "إشكالية وحدة الوجود فى الفكر العربى الإسلامى (الله والإنسان والعالم فى الحضارات الإنسانية)، دراسة تحليلية رؤيوية"، "مسارات وحدة الوجود فى التصوف الإسلامى (الله - الإنسان - العالم)"، "وحدة الوجود من الغزالى إلى ابن عربى"، "نظرية الحب والاتحاد فى التصوف الإسلامى من الحب الإلهى إلى دوامات الاتحاد المستحيل". - د/ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين ابن عربى. - د/ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربى، يتناول فيه تجربة ابن عربى وكلامه عن الحضارات والثقافات والأديان. - د/ سحر سامى، شعرية النص الصوفى فى الفتوحات المكية لمحيى الدين ابن عربى، وهى دراسة أدبية معاصرة لنص ابن عربى. - د/ سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربى والجيلى، دراسة تحليلية نقدية مقارنة. - د/ كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محيى الدين ابن عربى. - محمود ماضى، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، (ص ١٩٢-٢١٥) حيث تناول المعرفة عند ابن عربى. - أ/ سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (ص ١١١-١٩٥). - قاسم محمد عباس، وحسين محمد عجيل، وذلك فى مقدمة تحقيقهما لمجموعة من رسائل ابن عربى =

يعتبر ابن عربى فى وجهة نظر كثير من الباحثين أنه فيلسوف الصوفية، أو هو فيلسوف من طراز فريد عرض الإسلام عرضا جديدا وفلسفيا فى آن واحدا حيث نجد لابن عربى مذهبا فلسفيا محكما قل أن نجد مذهبا مثيلا له فى إحكامه واتساقه فى القديم والحديث[1]، بل ذهب بعضهم إلى أنه صورة أخرى من فيلون الغنوصى، ذلك الفيلسوف الذى أثر على الأفلاطونية المحدثة ومن ثم على الفلسفة اليهودية والمسيحية والإسلامية[2].

وعلى الرغم مما قيل بشأن أهمية ابن عربى واختلاف الباحثين والدارسين بشأنه، بل وانقسامهم فيما بينهم، إلا أن أحدا من الطرفين لم يختلف حول أهمية مؤلفات ابن عربى، سواء من حيث الكم أو الكيف، حيث يصعب على أى باحث أن يقارن إنتاج ابن عربى بإنتاج غيره، وكيف أنه استطاع بمفرده أن يدون هذه المؤلفات المتنوعة، وأن يقف على كل فرع من موضوعا لما موقف الباحث المتمكن من موضوع بحثه[3].

فلابن عربى من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره من مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته فى التأليف والتحرير، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما شغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة، ولو قيس ابن عربى بغيره من كبار مؤلفى الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالى لبذهم جميعا فى ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء[4].

وقد استدعت كثرة وأهمية مؤلفات ابن عربى أن يتوفر عليها باحث كبير مثل د. عثمان يحيى لعمل ببليوجرافيا خاصة لها، يحقق مدى صحة نسبة كل مؤلف له، وهل طبع أم لا، ومواضع مخطوطاته فى خزانات العالم، مما يبرز أهميتها.

ولا شك أن قراءة ابن عربى للتراث السابق عليه قد ساهمت فى بلورة كثير من المفاهيم والتصورات التى كانت مضمرة فى كتابات السابقين عليه[5].

لكن إلى أى مدى كان هذا التأثير، هذا أمر بحاجة إلى دراسات موسعة، لكن هناك بعض النصوص التى تثير فى النفس الكثير من المقارنات والمقاربات بينها وبين ابن عربى، وتطرح الكثير من علامات الاستفهام، ففى المعجم الفلسفى[6] مثلا فى مادة (قبال) أن من خصائص القبالية اليهودية: سرية التعاليم – الرموز الخفية فى التوراة – رمزية الأعداد والحروف – الإنسان هو العالم الأصغر وهو صورة من العالم الأكبر – التأويل الخفى للتوراة.

وجميع هذه الخصائص موجودة فى فكر ابن عربى بصورة أو أخرى، ومنها ما أفرد لها أبوابا أو مصنفات مستقلة كنظرية الإنسان العالم الأصغر فى رسالته شجرة الكون، ورمزية الأعداد والحروف فى العديد من الأبواب من الفتوحات والرسائل المفردة. وقد حاول ابن تيمية التماس أصول مذهب الحلول والاتحاد عند الجهمية، كما حاول رد ذلك إلى الأصل

=(ص ٥ - ٨٢)، وقدما ضمنها دراسة نقدية جيدة لمصادر ابن عربى، والدراسات التى قامت حولها، متتبعين للأفكار الاستشراقية المشبعة ما هذه الدراسات وأثرها فى الفهم المغلوط لفكر ابن عربى، مؤكدين على إسلامية أفكاره ومصادره، وإن استعمل لغة واصطلاحات علوم وثقافة عصره. - د/ منى برهان غزال، فلسفة الترقى والولاية عند الشيخ محيى الدين ابن العربى، وهى دراسة فلسفية صوفية، قسمتها إلى جزئين تكلمت فى الأول منهما - ومن خلال ثلاثة فصول - عن حياة الشيخ وطريقته الصوفية وفلسفة الزمان والمكان فى حياته، وفى الجزء الثانى من الدراسة - ومن خلال ثلاثة فصول أيضا - تكلمت المؤلفة عن نصوص الأسرار مما عاينه وعرفه ونقله من مشاهداته وعلومه...، وقد تأثرت مؤلفة الدراسة بشكل واضح بمنهج الأستاذ محمود الغراب. وبحسب الإصدار الثالث لقاعدة بيانات الرسائل الجامعية (حتى ٢٠٠٥ م)، فهناك أكثر من ثلاثين رسالة جامعية تناولت ابن عربى من نواح متعددة .

وبخصوص الاتجاه المعارض لابن عربى، انظر: - ابن تيمية، رسالة فى الرد على ابن عربى فى دعوى إيمان فرعون. - البقاعى، مصرع التصوف أو تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى. - أ/ عباس العزاوى، محيى الدين ابن عربى وغلاة التصوف، (ص ١٣٠ - ١٤٩).

(١) أ/د محمود قاسم، نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٧).

(٢) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (١/٧٤-٧٥، ١٨٩).

(٣) أ/د فيصل بدير عون، التصوف الإسلامى، (ص ٢٧٠) باختصار وتصرف يسير.

(٤) أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة فصوص الحكم، (ص ٥- ٦).

(٥) د/ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربى، (ص ٢٥).

(٦) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة)،(ص ١٤٦).

المعتزلى ((المعدوم شىء ثابت فى العدم))[١].

على أن مذهب وحدة الوجود - فيما يرى بعض الباحثين – لم يعرف فى التصوف الإسلامى قبل ابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) والذى قدمه كمذهب صوفى وفلسفى متكامل فى طبيعة الوجود[٢]، فالأقوال المأثورة عن البسطامى والحلاج وابن الفارض ليست دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود، بل هم رجال فنوا عن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا فى الوجود غيره، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود، بخلاف ابن عربى[٣]، الذى يرى أن الحقيقة الوجودية واحدة، لا كثرة فيها ولا تعدد، والكثرة التى تشهدها الحواس إنما هى مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، ولا نزاع أن فكرة وحدة الوجود فى أساسها وليدة فرط الإيمان، لكن إذا سلك بها مسلك عقلى برهانى اصطدمت بعدة صعاب فلسفية ودينية لأنها لا تفسر التغير، ولا تسلم بفكرة الزمان، وتنتهى إلى إنكار الكون، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد، وتكاد تقضى على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية، بالرغم من أنها صورة من صور التأليه الغالية[٤].

وإن كان هناك من الباحثين من يرى أن تسمية ((وحدة الوجود)) هى تسمية غير دقيقة[٥]، وقدم غيره تحليلا ممتازا لمشكلة التوحيد فى الفكر الإسلامى وفى ضوء هذا قدم نظرية الوجود عند ابن عربى[٦]، ولهذا يعارض آخرون - محقين فى ذلك - نسبة ابن عربى إلى القول بوحدة الوجود (بالمعنى الشائع)، ويؤكدون على أنه لا وحدة ولا حلول عنده، وأن الله تعالى عنده هو المفارق الأسمى[٧]، ولا يملك الباحث المنصف أمام كثرة نصوص ابن عربى القاطعة بالفارق بين المخلوق والخالق، والرب والعبد، ونصوصه فى مفهوم الوجود عنده إلا أن ينضم إلى هذا الفريق الأخير[٨]، ومن عباراته الواضحة فى هذا المجال قوله: ((العبد ليس فيه من خالقه شىء ولا حل فيه، وإنما هو مجلى له خاصة، ومظهر له))[٩]، ومن الملاحظ أن تعبير وحدة الوجود لم يجر على قلم ابن عربى نفسه فى الفتوحات[١٠]، كما أنه قطع بوضوح بتنزيه الله تعالى عن الاتحاد والحلول الحقيقيين الحسيين الجسميين وأن ذلك محال، وحمل على القائلين بهما فى مواطن كثيرة وبين إلحادهم وجهلهم[١١]، وأن الاتحاد إنما يريد ((شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذى هو حينئذ الكل به موجود، وصح الحديث بالاتحاد بكنت سمعه إلى آخره، فيتحد به الكل من حيث كل شىء موجود به، معدوم بنفسه، لا من حيث إن له وجودا خاصا اتحد به فهو محال))[١٢]، كما أنه قدم بنفسه تحليلا ميتافيزيقيا وكلاميا لمفاهيم الوحدانية والفردانية والأولية مع عقد مقارنة بين الوحدة

---

(١) أ/د النشار، نشأة الفكر الإسلامى، (٣٥٢/١ – ٣٥٩).
(٢) أ/د التفتازانى، مدخل إلى التصوف، (ص ١٤٨).
(٣) أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة الفصوص، (ص ٢٥).
(٤) د/ إبراهيم مدكور، وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا (ص ٣٧٠، ٣٨٠).
(٥) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ٢٢٨ – ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٤).
(٦) د/ عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى، (ص ٢٢٣- ٢٣٨).
(٧) أ/د محمد غلاب، المعرفة عند محيى الدين ابن عربى (ص ٢٠٢ - ٢٠٦).
(٨) تناول الباحث هذه القضية فى موضع آخر من خلال نصوص ابن عربى، راجع: مقدمة تحقيق إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، (ص ٥٠ - ٧٨)، مقارنا ذلك بعقيدة أهل السنة والجماعة، وانتهى فى ذلك إلى أن ابن عربى لم يتعد عقيدتهم، وأن من بدهيات العقيدة الإسلامية أن الله تعالى واحد فى ألوهيته وربوبيته واحد فى أسمائه وصفاته (والتى منها صفة وجوده)، فهو تعالى كما أنه واحد فى ألوهيته فهو واحد فى وجوده، وكما لا شريك له فى الألوهية، لا شريك له فى الوجود، وأن ابن عربى - ومن خلال نصوصه - لا يتعدى هذا التصور.
والجدير بالذكر أن أسين بلاثيوس عندما درس مذهب ابن عربى الروحى (القسم الثانى، ص ١٠٣ – ٢٧٧) لم يجعل لوحدة الوجود المكانة المعهودة أو الشائعة، بل لم يذكرها أصلا ضمن مكونات مذهب ابن عربى الروحى، وهذا أمر يحتاج إلى بحث فى سببه، مع ملاحظة أنه استبعد الفتوحات أصلا من مصادر دراسته، ونص على ذلك معللا له، فهل عدم ذكر وحدة الوجود كجزء من مذهبه هو نتيجة مباشرة لاستبعاد الفتوحات أثناء تكوين أسين بلاثيوس لذلك المذهب، بما يعنى أن هذه الفكرة ليست موجودة فى مؤلفات ابن عربى الأخرى التى اختارها بلاثيوس لدراسته.
(٩) ابن عربى، الفتوحات المكية (٢٥٦/٢)،: وقد تناول د/ كرم أمين، فى حقيقة العبادة عند ابن عربى، (ص ٢٠).
(١٠) د/ إبراهيم مدكور، وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا (ص ٣٦٩).
(١١)، انظر: الفتوحات المكية (٤٥/١، ٤٠٧، ٨٣/٢، ١٣٨، ٣٣٤، ٦١٤، ٣٧/٣، ٥٢، ١٥٩، ٢٩٨، ٣٧٦، ٥٥٧، ٧١/٤، ٣٧٢، ٣٧٩).
(١٢) ابن عربى، الصحف الناموسية، (مخطوط ق ٤٢ ب) نقلا عن: د/ كرم أمين، حقيقة العبادة عند ابن عربى، (ص ٤٣). وفى الحقيقة فإن د/ كرم أمين (ص ٢٥ - ٥٧) قدم عرضا متميزا ودقيقا وبعيدا عن أى تفسيرات خارجية أو حملا لنصوصه على غير محاملها فى قضايا الحلول والاتحاد =

العددية والوحدة الوجودية، شارحا لكل ذلك على طريقة الرمز بالحرف (أ)[1].

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفى أن ابن عربى ابتدأ التصنيف بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال: التدبيرات الإلهية، ومواقع النجوم[2].

على أن ابن عربى يتعمد دائما إخفاء حقيقة مذهبه، ونص على ذلك بوضوح فى مقدمة الفتوحات[3]. وهذه أول صعوبة يقابلها من يحاول خوض غمار بحار ابن عربى، والذى يتفنن فى الغموض باستخدام كل وسيلة ممكنة، من اللغة الرمزية[4]، إلى تبديد آرائه وتفريقها إلى استخدام لغة اصطلاحية خاصة إلى غير ذلك من وسائل[5].

ملاحظات حول منهج التصنيف فى التصوف عند ابن عربى:

أ- لقد قدم د/ عثمان يحيى فى الفصل الرابع من دراسته المهمة لمؤلفات ابن عربى ((تصنيف مؤلفات ابن عربى)) تصنيفين:

أولهما - محاولة التصنيف حسب الترتيب الزمنى (ثلاثة فترات: ١- مصنفات الفترة المغربية، ٥٨٠ هـ - ٥٩٨ هـ. ٢- مصنفات فترة تنقلاته فى بلاد المشرق، ٥٩٨ هـ - ٦٢٠ هـ. ٣- مصنفاته أثناء إقامته بدمشق، ٦٢٠ هـ - ٦٣٨ هـ).

ثانيهما - محاولة التصنيف حسب الموضوع: حيث خرج د/ عثمان يحيى من محاولته لترتيب مصنفات ابن عربى موضوعيا أن صنف فى (١٠) موضوعات: التفسير - الحديث - الإلهيات - التصوف (وهو أكثر الموضوعات تصنيفا) - علم الكلام - الأخلاق - الفقه - التاريخ - الشعر - متفرقات[6].

وسنحاول هنا أن نقدم محاولة أولية ثالثة لتصنيف بعض مؤلفات ابن عربى بحسب مناهج التصنيف، وبطبيعة الحال فإن تقديم تصنيف شامل لها بحسب مناهج التصنيف يحتاج إلى دراسة مستقلة، لكن النماذج التى استطعنا رصدها لمناهج التصنيف عنده تؤكد على أن ابن عربى أكثر تنوعا فى مناهج التصنيف منه فى موضوعات العلوم الرئيسية التى تناولتها مصنفاته، وأنه يمتلك حيوية مدهشة ومحيرة فى تنويع منهجه فى التصنيف، وإن كان يتحرك فى مساحة موضوع علم واحد كالتصوف مثلا. وذلك إذا قارناه بغير من العلماء الذين كتبوا فى موضوعات أكثر منه، لكن من خلال منهجين أو ثلاثة فى التصنيف على أقصى تقدير (أصل/ شرح / مختصر).

من ثم فليس من المبالغة القول بأن بعض جوانب الإبداع عند ابن عربى تبرز من خلال رصد التنوع المدهش فى

=ووحدة الوجود عند ابن عربى مع تقديم مدخل تاريخى مقارن لكل قضية منها ليصل منها إلى عرض مذهب ابن عربى من خلال نصوصه.

وهناك العديد من المؤلفات التى اهتم فيها كاتبوها بهذه القضية، وقد سبقت الإشارة إلى كثير من هذه الجهود، على أن هناك من العلماء السابقين أيضا - فضلا عن المعاصرين - من اعتنى بهذه القضية وأفردها بالتصنيف، وكالكورانى فى كتابه: ((مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود))، والوترى فى ((فوائد جليلة تكشف عن معنى وحدة الوجود))، وقد حققهما أ/ شريف مصطفى حنفى، واعتنى فى مقدمته بإثبات قائمة بأهم المصنفات القديمة والمعاصرة فى الموضوع فبلغت (٥٦) مصنفا.

(١) ابن عربى، كتاب الألف، أو الأحدية، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (٣). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٨٦).

(٢) أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة الفصوص، (ص ٦).

(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية (٣٧/١). وانظر بخصوص هذه القضية: د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ١١٩ – ١٣٠).

(٤) للتوسع بخصوص الرمز عند ابن عربى راجع: - أ/د محمد مصطفى حلمى، (كنوز فى رموز)، (ص ٣٧ - ٦٦). - أ/د زكى نجيب محمود، (طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوان ترجمان الأشواق)، (ص ٦٧- ١٠٤). بينما يرى أ/د عبد الرحمن بدوى، فى بحثه (أبو مدين وابن عربى)، أن عالم الأولياء هو عالم خاص قائم برأسه عالم رمزى خالص، فالرمزية هنا لا تقف عند حدود اللغة الصوفية فحسب بل تلف التصوف كله، وقد أخذ د/ بدوى على عاتقه توضيح ذلك خلال بحثه، ويفسر فى ضوء ذلك أشد ظواهر التصوف غرابة وهى الكرامات (ص ١١٥ - ١٢٨). - أ/د سعاد الحكيم، المعجم الصوفى - الحكمة فى حدود الكلمة، وهو معجم خاص بلغة ابن عربى الصوفى، حيث تناولت فى مقدمته لغة ابن عربى بالتحليل والدرس (ص ١٣-٢٦). وكان للدكتورة سعاد الحكيم وقفة خاصة ومتميزة مع لغة ابن عربى وذلك فى بحثها الماتع (ابن عربى ومولد لغة جديدة).

(٥) يصف أ/د أبو العلا عفيفى، فى بحثه ((ابن عربى فى دراساتى)) (ص ٣ وما بعدها، الكتاب التذكارى)، المعاناة التى يقابلها دارس ابن عربى، من خلال عرضه لتجربته مع ابن عربى.

(٦) د/ عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى - تاريخها وتصنيفها، (ص ١٠٧-١٣٢).

منهجه فى التصنيف، حيث أمكننا رصد حوالى (٢٠) منهج تصنيف له، ولا شك أنه يمكن الزيادة عليها مع الاطلاع على مزيد من نصوصه، مع ملاحظة أن بعض مناهج التصنيف هذه تتداخل على ما سيأتى الكلام بالتفصيل.

ب - وهناك إشارة مهمة عن المحاور الأساسية لمناهج التصنيف عند ابن عربى لا يحسن إغفالها، تلك الإشارة التى ذكرها الدكتور أبو العلا عفيفى: ((... كرس جهده للكتابة فى التصوف فى شتى نواحيه مبتدئا بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال التدبيرات الإلهية الذى وضعه فى المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم، وكتاب موقع النجوم الذى وضعه فى قواعد أهل الطريق، ورسالة الخلوة التى وضعها فى نصح المريد، وما يجب عليه فى خلوته، وعنقاء مغرب الذى وضعه فى الولاية، ثم أعقبها بالكتب المطولة الشاملة لنواحى التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذى ألفه بين سنة ٥٩٨ هـ وسنة ٦٣٥ هـ، وانتهى فى دور نضجه العقلى والروحى بتأليف كتاب فصوص الحكم الذى يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب فى صدره نيفا وأربعين عاما وهو لا يجرؤ على الجهر به فى جملته ولا يخرجه فى صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر فى هذا الكتاب الذى طلع به على الناس...))(١).

وهذه الإشارة على أهميتها لا تتجاوز أن تكون إشارة عامة عن المحاور الأساسية لمناهج التصنيف عند ابن عربى، فبينما يمثل كل من الفتوحات والفصوص منهجى تصنيف قائمين بذاتهما، فإن الرسائل ذات الموضوعات الخاصة تتنوع فى مناهج التصنيف تنوعا كبيرا، وإن كان يجمعها اتجاه واحد وهو أن كل منها فى موضوع واحد تقريبا.

ج- ومنهج التصنيف الأول فيها هو منهجه فى الفتوحات المكية، والذى يعتبر بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفات ابن عربى فيما يقول بلاثيوس مؤكدا أنه من المستحيل أن نعطى فكرة تركيبية عن مضمون هذا الكتاب؛ لأنه بينما نجد فى الكتب المشائية والكلامية فى الإسلام خطة منطقية دقيقة، نرى الكتب الصوفية وبخاصة كتب ابن عربى تقترن فيها المسائل المختلفة تحت باب واحد دون تنظيم تقتضيه طبيعة الموضوعات، بل لأسباب خارجة ليس لها أساس فلسفى بل ولا لاهوتى(٢).

ورغم هذه الصورة التى قدمها بلاثيوس للفتوحات، والتى وصلت إلى درجة تعمد إغفال الفتوحات إغفالا يكاد يكون تاما – على حد تعبيره – عند دراسته لمذهب ابن عربى، بسبب أن ما تضمنته الفتوحات من وثائق غزيرة، ولكنها مختلطة غير متماسكة يجعل من العسير الاستفادة منها(٣).

ورغم هذا الذى ذكره بلاثيوس، إلا أن الفتوحات المكية لا تخلو من منهج تصنيف واضح القسمات، بغض النظر عن موقفنا منه، أو عدم قدرة البعض على التفاعل معه، وهناك العديد من الأمور التى يمكن ملاحظتها حول منهج تصنيف ابن عربى فى كتابه الفتوحات، منها:

١ - يؤكد ابن عربى فى الفتوحات على أن كتابه هذا ((مبناه على المعارف والأسرار))، وليس مقصوده فيه ذكر حكايات القوم، وكراماتهم، وحشد ذلك فى صفحات الكتاب، مما يعنى أن ما نجده من ذلك فى الكتاب إنما المقصود به توضيح السياق مثلا، أو التدليل على الكلام، أو تأييده بما وقع للقوم فى موضوع كلامه، يقول ابن عربى: ((والحكايات فى كتب القوم فى ذلك كثيرة جدا، ولولا أن كتابنا هذا مبناه على المعارف والأسرار لسقنا من الحكايات ما شاهدناه بنفوسنا، فى سياحتنا واجتماعنا بهذه الطائفة وما رأينا فيهم من العجائب))(٤). ويؤكد على هذا المعنى أيضا عند كلامه على السماع فيقول: ((وحكاياته (يعنى السماع) كثيرة لا يحتاج إلى إيرادها فإن كتابنا هذا مبناه على تحقيق أصول الأمور، لا على الحكايات فإن الكتب بها مشحونة))(٥).

---

(١) أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة تحقيق فصوص الحكم، (ص ٦-٧).
(٢) أسين بلاثيوس، ابن عربى – حياته ومذهبه، (ص ٨٩-٩٠).
(٣) أسين بلاثيوس، ابن عربى – حياته ومذهبه، (ص ١٠٤).
(٤) ابن عربى، الفتوحات (٢/٢٩٤).
(٥) ابن عربى، الفتوحات (٢/٣٦٨).

٢- وابن عربى يؤلف كتابه أثناء الوقائع الروحية نفسها، وليس فى حالة الوعى الإنسانى المعتاد، وهو يشير إلى ذلك فى مواضع من كتابه، ومن ذلك قوله: ((ولقد رأيت فى حين تقييدى لهذا التوحيد الذى يعطى التفاضل واقعة عجيبة أعطيت رقا منشورا عرضه فيما يعطى البصر ما يزيد على العشرين ذراعا وأما طوله فلا أحققه...)) فذكر واقعة طويلة إلى أن قال: ((فلما رددت إلى حسى وجدتنى أكتب هذا الفصل من فصول التوحيد وإذا به توحيد الاختيار فعلمت أن ذلك عين هـذا الفصل))(١).

٣- على أن ابن عربى لا يدعى أنه متفرد بمنهج التصنيف الإلقائى المبنى على الكشف، بل يؤكد على أنـه منـهج القوم، يقول فى أثناء الحديث عن الهيولى: ((... المعقول الهبائى لا يعرف إلا بالمثل المضروب وهو كل أمر يقبل بذاته الصور المختلفة التى تليق به وهو فى كل صورة بحقيقته وتسميه الحكماء الهيولى وهى مسألة مختلف فيها عندهم، ولسنا ممن يحكـى أقوالهم فى أمر ولا أقوال غيرهم، وإنما نورد فى كتابنا وجميع كتبنا ما يعطيه الكشف ويمليه الحق، هذه طريقة القوم كما سئل الجنيد عن التوحيد فأجاب بكلام لم يفهم عنه فقيل له: أعد الجواب فإنا ما فهمنا. فقال جوابا آخر فقيل له: وهذا أغمـض علينا من الأول، فأمله علينا حتى ننظر فيه ونعلمه. فقال: إن كنت أجريه فأنا أمليه، أشار إلى أنه لا تعمل له فيه، وإنما هـو بحسب ما يلقى إليه مما يقتضيه وقته، ويختلف الإلقاء باختلاف الأوقات، ومن علم الاتساع الإلهى علم أنه لا يتكرر شىء فى الوجود، وإنما وجود الأمثال فى الصور يتخيل أ ا أعيان ما مضى وهى أمثالها لا أعيا ا ومثل الشىء ما هو عينه))(٢).

٤- ويؤكد ابن عربى فى الفقرة السابقة أيضا على أن من خصائص منهج التصنيف الإلقائى أو الكشفى: عدم التعمل – وأنه بحسب الوقت – وأن الإلقاء الإلهى يرجع إلى اتساع العلم الإلهى.

٥- ويقطع ابن عربى بأن العلم الذوقى هو العلم لا غير فيقول: ((... فكل شيخ لا يتكلم فى العلوم عن ذوق ومجلى إلهى لا عن كتب ونقل فليس بعالم ولا أستاذ))(٣).

٦- ابن عربى مع منهج التصنيف الإلقائى أو الوهبى يؤمن إيمانا مطلقا ببقاء الكتاب ما بقيت الدنيا، وأن الله لا بد أن يقيض له من يقرأه ويستفيد مما فيه، يقول: ((اعلم وفقنا اللّه وإياك أن الكتب الموضوعة لا تبرح إلى أن يرث اللّـه الأرض ومن عليها وفى كل زمان لا بد من وقوف أهل ذلك الزمان عليها))(٤).

٧- وإذا كانت الكتابة تحتاج إلى علم، فإن الترتيب والتصنيف يحتاج إلى حكمة، وفى ذلك يقول ابن عربى: ((الكتابة للعليم، والترتيب للحكيم))(٥).

٨- إلا أن منهج التصنيف الإلقائى عند الشيخ الأكبر لم يخل من اختيار وصنعة فى بعض عمله فى الكتاب، ومن ذلك قوله: ((فلنقدم قبل الشروع فى الكلام على أبواب هذا الكتاب بابا فى فهرست أبوابه ثم أتلوه بمقدمة فى تمهيد ما يتضمنه هذا الكتاب من العلوم الالهية الأسرارية وعلى أثرها يكون الكلام على الأبواب على حسب ترتيبها فى باب الفهرست إن شـاء اللّه تعالى))، ثم قال: ((باب فى فهرست أبواب الكتاب، وليس معدودا فى الأبواب وهو على فصول ستة))(٦)، ومن الواضح هنا أن الشيخ استعمل اختياره وصنعته فى ذلك، وصرح ذا، مما يعنى أنه متى كان تحت حكم الاختيار أظهر هذا، ومـتى كان تحت حكم الإلقاء أشار إلى ذلك أيضا.

٩- ومما يؤكد على هذا الاختيار والفكر والصنعة التى وقعت له فى أثناء الكتاب، قوله فى صدر مقدمة الكتاب بعد أن فرغ من فهرسته: ((قلنا وربما وقع عندى أن أجعل فى هذا الكتاب أولا فصلا فى العقائد المؤيدة بالأدلة القاطعـة، والـبراهين

(١) ابن عربى، الفتوحات (٢/٤١٦-٤١٧).
(٢) ابن عربى، الفتوحات (٢/٤٣٢).
(٣) ابن عربى، الفتوحات (٢/٤٤٤).
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية (٤/١٩٤).
(٥) ابن عربى، الفتوحات المكية (٤/٣٩٣).
(٦) ابن عربى، الفتوحات المكية (١/١٠، ١١).

الساطعة، ثم رأيت أن ذلك تشعيب على المتأهب الطالب للمزيد، المتعرض لنفحات الجود، بأسرار الوجود، فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيرا لا شىء له عند باب ربه حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية، والمعارف الربانية))[1]، إذن فقد عانى ابن عربى فى تأليفه للكتاب من الفكر فيماذا يقدم وماذا يؤخر، وأى منهج تصنيف يتبع.

١٠- وبالإضافة لما فى منهجه فى التصنيف من اختيار، فإنه أيضا مدرك تمام الإدراك لقيمة ما يكتب وواع للمقارنة بينه وبين ما كتبه غيره من مصنفى القوم، وفى ذلك يقول: ((...فقد نبهتك على علم عظيم تشكرنى عليه عند الله فإنى أرجو من الله أن ينفعنى بمن علم منى ما ذكرته فى كلامى هذا من العلم بالله الذى لا تجده فيما تقدم من كتب المؤلفين فى هذا الفن))[2]، بل إنه يؤكد على أن هناك من الحقائق التى يذكرها ما لم يذكره أحد من المتقدمين بل لم يطلعوا ولم يكاشفوا بها أصلا، يقول: ((... فابحث عن هذا المعنى حتى تعرفه بالذكر لا بالفكر غير أنى أريد أن أوقفك على حقيقة ما ذكرها أحد من المتقدمين، وربما ما أطلع عليها فربما خصصت بها ولا أدرى هل تعطى لغيرى بعدى أم لا من الحضرة التى أعطيتها، فإن استقرأها أو فهمها من كتابى فأنا المعلم له وأما المتقدمون فلم يجدوها))[3].

١١- ثم يعود فيؤكد أن اختياره وقع على منهج التصنيف القائم على (الفيض والإلهام) ، لا النظر والفكر، وهذا الموضع يضع أيدينا على إحدى الإشكاليات المهمة فى التصوف الإسلامى، مما يمكن أن نعبر عنهم بأن القوم مختارون للجبر، فهم مجبورون عن اختيار وتسليم، كما يوضح لنا أيضا فلسفة العلم عند ابن عربى، والتى بنى عليها مؤلفاته بصفة عامة، والفتوحات بصفة خاصة، يقول ابن عربى: ((كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة فإنها وراء النظر العقلى؛ إذ كانت العلوم على ثلاث مراتب: علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر فى دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل، وشبهه من جنسه فى عالم الفكر الذى يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون فى النظر: منه صحيح ومنه فاسد. والعلم الثانى: علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالذوق فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليلا كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها.... والعلم الثالث: علوم الأسرار، وهو العلم الذى فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس فى الروع يختص به النبى والولىّ وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الأول من هذه الأقسام، لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا. والنوع الآخر على ضربين، ضرب منه يلتحق بالعلم الثانى لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار، وهى التى يدخلها الصدق والكذب إلا أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله كأخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن الله كأخبارهم بالجنة وما فيها، فقوله إن ثم جنة من علم الخبر، وقوله فى القيامة إن فيها حوضا أحلى من العسل من علم الأحوال وهو علم الذوق، وقوله كان الله ولا شىء معه ومثله من علوم العقل المدركة بالنظر، فهذا الصنف الثالث الذى هو علم الأسرار العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها وليس صاحب تلك العلوم كذلك فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوى على جميع المعلومات، وما بقى إلا أن يكون المخبر به صادقا عند السامعين له معصوما هذا شرطه عند العامة، وأما العاقل اللبيب الناصح نفسه فلا يرمى به ولكن يقول هذا جائز عندى أن يكون صدقا أو كذبا وكذلك ينبغى لكل عاقل إذا أتاه بهذه العلوم غير المعصوم وإن كان صادقا فى نفس الأمر فيما أخبر به، ولكن كما لا يلزم هذا السامع له صدقه لا يلزمه تكذيبه، ولكن يتوقف وإن صدقه لم يضره لأنه أتى فى خبره بما لا تحيله العقول، بل بما تجوزه أو تقف عنده ولا يهد ركنا من أركان الشريعة ولا يبطل أصلا من أصولها، فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع فلا ينبغى لنا أن نرده أصلا ونحن

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية (٣١/١).
(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية (٥٠٠/٣).
(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية (١٠١/١).

مخيرون فى قبوله))[١]. وفى الحقيقة فإن هذه الفلسفة للعلم، وهذا الاتجاه نحو العلم الوهبى دون الكسبى، والرجوع إلى الاختيار الإنسانى فى أدنى درجاته، يجعل هناك نوعا من التعالى على الكتب وعلى المعرفة المحصلة منها، يقول ابن عربى شارحا على قول الجنيد ((علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة))، فيقول ابن عربى: ((يقول رضى الله عنه: وإن كنا أخذنا علمنا عن الله ما أخذناه من الكتب ولا من أفواه الرجال فما علمنا الله تعالى علما به نخالف ما جاءت به الأنبياء صلوات الله عليهم من عند الله مما ذكرته من الأخبار ولا ما أنزله الله فى كتاب بل هو عندنا كما أخبر الله عن عبده خضر أنه آتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما، وهذا هو علم الوهب الإلهى الذى أنتجه التقوى والعمل على الكتاب والسنة، الذى لو عمل أهل الكتاب بما أنزل اليهم وأقاموا التوراة والإنجيل، لأكلوا من فوقهم، إشارة إلى هذا المقام أعنى علم الوهب، ومن تحت أرجلهم، إشارة إلى علم الكسب وهو العلم الذى يناله أهل التقوى من هذه الأمة فإنه علم كسب إذ كان نتيجة عمل، وهو التقوى))[٢].

١٢- ويمضى ابن عربى فى اختياره واضحا فيقول بعد أن يفرغ من ذكر العقيدة التى ينبغى أن يكون عليها عامة الأمة: ((فهذه عقيدة العوام من أهل الاسلام أهل التقليد وأهل النظر ملخصة مختصرة، ثم أتلوها إن شاء الله بعقيدة الناشية الشادية ضمنتها اختصار الاقتصاد بأوجز عبارة، نبهت فيها على مآخذ الأدلة، لهذه الملة، مسجعة الألفاظ، وسميتها برسالة المعلوم، من عقائد أهل الرسوم، ليسهل على الطالب حفظها، ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله، من أهل طريق الله من المحققين أهل الكشف والوجود، وجردتها أيضا فى جزء آخر سميته المعرفة، وبه انتهت مقدمة الكتاب، وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها فإنه العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوى فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأدانى، وتلحم الأسافل بالأعالى، والله الموفق لا رب غيره))[٣]، ثم يقول بعد أن يفرغ من بيان عقيدة الخاصة: ((فهذه عقيدة أهل الاختصاص من أهل الله وأما عقيدة خلاصة الخاصة فى الله تعالى فأمر فوق هذا جعلناه مبددا فى هذا الكتاب لكون أكثر العقول المحجوبة بأفكارها تقصر عن إدراكه لعدم تجريدها، وقد انتهت مقدمة الكتاب وهى عليه كالعلاوة فمن شاء كتبها فيه ومن شاء تركها))[٤]. ويقول أيضا: ((كنا حصرنا فى كتاب المعرفة الأول ما للعقل من وجوه المعارف فى العالم ولم ننبه من أين حصل لنا ذلك الحصر فاعلم...))[٥]، ثم أخذ فى بيانه. إلى غير ذلك من المواضع التى يظهر فيها اختيار ابن عربى، صنعته فى تصنيفه للكتاب، والذى يتجلى فى تعمد الغموض وتبديد رأيه فى بعض الأمور الشائكة التى لا يرى صواب التصريح بها.

١٣- وربما مضى ابن عربى أحيانا تحت حكم الاختيار، ولم يغرق نفسه تماما فى بحر التسليم، فيزم زمام قلمه عن الكتابة، محيلا إلى موضع آخر، فيقول مثلا: ((وقد أشبعنا القول فى هذا الفصل فى كتابنا المسمى بالتدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية فأضربنا عن تتميم هذا الفصل هنا مخافة التطويل))[٦]، أو يقول: ((فقد بينت لك هذا العلوم وقد بسطنا القول فيه كثيرا فى كتابنا الموسوم بإنشاء الجداول والدوائر))[٧]، أو نحو ذلك من عبارات يتجلى فيها اختياره واضحا.

١٤- بل إن خطة الكتاب وغيره من مؤلفاته واضحة فى ذهنه تماما، فيقول فى ثنايا الباب الثانى محيلا على الباب الستين: ((ولكن سنلقى من ذلك ما يشفى فى الباب الستين من أبواب هذا الكتاب إن ألهمنا الحق ذلك عند كلامنا فى معرفة العناصر وسلطان العالم العلوى على العالم السفلى))، ثم يقول: ((وإنما جعلنا هذه الموجودات الأربعة لهذه الأربع مراتب من

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية (٣١/١).
(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية (٦٣١/١).
(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية (٣٧/١).
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية (٤٧/١).
(٥) ابن عربى، الفتوحات المكية (٤٦/١).
(٦) ابن عربى، الفتوحات المكية (١١٤/١).
(٧) ابن عربى، الفتوحات المكية (١٣٥/١).

الحروف على هذا التقسيم لحقائق عسرة المدرك يحتاج ذكرها وبيانها إلى ديوان بنفسه، ولكن قد ذكرناه حتى نتمه فى كتاب المبادى والغايات فيما تحوى عليه حروف المعجم من العجائب والآيات، وهو بين أيدينا ما كمل ولا قيد منه إلا أوراق متفرقة يسيرة، ولكن سأذكر منه فى هذا الباب لمحة بارق))[1]، ثم يقول بعد ذلك: ((ثم أرجع وأقول إن فصول حروف المعجم تزيد على أكثر من خمسمائة فصل، وفى كل فصل مراتب كثيرة فتركنا الكلام عليها حتى نستوفيه فى كتاب المبادى والغايات إن شاء اللّه، ولنقتصر منها على ما لابد من ذكره بعدما نسمى من مراتبها ما يليق بكتابنا هذا وربما نتكلم على بعضها))[2]. وهو يكثر من الإحالة على مواضع أخرى من كتابه محددا لرقم الباب المحال عليه وربما ذكر ترجمته، وهو من أول الكتاب واع بما ينوى أن يخطه فيه[3] مما يعنى أنه واع ومدرك لخطة تصنيفه له، ومن البدهى أن الموضوعات الكلية – على أقل تقدير - لمصنفاته إنما تكون عن اختيار، يقول ابن عربى: ((وإن طال بنا العمر فسأفرد لمعرفة العدد كتابا إن شاء اللّه))[4]، ثم يترك تفصيل الكلام لما يأتى به الكشف والفيض الإلهى، وإن كان أحيانا يرجع من هذا الاختيار أو يبرىء منه، فيقول مثلا: ((وسأذكر فى هذا الكتاب إذا جاءت أسماء هؤلاء ما اختصوا به من العلوم ونذكر لكل واحد منهم مسئلة إن شاء اللّه ويجرى ذلك على لسانى فما أدرى ما يفعل اللّه بى ويكفى هذا القدر من هذا الباب))[5].

١٥- وهذه العلاقة بين الاختيار والوقوع تحت حكم التجليات والإلقاءات التى هى ليست بتعمل ولا اختيار، علاقة محيرة وغامضة، يتردد فيها بحق الفعل الإنسانى بين الاختيار والجبر، وهناك أحد المواضع لابن عربى تظهر فيها هذه العلاقة بما فيها من حيرة بوضوح، يقول رحمه الله: ((فليكف هذا القدر من الكلام على {الم} البقرة فى هذا الباب بعد ما رغبنا فى ترك تقييد ما تجلى لنا فى الكتاب والكاتب فلقد تجلت لنا فيه أمور جسام مهولة رمينا الكراسة من أيدينا عند تجليها وفررنا إلى العالم حتى خف عنا ذلك وحينئذ رجعنا إلى التقييد فى اليوم الثانى من ذلك التجلى وفبلت الرغبة فيه وأمسك علينا))[6]. إذن فالشيخ يكتب أحيانا وهو تحت حكم التجلى بالفعل، لكن ربما تأخذه الهيبة الشديدة مما يتجلى عليه من أسرار جسيمة، يشق تحملها على قالبه الإنسانى، فيفر من حكم هذا التجلى وهيبته إلى العالم، حتى يخف عنه ما يرد عليه من شدة الواردات الإلهية وعظمها على القلب، فإذا ذهب ذلك، رجع إلى تقييد ما ورد عليه من ذلك التجلى، بعد أن يذهب أثره وشدته عن القلب والقالب معا، فمع شدة الجمعية على الحق، يختار الفرق والرجوع إلى الخلق، تخفيفا لأثر ذلك على جسمانيته التى تكاد تنمحق تحت أهوال التجليات. وهنا تظهر عظمة هذا الولى العارف، وتمكنه فى ولايته ومعرفته، وأيضا تمكنه فى أدوات تصنيفه، بحيث يدرك متى يختار، ومتى يستعمل الصنعة، ومتى يستسلم تحت حكم التجليات، ومتى يفر منها.

١٦- واختياره يتجاوز خطة التصنيف ومنهجه، إلى الرغبة فى الغموض وعدم الإيضاح لما يشهد به الكشف وفى ذلك يقول عند الكلام على مراتب الحقائق: ((فإن الحقائق على قسمين حقائق توجد مفردات فى العقل كالحياة والعلم والنطق والحس، وحقائق توجد بوجود التركيب كالسماء والعالم والإنسان والحجر، فإن قلت فما السبب الذى جمع هذه الأمهات المتنافرة حتى ظهر من امتزاجها ما ظهر فهنا سر عجيب ومركب صعب يحرم كشفه لأنه لا يطاق حمله لأن العقل لا يعقله ولكن الكشف يشهده فلنسكت عنه وربما نشير إليه من بعيد فى مواضع من كتابى هذا يتفطن إليه الباحث اللبيب))[7].

١٧- وربما كان غرضه من التبديد ليس إخفاء مذهبه، ولكن منع ذوى الأوهام الضعيفة من الاعتقاد الخاطئ فى جناب الحق تعالى مما يوقعهم فى التشبيه أو اعتقاد ما لا يليق به تعالى، يقول ابن عربى: ((والتركيب فى ذات الحق محال فالتشبيه محال والذى يليق بهذا الباب من الكلام يتعذر إيراده مجموعا فى باب واحد لما يسبق إلى الأوهام الضعيفة من ذلك لما

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية (٥٢/١-٥٣).
(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية (٥٨/١).
(٣) انظر مثلا: الفتوحات (٨٠/١، ٩٠، ١٠١، ١٤١، ١٥٢، ١٦١، ٢٤١). وغير ذلك كثير جدا فى ثنايا الكتاب.
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية (٦٠/١).
(٥) ابن عربى، الفتوحات المكية (١٥٢/١).
(٦) ابن عربى، الفتوحات المكية (٦٥/١).
(٧) ابن عربى، الفتوحات المكية (٥٥/١).

فيه من الغموض ولكن جعلناه مبددا فى أبواب هذا الكتاب فاجعل بالك منه فى أبواب الكتاب تعثر على مجموع هذا الباب ولا سيما حيثما وقع لك مسئلة تجل إلهى فهناك قف وانظر تجد ما ذكرته لك مما يليق بهذا الباب))(١).

١٨- ومع مراتب الحقائق التى ذكرها على هذا النحو الذى سبق، فإن للحقائق درجات أخرى عنده من حيث قابليتها للكشف عنها أو اعتبارها من الأسرار التى لا تذكر فى كتاب، يقول: ((وكذلك ترجع حقائق الألف والزاى واللام التى للحق إلى حقائق النون والصاد والضاد التى للعبد، ويرجع الحق يتصف هنا بالأسرار التى منعنا عن كشفها فى الكتب، ولكن يظهرها العارف بين أهلها فى علمه ومشربه أو مسلم فى أكمل درجات التسليم وهى حرام على غير هذين الصنفين))(٢).

١٩- وهو مدرك للغرض من الكتاب، مختار له، فيقول: ((والغرض فى هذا الكتاب إظهار لمع ولوائح إشارات من أسرار الوجود))(٣)، فغرضه من حيث الموضوع هو إظهار تلك الإشارات، ويؤكد على أن هذا الإظهار إنما هو بحسب كشفه هو فحسب، وبحسب ما أطلعه الله على حقائق الأشياء، وليس بحسب حقائق الأشياء فى نفسها، ولذلك قال: ((وليس غرضنا فى هذا الكتاب ما يعطى اللّه الحروف من الحقائق إذا تحققت بحقائقها، وإنما غرضنا أن نسوق ما يعطى اللّه لمنشئها لفظا أو خطا إذا تحقق بحقائق هذه الحروف، وكوشف على أسرارها))(٤)، أما غرضه من حيث مبنى الكتاب فالاختصار، وفى ذلك يقول: ((فالغرض فى هذا الكتاب الإيجاز))، وهو ما يؤكده فى مواضع أخرى(٥).

٢٠- وابن عربى حريص على عدم الإكثار من النقل من كتب القوم، وربما أحال عليها لمن يريد الوقوف على كلامهم فى الباب، ومن ذلك بخلاف ما تقدم فى هذا المعنى قوله: ((ومقالات القوم فى التوبة كثيرة مذكورة فى كتب المقامات للمنذرى والقشيرى والمطوعى وعمرو بن عثمان المكى وغيرهم فلينظر هنالك))(٦)، ويقول فى موضع آخر: ((ولو كان هذا الكتاب مبناه على إيراد أخبار وحكايات لذكرنا منها طرفا وإنما هذا كتاب علم المعانى))(٧).

٢١- وإنما يصنف ابن عربى على الفتوح، ليعرض على قارئه ما يعطيه الكشف والتجلى والإلهام والإلقاء، ويستدل بكلام للشيخ أبى مدين رحمه الله فى هذا المضمار، يقول ابن عربى: ((وكان الشيخ أبو مدين رحمه اللّه إذا قيل له قال فلان عن فلان عن فلان يقول: (ما نريد نأكل قديدا هاتوا ائتونى بلحم طرى)، يرفع همم أصحابه هذا قول فلان أى شىء قلت أنت، ما خصك اللّه به من عطاياه من علمه اللدنى، أى: حدثوا عن ربكم، واتركوا فلانا وفلانا فإن أولئك أكلوه لحما طريا، والواهب لم يمت، {وهو أقرب إليكم من حبل الوريد}، والفيض الإلهى والمبشرات ما سد بابها، وهى من أجزاء النبوة، والطريق واضحة، والباب مفتوح، والعمل مشروع واللّه يهرول لتلقى من أتى إليه يسعى))(٨). ويقول ابن عربى أيضا شارحا للفتوح وأنواعها وذاكرا لكلام أبى مدين مرة أخرى: ((... والجامع لذلك كله أن كل أمر جاءك من غير تعمل ولا استشراف ولا طلب فهو فتوح ظاهرا كان أو باطنا، وله علامة فى الذائق الفتوح وهى عدم الأخذ من فتوح الغير أو نتائج الفكر، ومن شرط الفتوح أن لا يصحبه فكر، ولا يكون نتيجة فكر، وكان شيخنا أبو مدين يقول فى الفتوح: (اطعمونا لحما طريا كما قال اللّه تعالى، لا تطعمونا القديد)، أى: لا تنقلوا إلينا من الفتوح إلا ما يفتح به عليكم فى قلوبكم، لا تنقلوا إلينا فتوح غيركم، يرفع بهذا همة أصحابه لطلب الأخذ من اللّه تعالى، فاعلموا يا أخواننا أن مقام الفتوح محتاج إلى ميزان حقيقى وهو مقام فيه مكر خفى واستدراج، فإن اللّه قد ذكر الفتح بالبركات من السماء والأرض وذكر الفتح بالعذاب هذا حتى لا

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية (١٩٥/١).
(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية (٥٤/١).
(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية (٥٧/١).
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية (٨١/١).
(٥) ابن عربى، الفتوحات المكية (٧٧/١)، وانظر أيضا: (٨٨/١، ٩٧، ١٤٠).
(٦) ابن عربى، الفتوحات المكية (١٤٣/٢).
(٧) ابن عربى، الفتوحات المكية (١٣٣/١).
(٨) ابن عربى، الفتوحات المكية (٢٨٠/١).

يفرح العاقل بالفتح عند فتح الباب حتى يرى ما يفتح له))[١]. ويمكن أن نستخلص من هذا أن منهج التصنيف عند ابن عربي هو التصنيف على الفتوح، المبني على الإلقاء والإلهام.

٢٢- وهذه الفتوح والإلقاءات والإلهامات، لا يسندها ابن عربي مباشرة للحضرة الإلهية، بل يذكر أن ثمة روح هو الذي أفاض عليه بالكتاب ككل، وقد خصص الباب الأول من الفتوحات للتنويه بهذا الروح، وترجم له بقوله ((في معرفة الروح الذي أخذت من تفصيل نشأته ما سطرته في هذا الكتاب، وما كان بيني وبينه من الأسرار))، ويقول في أوله: ((اعلم أيها الوليّ الحميم، والصفي الكريم، أني لما وصلت إلى مكة البركات، ومعدن السكنات الروحانية والحركات، وكان من شأني فيه ما كان طفت ببيته العتيق في بعض الأحيان فبينا أنا أطوف مسبحا ومجدا ومكبرا ومهللا، تارة ألثم واستلم وتارة للملتزم التزم، إذ لقيت وأنا عند الحجر الأسود باهت الفتى الفائت، المتكلم الصامت، الذي ليس بحي ولا مائت، المركب البسيط، المحاط المحيط، فعندما أبصرته يطوف بالبيت، طواف الحي بالميت، عرفت حقيقته ومجازه، وعلمت أن الطواف بالبيت كالصلاة على الجنازة، وأنشدت الفتى المذكور ما تسمعه من الأبيات عندما رأيت الحي طائفا بالأموات)) [٢]. ويؤكد ابن عربي على ذلك في موضع آخر فيقول: ((فأخبرني الروح الذي أخذت منه ما أودعته في هذا الكتاب أنه جمع أصحابه يوما في دسكرة وقام فيهم خطيبا، وكانت عليه مهابة فقال: افهموا عني ما أرمزه لكم في مقامي هذا وفكروا فيه واستخرجوا كنزه واتساع زمانه في أي عالم هو))[٣]. فهذا الروح إذن كما هو ظاهر هذا الكلام لأحد الأولياء الأخفياء والذي كان له أثره البالغ في العروج الروحي لابن عربي وما ترتب على ذلك من تلك الفتوحات، وإن كان ابن عربي يؤكد في أجوبته عن أسئلة الحكيم الترمذي، ومن ضمنها السؤال (رقم ٢٦) عن الروح أن القوم يطلقون الروح على معان مختلفة، وإن كان الذي مدار الطريق عليه هو الروح الذي يجده أهل الله عند الانقطاع إليه بالهمم والعبادة، وهو نور من حضرة الربوبية لا من غيرها وأصله من الروح الذي هو من أمر ربي أي من الروح الذي لم يوجد عن خلق[٤]، إلا أن هذا المعنى الاصطلاحي للروح عند القوم، غير مراد هنا، بل المقصود المعنى الأول الذي صرح به أولا. إذن فابن عربي يجعل نفسه كالوعاء الذي أفاض عليه ذلك الروح بتلك الفتوحات. وهذا يلقي علينا بإشكال آخر، وهو أن ابن عربي يصرح بوقائعه الروحية وفتوحاته المباشرة، ولا يذكر واسطة هذا الروح، أو أن هذا الروح هو الذي أملى عليه ما أملى، بل هناك وضوح تام من خلال الكتاب في أن ابن عربي خاض بنفسه ومباشرة كل تلك الغمار المعرفية والروحية والذوقية، وكتب من خلالها كتابه. إذن فما دور ذلك الروح بالتحديد في ضوء تعارض مسلك ابن عربي في الكتاب القاضي بأنه المباشر لتلك الأذواق والإلقاءات، وبين قوله ((الروح الذي أخذت منه ما أودعته في هذا الكتاب))، الذي يظهر أن ذلك الروح هو الذي كان فطام ابن عربي وفتوحه على يديه، وأنه ربما يكون أول من أخذ بيده إلى تلك البحار والفيوضات، وعلمه كيف يسبح فيها ويخوض غمارها، وأنه ما دخل ذلك إلا به.

٢٣- على أنه مهما كان شأن ابن عربي في فتوحاته فإنه حريص على مقتضيات العقول وأدلتها، لا يجاهر بمخالفتها، بل ولا بما لا تحتمله عقول المتلقين، فيرفق بهم إذا صعب محل الكلام وغمض، فيشير إشارة ولا يصرح، يقول ابن عربي: ((لا يعرف الله إلا الله، وإنما اختلف أصحابنا في رؤية الله تعالى، إذا رأيناه في الدار الآخرة بالأبصار ما الذي نرى، وكلامهم فيه معلوم عند أصحابنا، وقد أوردنا تحقيق ذلك في هذا الكتاب مفرقا في أبواب منازله وغيرها بطريق الإيماء لا بالتصريح فإنه مجال ضيق تقف العقول فيه لمناقضته أدلتها))[٥].

٢٤- كما أنه يحاول أحيانا توضيح الحكمة من صنيعه في التصنيف إذا وردت مناسبة تقتضي ذلك، ومن هذا أنه في

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (٥٠٥/٢).
(٢) ابن عربي، الفتوحات (٤٧/١، ١٥٠).
(٣) ابن عربي، الفتوحات (١٥٣/١).
(٤) ابن عربي، الفتوحات (٥٩/٢).
(٥) ابن عربي، الفتوحات (١٦٠/١).

الفصل الثانى من الكتاب فى المعاملات، ويذكر بابا فى المعاملة ثم بابا فى تركها، فمثلا الباب (٧٤) فى التوبة، والباب (٧٥) فى ترك التوبة، والباب (٧٦) فى المجاهدة، والباب (٧٧) فى ترك المجاهدة، وهكذا وقد بين ابن عربى الجانب المنهجى فى هذا التقابل بين الباب وتركه حين يقول فى ثنايا كلامه عن أسرار الطهارة من الفصل الأول: ((جميع الصفات التى علق الذم بها إنما علق الذم بمصارفها، لا بأعيانها، فعموم طهارة الباطن والظاهر فى هذا الاغتسال إنما متعلقه مصارف الصفات ولا يعلم مصارف الصفات إلا من يعلم مكارم الأخلاق فيتطهر بها، ويعلم سفساف الأخلاق فيتطهر منها، وما خفى منها مما لا يدركه يتلقاه من الشارع وهو كل عمل يرضى اللّه فيتطهر به من كل عمل لا يرضيه فيتطهر منه قال اللّه تعالى {ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم}، ولهذا سقنا فى هذا الكتاب أبوابا متقابلة كالتوبة وتركها والورع وتركه والزهد وتركه مما سيأتى أبوابه إن شاء اللّه تعالى وهى كثيرة))[١].

٢٥- ومن خصائص منهج ابن عربى فى الكتاب التمييز بين مستويات الخطاب فأسلوبه فى الباب الأخير من الكتاب أسهل كثيرا من سائر الكتاب، وذلك نظرا لأنه وجهه لكل من وقف على الكتاب حيث يقول: ((الباب الموفى ستين وخمسمائة فى وصية حكمية ينتفع بها المريد السالك والواصل ومن وقف عليها إن شاء الله تعالى))[٢]، وأسلوبه فيه سلس واضح مباشر، بخلاف الباب قبله (باب ٥٥٩) والذى لخص فيه الكتاب كله، فأتى فيه بكل صعوبات الكتاب ملخصة فزادها بالتلخيص صعوبة على صعوبة.

٢٦- وختاما فمن حيث الشكل الخارجى لمنهج تصنيف الفتوحات المكية، أو ما يعرف بخطة التصنيف فقد قسم ابن عربى كتابه الأشهر إلى ستة فصول بخلاف المقدمة التى ذكر فيها عقيدته، وهذه الفصول الستة هى: ١- المعارف. ٢- المعاملات. ٣- الأحوال. ٤- المنازل. ٥- المنازلات. ٦- المقامات. وتتضمن هذه الفصول (٥٦٠) بابا.

ويسبق كلا من هذه الأبواب وبمثابة مقدمة للباب شعر متفاوت المقدار لا يتفق ظاهريا فى كثير من الأحيان مع موضوع الباب، يقول ابن عربى: ((اعلم أيدنا الله وإياك أن هذه القصيدة وكل قصيدة فى أول كل باب من هذا الكتاب، ليس المقصود منها إجمال ما يأتى مفصلا فى نثر الباب والكلام عليه، بل الشعر نفسه من جملة شرح ذلك الباب فلا يتكرر فى الكلام الذى يأتى بعد الشعر، فلينظر الشعر فى شرح الباب، كما ينظر النثر من الكلام عليه، ففى الشعر من مسائل ذلك الباب ما ليس فى الكلام عليه بطريق النثر، وهى مسائل مفردات تستقل كل مسألة فى الغالب بنفسها، إلا أن يكون بين المسألتين رابط فيطلب بعضها بعضا))[٣]، فقد رواح ابن عربى بين النظم والنثر، وهو فى ذلك متميز عما اعتاده المصنفون من إيراد النظم إما استشهادا، وإما كمتن يتم شرحه نثرا، أما ابن عربى فإنه نبه على أن نثره ليس شرحا لما قدمه بين يدى الباب من النظم، وأن فى كل من النظم والنثر ما ليس فى الآخر من المسائل.

د- وإذا انتقلنا من الفتوحات المكية الكتاب الأكبر لابن عربى إلى غيره من مصنفاته ورسائله، فسنجد تنوعا كبيرا فى مناهج التصنيف عنده، نعرض لنماذج منها فيما يلى:

١) منهج التصنيف (بحسب الوارد): وقد اتبعه الشيخ ابن عربى فى بعض رسائل كرسالة القَسم الإلهى حيث ذكر فى مقدمتها أنه يذكر منها فى هذه العجالة قدر ما يعطيه وارد الوقت[٤]. والتأليف بحسب الذوق أو الكشف أو الشرع يرتبط بنظرية المعرفة عند ابن عربى، وقد أشار إلى ذلك عند كلامه على معانى الأسماء الإلهية قال: ((ما حصل عندنا من معانى الأسماء إلا ما دل عليه العقل والشرع والكشف لا غير))[٥]. ويؤكد على فكرة التأليف بحسب الوارد أو الإلهام فى الفتوحات المكية، ومن ذلك قوله: ((شتان بين مؤلف يقول: حدثنى فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله، وبين من يقول: حدثنى

(١) ابن عربى، الفتوحات (٣٥٩/١).
(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية، (٤٤٤/٤).
(٣) ابن عربى، الفتوحات، (٦٦٥/٢).
(٤) ابن عربى، رسالة القسم الإلهى، (ص ٢).
(٥) ابن عربى، القسم الإلهى، (ص ٣).

قلبى عن ربى... من كان يأخذ عن الله لا عن نفسه لا ينتهى كلامه... لو كانت هذه العلوم (يعنى التى يذكرها فى الفتوحات) نتيجة عن فكر ونظر لانحصر الإنسان... من كان هذا مشربه كيف يعرف مذهبه فلا تعرفه حتى تعرف الله وهو لا يعرف تعالى من جميع وجوه المعرفة كذلك هذا لا يعرف...))[1]. فابن عربى هنا يؤكد على فكرة التصنيف على الفتح والإلهام وبحسب الوارد، كما يؤكد أيضا على صعوبة معرفة مذهبه. وهو ما يستحق وقفة أكثر تفصيلا.

٢) منهج التصنيف (بحسب الإلقاء أو الإلهام): ((كان ابن عربى من ذلك الطراز من الكتاب الذين يؤلفون لأنفسهم ويستمتعون بكتاباتهم، وكان فى تأليفه يخضع لأحوال روحية فائقة، وربما كان أيضا من النوع الذى تقهره الفكرة، وتشكل ضغطا نفسيا عليه فيضطر إلى الكتابة للتفريج عن نفسه... هذا المنهج الذى اتبعه ابن عربى يفسر لنا سرعته العجيبة فى الكتابة، وخلو مؤلفاته من الترتيب على النسق الموضوعى، وغزارة مادته العلمية))[2]. ولقد تطور منهج التصنيف عند الشيخ الأكبر وأخذ بعدا أكثر روحانية وذلك بعد عام (٥٩٧ هـ)، وبعد الرؤيا التى رأى فيها أنه تزوج من حروف الهجاء، فتوالت مؤلفاته حاملة نفسا جديدا من حيث المبنى، وتوالت إشاراته فى مقدمات كتبه كالفتوحات المكية مثلا الذى بدأ تأليفه فى مكة عام (٥٩٨ هـ) إلى نمط جديد من الإلهام وهو الإلهام فى بناء الكتاب، وليس فقط فى موضوعه[3]. وإن كنا لا نعدم جذورا واضحة لهذا النهج الإلهامى فى التصنيف عنده فيما قبل ذلك التاريخ، فمثلا نجده يشير إلى كتابه مواقع النجوم الذى ألفه سنة (٥٩٥ هـ) فيقول: ((وقد بيناها (يعنى تكاليف الأعضاء) بكمالها وما لها من الأنوار والكرامات والمنازل والأسرار والتجليات فى كتابنا المسمى مواقع النجوم ما سبقنا فى علمنا فى هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا وقيدته فى أحد عشر يوما فى شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة، يغنى عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذين فيهم العالى والأعلى وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه ليس وراءه مقام فى هذه الشريعة التى تعبدنا بها فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق اللّه عليه فإنه عظيم المنفعة وما جعلنى أن أعرفك بمنزلته إلا أنى رأيت الحق فى النوم مرتين وهو يقول لى انصح عبادى وهذا من أكبر نصيحة نصحتك بها واللّه الموفق وبيده الهداية وليس لنا من الأمر شىء))[4]. وهنا نلاحظ وعى ابن عربى بقيمة مؤلفه من حيث عدم السبق به، ومن حيث منفعته التى تتجاوز المريدين إلى أعلى مستوى من الشيوخ، وإن كان يقر فى النهاية بأنه ليس له من الأمر شىء، وأن كل ذلك من الله وحده.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ محيى الدين أيضا فى فهرست مؤلفاته حيث يقول: ((وما قصدت فى كل ما ألفته مقصد المؤلفين، ولا التأليف، وإنما كان يرد على من الحق تعالى موارد تكاد تحرقنى، فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد، ومنها ما ألفته عن أمر إلهى أمرنى به الحق فى نوم أو مكاشفة))[5].

وقد تحدث ابن عربى بتفصيل على نحو أكثر وضوح فى مواقع النجوم إذ يقول: ((لما شاء الله تعالى أن يبرز هذا الكتاب الكريم إلى الوجود بما اختاره لهم من لطائفه وبركاته فى خزائن جوده على يدى من يشاء من عبيده حرك خاطرى... فبينما أنا أتبتل... فى بيوت أذن الله أن ترفع... إذ أرسل إلىّ سبحانه رسول إلهامه مؤيدا، ثم أردفه بما أوحى به للابن البار التقى (يعنى بدر الدين الحبشى) فى منامه فوافق المنام الإلهام ونظم عقد الحكم فى هذا الكتاب أبدع نظام... فنفث فى روعى روحه القدسى، وطلع بأفق سماء همتى بدره البديع، فانبعث الروح العقلى لتصنيفه، وتوفرت دواعيه لتأليفه، ونظر الروح الفكرى فى تكييفه الرفيع، وحسن نظمه البديع فرتبته ثلاث مراتب وسلكت فيه أنجح المذاهب))[6].

وهكذا يحكى لنا ابن عربى تجربته فى تصنيف هذا الكتاب بالتفصيل، مما يوضح لنا دور الإلهام الإلهى فى الانبعاث

---

(١) ابن عربى، الفتوحات، (٥٧/١).

(٢) أ/د محمد إبراهيم الفيومى، الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، (ص ٢٠).

(٣) سعاد الحكيم، مقدمة تحقيق الإسرا إلى المقام الأسراء، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م، ص ١٨.

(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية، (٣٣٤/١).

(٥) ابن عربى، فهرست مؤلفاته، (ص ١٩٤)، نقلا عن: د/ كرم أمين، حقيقة العبادة عند ابن عربى، (ص ٢٠).

(٦) ابن عربى، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، (ص ٥-٦).

وتوفير الدواعى وتكييف المعانى فى روحه، ودور الإرادة الإنسانية فى ترتيب المراتب وسلوك أنجح المذاهب.

والقاعدة الأصيلة فى منهج التصنيف عند ابن عربى هو ما يشير إليه الشيخ بقوله فى الفتوحات فى معرض حديثه عن أسرار أوائل السور: ((١ - فلنتكلم على الم البقرة، التى هى أول سورة مبهمة فى القرآن كلاما مختصرا من طريق الأسرار، وربما ألحق بذلك الآيات التى تليها، وإن كان ذلك ليس من الباب. ٢- ولكن فعلته عن أمر ربى الذى عهدته فلا أتكلم إلا على طريق الإذن. ٣- كما أنى سأقف عند ما يحد لى. ٤- فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجرى مجرى التواليف. ٥- ولا نجرى نحن فيه مجرى المؤلفين؛ فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبورا فى اختياره، أو تحت العلم الذى يبثه خاصة فيلقى ما يشاء، ويمسك ما يشاء، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التى هو بصددها حتى تبرز حقيقتها. ٦- ونحن فى تواليفنا لسنا كذلك: أ - إنما هى قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية. ب - مراقبة لما ينفتح له الباب. ج - فقيرة خالية من كل علم. د - لو سئلت فى ذلك المقام عن شىء ما سمعت لفقدها إحساسها. هـ - فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله، وألفته على حسب ما يحد لها فى الأمر. و- فقد يلقى الشىء إلى ما ليس من جنسه فى العادة والنظر الفكرى وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف. ز- بل ثم ما هو أغرب عندنا أنه يلقى إلى هذا القلب أشياء يؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها فى ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق. ح- فلهذا لا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب الذى يتكلم عليه، ولكن يدرج فيه غيره فى علم السامع العادى على حسب ما يلقى إليه، ولكنه عندنا قطعا من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتمعا لعرج قام بأرجلهما. ط- وقد أذن لى فى تقييد ما ألقيه بعد هذا فلابد منه))[1].

فابن عربى فى هذا النص يؤكد أولا على أن التصنيف والتأليف فى الأصل اختيار محض، وأن كل مؤلف تحت اختياره، ثم ينبه على مفارقته لهذا الأصل، لأنه لا يتكلم إلا على طريق الإذن الإلهى بالكلام، ثم يضع لنا أسس منهجه: عكوف القلب – مراقبة الفتح – الفقر التام والانتفاء من العلم الكسبى – الغيبة – الامتثال للأمر الإلهى – تقديم المناسبة الخفية على المناسبة الظاهرة – كتابة ما يلهمه مما قد لا يعلم وجهه فى الوقت.

وبينما كل مؤلف – كما سبق القول - بناء على منهج الفكر والنظر هو مختار للمنهج إجمالا، ومختار لموضع كل مسألة ما يكتبه فيه، وما يقدمه وما يؤخره تفصيلا، ولهذا فكما يقول ابن عربى ((كل مؤلف إنما هو تحت اختياره)).

فإن ابن عربى استطاع التخلص من الاختيار التفصيلى بعكوف القلب على الحضرة الإلهية، وانتظار ما يمليه الإلهام والإلقاء الإلهى، متقبلا ومختارا لكل ما يترتب على ذلك من إشكال أو تناقض ظاهرى، فربما يؤدى به الإلقاء إلى ذكر أشياء لا تقبلها العادة أو النظر الفكرى، ولا تظهر مناسبتها، بل تكون المناسبة خفية لا يطلع عليها إلا أهل الكشف. بل الأغرب من ذلك أنه ربما يقيد ويصنف ما لا يفقه حقيقته حال التصنيف، ولا يدرك مغزاه فى الحال، ثم تتجلى له الحكمة الإلهية منه بعد ذلك. ولهذا يؤكد ابن عربى على أن من يؤلف على منهج تصنيف (الإلقاء) عليه ألا يتقيد بعلم ذلك الباب الذى يتكلم عليه، بل عليه أن يدع اختياره ويتبع ما يلقى إليه.

ومهما كان شأن الإلقاء والتلقى عند الشيخ الأكبر ابن عربى كأساس لمنهجه فى التصنيف، فإنه مدرك لإشكالات هذا الأساس، وجدلياته مع نظرية العلم الإسلامية المبنية على الكتاب والسنة (النقل)، ومع نظرية العلم الكسبى المبنى على المقدمات والنتائج (العقل)، ولهذا فهو حريص على تجلية العلاقة الجدلية عنده بين هذه الثلاثة، بما يؤدى فى النهاية إلى التوافق وعدم التخالف بينها.

أ- فبخصوص الكتاب والسنة (النقل): فالشيخ ابن عربى يؤكد دائما على أن العلم الوهبى الذى يسجله فى كتبه وتآليفه، لا يمكن أن يخالف شيئا من الكتاب والسنة أبدا، ومما قاله فى هذا المعنى: ((ما خرجنا فيما نذهب إليه من الاعتبار عما أشار إليه صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا لأن سيد هذه الطائفة أبا القاسم الجنيد يقول: (علمنا هذا مقيد بالكتاب

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، (٥٩/١).

والسنة)، يقول رضى الله عنه: وإن كنا أخذنا علمنا عن الله ما أخذناه من الكتب ولا من أفواه الرجال فما علمنا الله تعالى علما به نخالف ما جاءت به الأنبياء صلوات الله عليهم من عند الله مما ذكرته من الأخبار ولا ما أنـزله الله فى كتاب، بل هو عندنا كما أخبر الله عن عبده خضر أنه آتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما، وهذا هو علم الوهب الإلهى الذى أنتجه التقوى والعمل على الكتاب والسنة، الذى لو عمل أهل الكتاب بما أنـزل اليهم وأقاموا التوراة والإنجيل، لأكلوا من فوقهم، إشارة إلى هذا المقام أعنى علم الوهب، ومن تحت أرجلهم، إشارة إلى علم الكسب وهو العلم الذى يناله أهل التقوى من هذه الأمة فإنه علم كسب إذ كان نتيجة عمل، وهو التقوى))(١).

ب- وبخصوص العلم الكسبى المبنى على (العقل): فإن ابن عربى لا ينتفى منه جملة، ولا يعتمد عليه كلية، يقول: ((... فإن هذا الفن (التوالج فى العلم الإلهى والتوالد) فى مثل طريق أهل الله لا يحتمل أكثر من هذا فإنه ليس من علوم الفكر هذا الكتاب وإنما هو من علوم التلقى والتدلى فلا يحتاج فيه إلى ميزان آخر غير هذا وإن كان له به ارتباط فإنه لا يخلو عنه جملة واحدة ولكن بعد تصحيح المقدمات من العلم بمفرداتها بالحد الذى لا يمنع والمقدمات بالبرهان الذى لا يدفع بقول الله فى هذا الباب {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} فهذا مما كنا بصدده فى هذا الباب وهذه الآية وأمثالها أحوجتنا إلى ذكر هذا الفن، ومن باب الكشف لم يشتغل أهل الله بهذا الفن من العلوم لتضييع الوقت وعمر الإنسان عزيز ينبغى أن لا يقطعه الإنسان إلا فى مجالسة ربه والحديث معه على ما شرعه له))(٢).

ج- ولهذا يؤكد ابن عربى على أنه لا يلزم السامع له تصديقه كما لا يلزمه تكذيبه، ولكن يتوقف وإن صدقه لم يضره لأنه أتى فى خبره بما لا تحيله العقول، بل بما تجوزه أو تقف عنده ولا يهد ركنا من أركان الشريعة ولا يبطل أصلا من أصولها، فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع فلا ينبغى لنا أن نرده أصلا ونحن مخيرون فى قبوله(٣).

٣) منهج التصنيف بطريقة (المقابلة): وهذا المنهج اتبعه ابن عربى فى أكثر من كتاب، فنجده مثلا فى كتابه (التدبيرات الإلهية)، والذى أراد فيه أن يأخذ فى مقابلة النسختين العالم الأكبر (الكون) والعالم الأصغر (الإنسان)(٤)، كما نجده أيضا فى كتابه (عقلة المستوفز) والذى يقابل فيه بين العالمين العلوى والسفلى، محاولا أن يعالج من خلال ذلك نظرية الإنسان الكامل(٥)، وجرى عليه أيضا فى كتابه (إنشاء الدوائر)، والذى عنى فيه بمضاهاة الأكوان فيما يقابلها من الإنسان، باعتبار الإنسان هو الكون الأصغر(٦)، وعنقاء مغرب، حيث أكمل فيه بقية المقابلة التى ابتدأها فى التدبيرات الإلهية، فتناول فيه ((أين يكون من هذه النسخة الإنسانية والنشأة الروحانية مقام الإمام المهدى المنسوب إلى بيت بنى بالماء والطين وأين يكون أيضا منها ختم الأولياء وطابع الأصفياء...))، حيث لم يكن تناول هذين المقامين فى التدبيرات الإلهية فخص عنقاء مغرب للكلام عليهما(٧)، ويعتبر كتاب التدبيرات الإلهية أول ما كتبه ابن عربى(٨)، بدعوة من أستاذه عبد الله الموروري، وهو يذكرنا أيضا بالمعارضة فى الشعر العربى، حيث يعارض أحد الشعراء قصيدة شاعر آخر، أما هنا فإن ابن عربى يؤلفه معارضا به كتابا آخر، وهو كتاب سر الأسرار لأرسطو، يقول ابن عربى: ((سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح أبا محمد الموروري بمدينة مورور، وجدت عنده كتاب سر الأسرار صنعه الحكيم (يعنى أرسطو) لذى القرنين، لما ضعف عن المشى معه، فقال لى أبو محمد: هذا المؤلف قد نظر فى تدبير هذه المملكة الدنيوية، فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التى فيها سعادتنا. فأجبته، وأودع فى هذا الكتاب من معانى تدبير الملك الكبير، وعلقته فى دون الأربعة الأيام بمدينة مورور، ويكون جرم كتاب الحكيم فى الربع أو الثلث من جرم هذا الكتاب، فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك فى خدمته،

(١) ابن عربى، الفتوحات (٦٣١/١).
(٢) ابن عربى، الفتوحات (١٧١/١).
(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية (٣١/١).
(٤) ابن عربى، التدبيرات الإلهية، (ص ٨٩). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٢٤٣ - ٢٤٦).
(٥) ابن عربى، عقلة المستوفز، (ص ٣٥). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٤١٦ - ٤١٨).
(٦) ابن عربى، إنشاء الدوائر، (ص). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٢٠٨ - ٢١٠).
(٧) ابن عربى، عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، (ص ١٢). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٤١٩-٤٢٥).
(٨) أسين بلاثيوس، ابن عربى – حياته ومذهبه، (ص ٣٠).

وصاحب طريق الآخرة فى نفسه))[1]. إذن فابن عربى اطلع على شىء من تراث أرسطو إن لم يكن قد اطلع عليه كله أو على أغلبه، وقد تجاوز هذا الاطلاع إلى المعارضة، بحيث يقدم الفكر البديل لفكر أرسطو. ويقوم منهج تصنيف الكتاب كما تقدم على المقابلة بين العالم الأكبر والأصغر، ونجد ابن عربى يشرح منهجه فى تصنيف التدبيرات الإلهية فى كتاب آخر هو عنقاء مغرب فيقول: ((كنا قد ألفنا كتابا روحانيا، وإنشاء ربانيا سميناه التدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية، تكلمنا فيه على أن الإنسان عالم صغير مسلوخ من العالم الكبير، فكل ما ظهر فى الكون الأكبر فهو فى هذا العين الأصغر، ولم أتكلم فى تلك الأوراق على مضاهاة الإنسان بالعالم على الإطلاق ولكن على ما يقابله من جهة الخلائق والتدبير، وبينت منه ما هو الكاتب والوزير، والقاضى العادل والأمناء...))[2]، ومن هنا أتت أبوابه باعتبار البدن أو النفس مدينة، والغرض وضع سياسة نفسية لحفظها وتحصيل مصالحها تقابل السياسة المدنية فى تدبير المدن عند الفلاسفة، ولهذا نجده فى البابين الأول والثانى يتكلم عن وجود الخليفة الذى هو ملك البدن (الروح الكلى) وماهيته وحقيقته، وفى الباب الثالث يتكلم عن إقامة مدينة الجسم وتفاصيلها من جهة كونها ملكا لهذا الخليفة، والرابع فى ذكر السبب الذى لأجله وقع الحرب بين العقل والهوى. وهكذا يمضى فى بقية أبواب الكتاب.

٤) منهج التصنيف اعتمادا على (الإسراء الروحى): ورغم الإشارات الكثيرة فى الفتوحات وغيرها من كتب الشيخ محيى الدين إلى تلك الرحلات الروحية والبرزخية، إلا أنه أفردها بالتأليف أيضا فى رسالته (الإسرا إلى المقام الأسرا)، وقد قدمت محققة الكتاب الدكتورة سعاد الحكيم للكتاب بدارسة قيمة عنه، من الممكن أن يستخلص منها ما يناسب بحثنا، بالإضافة إلى ما يمكن استخلاصه من خلال نصوص الكتاب نفسه:

- ((يتميز هذا الكتاب عن بقية كتب ابن عربى بالأسلوب والبيان، فقد صاغه مسجع الألفاظ أنيق المفردات وتميز أيضا من حيث المضمون بوحدة الموضوع، وتسلسله؛ إذ قلما نجد ابن عربى يلتزم موضوعا واحدا دون استطرادات أو شروحات أو مداخلات، وكأنما أراد ابن عربى لهذا الكتاب فعلا أن يحفظ فى الأذهان ويكل دفق شبابه، فجند له كل مواهبه الأدبية والثقافية والروحية فجاء كاملا فى توحده لغة موضوعا))[3].

- ((وفى وصية قطب الشريعة للسالك تجمع كل الوصايا التى أبرزها قصص الأنبياء فى حياتهم لذلك نجد هذه الوصايا تتداخل تتعارض تتكامل، جدلية لم يصلها هيجل))[4].

- ((أورد ابن عربى كتابه الإسرا على صيغة الرواية ولم يقسمه إلى أبواب وفصول أسوة بغيره من الكتب، بل جعله من أوله إلى آخره متوالية من الأبواب))[5].

- ((تتسارع المعانى فى كتاب الإسرا حتى لا تكاد نلحقها ففى كل حرف ضمن ابن عربى معنى أو إشارة إلى آية فلا مكان للحشو والتطويل والشرح والتفسير فى هذا الكتاب لذلك يجده البعض غامضا))[6].

- ((نسبة لغة ابن عربى إلى أفكاره هى نسبة الأجساد إلى أرواحها فهو لم يستعر لغة عامة ليعبر بها عن فكره الخاص، بل أنشأ لغته إنشاء بنفخ روح المعانى فيها فقامت تطل على تعددية المعانى وقابلة للترقى والتصاعد))[7].

- ((إن قراءة كتبه هى رحلة ممتعة فى عالم المعرفة... جمع فى نصوصه كل أركان تكوين المفكر الكبير: الأسلوب – العلم – الجدة – الجرأة. وافتحم عوالم أوصدت أبوابها إلى زمنه))[8].

وبالإضافة إلى ما سبق، ومن خلال الاطلاع على نص ابن عربى نفسه، يمكن أن نضيف بعض الملاحظات التالية:

(١) ابن عربى، التدبيرات الإلهية (ص ١٢٠).
(٢) ابن عربى، عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، (ص ١٢).
(٣) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسرا، م س، ص ٣٥.
(٤) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسرا، م س، ص ٣٨.
(٥) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسرا، م س، ص ٤٤.
(٦) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسرا، م س، ص ٤٤.
(٧) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسرا، م س، ص ٤٤-٤٥.
(٨) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسرا، م س، ص ٤٥.

أ - اهتم ابن عربى فى مقدمة الكتاب ببيان المخاطب بالكتاب وغرضه منه حيث يقول: ((أما بعد فـإنى قـصدت معاشر الصوفية أهل المعارج العقلية والمقامات الروحانية والأسرار الإلهية والمراتب العلية القدسية فى هذا الكتـاب المنمـق الأبواب المترجم بكتاب الإسرا إلى المقام الأسرا اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكونى إلى الموقف الإلى[1]. وبينت فيه كيف ينكشف اللباب بتجريد الأثواب لأولى البصائر والألباب، وإظهار الأمر العجاب بالإسراء إلى رفع الحجاب، وأسماء بعـض المقامات إلى مقام ما لا يقال، ولا يمكن ظهوره بالعلم ولا بالحال...))[2].

ب - اهتم برفع ما قد يرد من إشكال على عنوان الكتاب، والنص على الفرق الواضح والمؤكد بين النبى والولى فى إسرائهما ومعراجها، فيقول: ((وهذا معراج أرواح الوارثين سنن النبيين والمرسلين، وهو معراج أرواح، لا أشباح، وإسـراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سماوات معنى لا مغنى))[3]. فهو بهذا النص القاطع والواضح والصريح يقطع الطريق على أى تسور لمقامات الأنبياء، ويمنع أى مطعن يوجه لكلامه.

ج - ثم يوضح ابن عربى الأسلوب الذى ينوى اتباعه فى كتابه فيقول: ((ووصفت الأمر بمنثور ومنظوم، وأودعتـه مرموز ومفهوم، مسجع الألفاظ، ليسهل على الحفاظ، وبينت الطريق، وأوضحت التحقيق، ولوحت بسر الصديق، ورتبت المناجاة بإحصاء بعض اللغات))[4].

5) منهج التصنيف التمثيلى: وفيه يجرى ابن عربى على تمثيل موضوع كلامه بمثال معين، ثم يجرى تصنيفه علـى ضوء هذا المثال، ومن نماذج هذا المنهج عنده رسالة (شجرة الكون)، وقد شرح منهجه التصنيفى فيه بقوله: ((... وبعد فإنى نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كله شجرة وأصل نورها من حبة كن، قد لقحت كـاف الكونية بلقاح حبة {نحن خلقناكم} فانعقد من ذلك البزر الثمرة {إنا كل شىء خلقناه بقدر} وظهر من هذا غصنان مختلفان أصلهما واحد...))[5]، ثم مضى فى تفريع الكلام هكذا على مثال الشجرة، ليتكلم على الكون وينتقل منه إلى فكرة الإنسان الكامل من خلال شجرة الكون هذه. ومن نماذج منهج التصنيف هذا أيضا كتابه: ((مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسـرار والعلوم))، والذى مثل فيه مراتب الإسلام والإيمان والإحسان بالأفلاك التسعة، فيقول عن منهج تصنيفه: ((... فرتبته ثلاث مراتب، وسلكت فيه أنجح المذاهب، المرتبة الأولى: فى العناية وهى التوفيق، والمرتبة الثانية: فى الهداية وهى علـم التحقيـق، والمرتبة الثالثة: فى الولاية وهى العمل الموصل إلى مقام الصديق... وجعلت هذه المراتب تجرى على تسعة أفـلاك... ثلاثـة أفلاك إسلامية... وثلاثة أفلاك إيمانية... وثلاثة أفلاك إحسانية... فالثلاثة الإسلامية مواقع نجوم البدايات، وما بقى فمطـالع أهلة النهايات، فالإسلامية جسمانية، والإيمانية نفسانية، والإحسانية روحانية، وجعلت بعد كل فلك إحسانى معقله الـذى يتعشقه، ويسكن إليه، وجعلت الهلال الأول فى كل مرتبة هلال محاق، والهلال الثانى هلال ارتقاب فى جميع الآفـات...)) إلى آخر نصه[6] وما ذكرناه يكفى فى توضيح منهج التصنيف الذى جرى على تمثيل السلوك ومراتبه بالأفلاك التـسعة وبـدورة القمر، وقد استعمل فى تراجم الكتاب مصطلحات فلكية، مثل: المطلع - الهلال - البروج - البرزخ - الموقع. نجـد الـشيخ محيى الدين ينهج منهج التصنيف ذاته فى رسالته (الإسفار عن نتائج الأسفار)[7]، حيث يشبه السفر الروحى بالسفر الحسى على وجه الأرض، ويقسم السفر الروحى إلى ثلاثة: سفر من عند الله، وسفر إليه، وسفر فيه، ثم يأخذ فى توضيح كيفيـة الـسفر

---

(١) المراد بالإلى كما أفادت محققة الكتاب: روحانيات الملائكة ومنه اشتق جبرائيل وميكائيل، فى مقابل الإلهى المخصوص بالبشر.
(٢) ابن عربى، الإسرا إلى المقام الأسرا، بتحقيق أ/د سعاد الحكيم، (ص ٥٣).
(٣) ابن عربى، الإسرا إلى المقام الأسرا، بتحقيق أ/د سعاد الحكيم، (ص ٥٣).
(٤) ابن عربى، الإسرا إلى المقام الأسرا، بتحقيق أ/د سعاد الحكيم، (ص ٥٤).
(٥) ابن عربى، شجرة الكون، (ص ٣). والمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٣٨٦).
(٦) ابن عربى، مواقع النجوم، (ص ٦). والمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٥٩٥ - ٥٩٨).
(٧) ابن عربى، الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (٢٤). والمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحـيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٥٤).

وطريقه ومراحله وآفاته.

٦) **منهج التصنيف (العرفانى المخاطبى):** وقد سبق الحديث عنه[١]، والمقصود به المنهج القائم على رصد المخاطبات الإلهية التى تخاطب بها النفس العارفة، ومما يندرج تحت منهج التصنيف هذا من مصنفات ابن عربى: كتاب (التجليات)، والمعنى الدقيق للتجلى هنا - على ما يذكر عثمان يحيى - هو وعى الشيخ وإدراكه الحاد لما يرد عليه، مستعينا فى ذلك بالرموز وبنور الإلهام، وقد اشتمل الكتاب على (١٠٩) تجليا، وينص ابن عربى - فى كثير من الأحيان - على أن هذا التجلى أو ذلك تالٍ للتجلى السابق عليه، وفى أحيان أخرى ينتقل من تجل إلى آخر دون أن يوضح العلاقة بينهما، والكتاب من نصوص ابن عربى السلسة الجميلة بالمقارنة بنصوصه الأخرى، يقول فى مقدمته: ((... فلنقل بعد التسمية أن حضرة الألوهية تقتضى التنزيه المطلق تقتضيه ذاتها مما لا يعرفه الكون المبدع المخلوق... فللألوهية فى هذه المنازل تجليات كثيرة لو سردناها هنا طال الأمر علينا فلنقتصر منها على ذكر بضع ومائة تجل بطريق الإيماء والإيجاز، لا بطريق التصريح والإسهاب))[٢]. ويدخل فى منهج التصنيف هذا أيضا كتاب (الشاهد والمشاهد)[٣]، وهو ((كتاب يتضمن ما يأتى به شواهد الحق فى القلب من العلوم الإلهية والوصايا الربانية بلسان الحكمة وفصل الخطاب، وهذه الشواهد هى التى تبقى فى قلب العبد بعد الانفصال من مقام المشاهدة وبه تقع اللذة للعارفين فيتردد الخطاب فيهم من وجودهم لوجودهم)).

٧) **منهج التصنيف فى (أسرار الأسماء الحسنى):** ولابن عربى فى منهج التصنيف هذا عدة جهود، ككتاب الجلالة، والذى وقفه على ((بعض ما تحوى عليه الجلالة من الأسرار والإشارات، فإن الله للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات فكل اسم فيه يندرج، ومنه يخرج وإليه يعرج، وهو عند المحققين للتعلق لا للتخلق...))[٤]، والحقيقة أن فكرة (التعلق / التخلق) أضاف إليها ابن عربى طرفا ثالثا هو (التحقق)، ثم بنى على الثلاثة شرحه لكل أسماء الله تعالى الحسنى ((فالتعلق افتقارك إليها مطلقا من حيث ما هى دالة على الذات، والتحقق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك، والتخلق أن تنسب إليك على ما يليق بك، كما تنسب إليه سبحانه على ما يليق به، فجميع أسماء الله تعالى يمكن تحققها والتخلق بها إلا الاسم الله عند من يجريه مجرى العلمية))[٥]، وفى ضوء هذا ذلك قام بشرح أسماء الله تعالى الحسنى، كما قام بصياغة ورده ((الدور الأعلى)) فى ضوء ذلك أيضا، بحيث يشتغل المريد من خلاله بالأسماء الحسنى[٦].

٨) **منهج تصنيف (الرسائل ذات الموضوع الواحد):** وقد سار ابن عربى على منهج التصنيف هذا فى العديد من رسائله الصغيرة، بحيث يخص الرسالة بموضوع واحد فقط يكون محل تناوله فيها، كما نرى ذلك فى كتاب (الفناء فى المشاهدة)، وكتاب (الجلال والجمال)، وكتاب (الألف أو الأحدية) والذى يتكلم فيه عن مفهوم الوحدانية والفردانية، وكتاب (مقام القربة) تناول فيه القرب الإلهى والوسائل التى توصل إليه، وكتاب (القسم الإلهى بالاسم الربانى)، خصه للحديث عن القسم فى القرآن الكريم باسم (الرب) حيث يقرر أنه مع كثرة أسمائه تعالى العلية فما أقسم منها إلا باسم الرب خاصة، وما أقسم به مطلقا إلا قيده بالإضافة إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والسماء والأرض والمشارق والمغارب، وخص كتاب (الأزل) للحديث عن مفهومه الميتافيزيقى، كما خص رسالة (الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار)

---

(١) انظر هنا: (ص ٥٢٣).

(٢) ابن عربى، التجليات، (ص ٣٦). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٢٣٠- ٢٣٣).

(٣) ابن عربى، الشاهد والمشاهد، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (١٧). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٥٣٩).

(٤) ابن عربى، كتاب الجلالة، (ص ٢). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٢٧٣-٢٧٥).

(٥) ابن عربى، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، (ص ٣١-٣٢). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٥٢٨-٥٢٩).

(٦) انظر: ابن عربى، الدور الأعلى أو حزب الوقاية، وقد اهتم الشيخ محمد القاوقجى ببيان كيفية الاشتغال به من خلال فكرة حساب الجمل، وسر كل اسم. ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (ص ٢٨٨-٢٨٩).

للكلام عن الخلوة، واختص القطب والإمامين بكتاب[1].

٩) منهج التصنيف فى الحِكَم: ونعنى به (الرسالة ذات الموضوعات المتعددة فى صورة فقرات قصيرة مصاغة بطريقة الحكمة)، وهذا الفن من التصنيف برع فيه ابن عربى، وقدم لنا من خلاله العديد من رسائله، ومن ألطف ما أدرجه الشيخ تحت منهج التصنيف هذا رسالة (ما لا يعول عليه)[2]، يتناول فيها ما يقع لأهل الطريق من أحوال غير صحيحة لا ينبغى التعويل عليها ولا الوقوف معها، من خلال مجموعة من الحكم الصوفية (٣٢٠ حكمة تقريبا)، سردها سردا دون ترتيب داخلى معين. لتصبح الوحدة الأساسية للكتاب هى الحكمة، ويصبح توجه اهتمام القارئ منصب كلية على تلك الوحدة دون أن يشغله علاقة بسابق أو لاحق، مما يلقى بعبء كبير على المصنف ويتحدى قدرته فى أن تكون كل حكمة قادرة وحدها على تلقى كل اهتمام القارئ، كما يمتاز منهج التصنيف هذا أيضا بتحقيق المفاجأة والإثارة للقارئ بالانتقال المفاجئ من موضوع إلى آخر دون أى استعداد أو تمليح أو تدريج، ولعل هذا هو سر روعة ذلك النموذج حيث وجدناه عند أبى مدين أو أرسلان الدمشقى أو ابن عربى أو ابن عطاء الله السكندرى أو غيرهم. وقد طور ابن عربى من منهج التصنيف هذا إلى حد كبير فى رسالة (تاج التراجم، أو التراجم)[3]، والذى جعله للخوض فى المنازلات التى بين حقائق الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإنسانية، فلم يسرد الحكم سردا، وإنما جعل لها أبوابا تترجم عن منازلة من المنازلة (... باب ترجمة الفتح - باب ترجمة التعريف -...) وهكذا يمضى بأبواب الكتاب السبعين يدرج تحت كل باب ما يتعلق به من حكم والتى بلغت حوالى (٣٥٠) حكمة، مستفتحا لكل منها بقوله: (إشارة) أو (لطيفة) أو (جواب).

١٠) منهج التصنيف فى (المسائل): وهو قريب فى الشكل من منهج تصنيف (الحكم)، لكن الفرق أن الحكمة غالبا جملة أو عبارة قصيرة ذات صيغة أدبية واضحة، بينما صيغة المسألة تكون أطول، وتفتقد للسمة الأدبية التى تصبغ الحكمة، وقد جرى ابن عربى على منهج التصنيف هذا فى كتاب المسائل، والذى ذكر فيه (٥٣) مسألة منها ما يزيد على الصفحة، ومنها ما يكون بضعة أسطر، ولا يظهر وجود ترتيب داخلى بين المسائل، وإنما يسردها سردا.

١١) منهج التصنيف بطريقة (الانتخاب والنصوص المختارة): ومنهج التصنيف هذا ارتسام ابن عربى له نادر للغاية، وإن كانت كتبه عامة يكثر فيها الشواهد من كلام القوم، لكن يندر منه أن يقيم تصنيفه على الانتخاب ويقصر دوره عليه، ومن مؤلفاته فى هذا المنهج: ((رسالة الإعلام بإشارات أهل الإلهام))، ويعالج فيها موضوعات: الرؤية - السماع - الكلمة - التوحيد - المعرفة - المحبة - والخاتمة فى إشاراتهم فى أنواع شتى، مصاغة فى مجموعة من الحكم المنقولة على لسان القوم، يبدأها بقوله: ((قال بعضهم...))، ولا يتكلم فيه ابن عربى على الإطلاق[4].

١٢) منهج التصنيف فى (الشروح الصوفية): وهو منهج تصنيف تقليدى مشهور عند العلماء كافة، وقد أسهم ابن عربى فيه بحظ وافر[5]، وغنى عن البيان أن الشرح يكون على نص سابق، وهذا النص ربما يكون عند ابن عربى لغيره كما نجده فى رسالته (حلية الأبدال)[6]، والذى شرح فيها ما عزاه لأبى طالب المكى من أن أركان الطريق أربعة:

---

(١) ابن عربى، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسائل رقم (١، ٢، ٣، ٦، ٩، ١١، ١٢، ١٩) على التوالى. ولمزيد من المعلومات حول هذه الرسائل، انظر على التوالى: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٦٧١، ٢٣٢، ٨٦، ٨٦٠، ٦٩٤، ٣٦، ٣٦٥، ٧٠٥).

(٢) ابن عربى، ما لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (١٦). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٩٤١).

(٣) ابن عربى، التراجم، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (١٨). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ١٣٩).

(٤) ابن عربى، رسالة الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (٧). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٧٣).

(٥) انظر أمثلة لشروح ابن عربى المختلفة: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٨، ٦١، ٦٥، ٨١، ٢٤٤، ٣٣٦، ٥٤٣ - ٥٥٩، ٥٩٧).

(٦) ابن عربى، حلية الأبدال، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (٢٦). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٢٩٠).

الصمت والعزلة والجوع والسهر. وقد يكون النص لابن عربى نفسه كما فى ذخائر الأعلاق شـرح ترجمـان الأشـواق، ومقصوده بالشرح إنكار المنكرين عليه بسبب هذا الديوان، وتوضيح ما فيه من إسرار إلهية وإن جعل العبارة عنها بلـسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات[١].

١٣) منهج التصنيف بطريقة (الاختصار): وهو منهج التصنيف المقابل لمنهج تصنيف الشروح، ويقف الـنص الأصلى بينهما، وهو منهج تصنيف شائع وتقليدى، أدلى فيه ابن عربى بدلوه، ونجد فى قائمة مؤلفاته بعض إسهاماته فى منهج التصنيف هذا ، فقد اختصر صحيحى البخارى ومسلم وسنن الترمذى، واختصر السيرة النبوية، والمحلى فى الفقه، كما أنـه اختصر بعض أعماله فقدم لنا كتاب مختصر الدرة الفاخرة فى ذكر من انتفعت به فى طريق الآخرة، ومختصر الفتوحات وذلك فى الباب (٥٥٩) من الفتوحات الذى انتخب فيه أسرارا من الكتاب، كما اختصر ابن عربى كتابه الفـصوص فى رسـالة: نقش الفصوص[٢]، حيث أبقى على عدد الفصوص (٢٧) كما هو، ولكنه قدم خلاصة كل فص، وبأسلوب يبدو أسهل من أسلوب الأصل الذى يلفه الرمز، وإن كان لم يخل من صعوبة أيضا، لا يحلها إلا الرجوع للأصل (الفصوص) الذى صار يبدو كالشرح والتفصيل لما أجمله المختصر (نقش الفصوص).

١٤) منهج التصنيف فى (أسرار الحروف): والحقيقة أن هذا الموضوع قد شغف به ابن عربى تماما، واعتنى بـه عناية بالغة فى الفتوحات المكية[٣]، كما أفرد بعض الرسائل فيه، مثل: ((كتاب الميم والواو والنون))[٤]، وقد أشار فى مقدمته إلى ما سبق له أن كتبه فى أسرار الحروف لأنها سر من أسرار الله تعالى، وأن منها الوسيط كالباب المشار إليه فى الفتوحـات المكية، ومنها البسيط وهو كتاب المبادى والغايات بما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، وكالكتاب الذى تكلم فيه على حروف أوائل السور القرآنية، ومنها كتب وجيزة ككتاب الميم والواو والنون، وغيرها، ككتاب اليـاء أو الهـو، ويعرض فيه ابن عربى أسرار الضمائر (أنا - أنى - لك - هو - ى...)[٥].

١٥) منهج التصنيف فى (الرسائل الأخوانية): ويتمثل فى رسائله إلى بعض أخوانه أو معاصريه مـن العلمـاء، وهى تشتمل عادة على نفائس وفوائد جليلة فى الطريق والتصوف والأخلاق، ويندرج تحته العديد من رسائله كرسـالته فى سؤال إسماعيل بن سودكين، ورسالته إلى الإمام الرازى، ورسالة الانتصار فى الجواب عن سؤال عبد اللطيف البغدادى، بينما نجد فى كتاب (الكتب، أو الأنفاس العلوية فى المكاتبات) العديد من رسائله الأخوانية[٦].

١٦) منهج التصنيف فى (الوصايا): ولابن عربى العديد من الوصايا، لعل أشهرها كتاب الوصايا الذى ضـمنه كتابه الفتوحات وجعله الباب الأخير منه، كما أفرده ابن عربى نفسه بالنشر - فيما يبدو - من ثم توجد لـه فى خزانـات المخطوطات العديد من النسخ المفردة، بالإضافة إلى رسالتين قصيرتين وصيتين له طبعتا ضمن مجموعة الرسائل، وغير ذلـك من الوصايا حيث ذكر عثمان له (٩) مصنفات تندرج تحت منهج التصنيف هذا[٧].

١٧) منهج التصنيف بطريقة (الرمز / الإفصاح): وابن عربى مولع بالأسلوب الرمزى، ولا يخلو كتاب ممـا

---

(١) ابن عربى، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، (ص ٤-٥). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٣٣٦).

(٢) لمزيد من المعلومات حول مختصرات ابن عربى، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ١٩ - ٢٣، ٧٩٧، ٧٩٨، ٩٥٢).

(٣) خص ابن عربى الباب الثانى من الفتوحات ((فى معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم وما لها من الأسماء الحسنى ومعرفة الكلمات ومعرفة العالـم والعالم والمعلوم)).

(٤) ابن عربى، كتاب الميم والواو والنون، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (٨). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمـان يحـيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٩٢٠).

(٥) ابن عربى، كتاب الهو، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (١٠). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٩٦٢).

(٦) ابن عربى، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (١٤، ١٥، ٢٠، ٢١). ولمزيد من المعلومات حول الكتاب، انظر: عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربى، (رقم ٢٤٠، ٣٨٣، ٣٦٤).

(٧) ابن عربى، ضمن رسائل ابن عربى (ط الهند)، الرسالة رقم (٢٥، ٢٨). ولمزيد من المعلومات حول كتب وصايا ابن عربى، انظر: عثمان يحيى، مؤلفـات ابن عربى، (رقم ٩٨٠ - ٩٨٨، وانظر أيضا: ٤٥٢، ١٧٠).

كتبه من ذلك، يرواح بينه وبين الإفصاح، وأحيانا كثيرة يكتب بطريقة الإفصاح المحض كما فى بعض رسائل كروح القدس، وحلية الأبدال، والوصايا التى ختم بها الفتوحات، وأفردها بالنشر، وتارة يكتب بطريق الرمز المحض كما فى فصوص الحكم الذى يمكن اعتباره لغزه الأكبر، وديوانه (ترجمان الأشواق) والذى تولى بنفسه بيان ما فيه من رمز فى شرحه ذخائر الأعلاق، والإسرا إلى المقام الأسرى، ويلاحظ اتصاف مجموعة من رسائله المتأخرة (المصنفة سنة ٦٣٥، ٦٣٦ هـ) بالميل الشديد إلى الرمز[١].

وقد تكلم ابن عربى عن أسرار الحروف وأسباب الكلام عليها بالرمز لأن الكلام على خواص الأشياء يؤدى إلى تهمة صاحبه فى دينه وتكذيبه، ولهذا يقول: ((وضعنا نحن منها فى كتبنا إيماء لأصحابنا أنه لا يعرف ما أشرنا إليه سواهم...))[٢].

والرمز عند الصوفية فى بعض أبعاده هو على الحقيقة فتح غير متكلف وكلام بلسان الأحوال[٣]، لكنه أحيانا يكون منهجا متعمدا لإخفاء الحقائق الإلهية عمن ليس بأهل لها، وقد قدم ابن عربى الإطار النظرى لمنهج التصنيف هذا، ومبرراته فى باب مستقل من أبواب الفتوحات، وهو الباب الرابع والخمسون فى معرفة الإشارات.

ويقرر ابتداء أن الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور الغير، وهذا الغير الذى يشير إليه ابن عربى هو علماء الرسوم الذين لا أشد على أهل الله منهم، بل هم – على حد تعبير ابن عربى - لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام، يقول ابن عربى: ((ولما كان الأمر فى الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرناه عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة، فكلامهم رضى الله عنهم فى شرح كتابه العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة...))[٤].

ثم يوضح ابن عربى كيف يستفى القوم إشاراتهم فيقول: ((ثم لتعلم أن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاءوا به فى شرح كتاب الله بالإشارة دون غيرها من الألفاظ إلا بتعليم إلهى جهله علماء الرسوم، وذلك أن الإشارة لا تكون إلا بقصد المشير بذلك أنه يشير لا من جهة المشار إليه، وإذا سألتهم عن شرح مرادهم بالإشارة أجروها عند السائل من علماء الرسوم مجرى الغالب، مثال ذلك الإنسان يكون فى أمر ضاق به صدره وهو مفكر فيه فينادى رجل رجلا آخر اسمه فرج فيقول يا فرج فيسمعه هذا الشخص الذى ضاق صدره فيستبشر ويقول: جاء فرج الله إن شاء الله، يعنى من هذا الضيق الذى هو فيه وينشرح صدره، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مصالحة المشركين لما صدوه عن البيت فجاء رجل من المشركين اسمه سهيل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سهل الأمر، أخذه فألا، فكان كما تفاءل به رسول الله صلى الله عليه وسلم))[٥].

ويؤكد ابن عربى على أن القوم متأسون فى ذلك به صلى الله عليه وسلم، كما يؤكد على سبب الحاجة إلى الرمز فيقول: ((ولما رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة استعملوها فيما بينهم، ولكنهم بينوا معناها ومحلها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا فى أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم فى نفوسهم، واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم كما سلكت العرب فى كلامها من التشبيهات والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التى اصطلحوا عليها فلا يعرف الجليس الأجنبى ما هم فيه ولا ما يقولون))[٦].

---

(١) ابن عربى، رسائل ابن عربى (ط المجمع الثقافى بأبى ظبى) بتحقيق الأستاذين قاسم محمد عباس، وحسين محمد عجيل، وتشمل (١٢) رسالة، ذكرناها على التفصيل فى قائمة المراجع، مع ذكر مواضعها فى قائمة (مؤلفات ابن عربى) للدكتور عثمان يحيى.

(٢) ابن عربى، رسالة الميم والواو والنون (ص ٧-٨).

(٣) د/ زيدان، الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، (ص ٦٧).

(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية (٢٧٩/١).

(٥) ابن عربى، الفتوحات، (٢٨١/١).

(٦) ابن عربى، الفتوحات المكية (٢٨٠/١ – ٢٨١).

ثم يوضح ابن عربى خصوصية الاصطلاح الصوفى، والفرق بينه وبين اصطلاح غيره من العلوم فيقول: ((ومن أعجب الأشياء فى هذه الطريقة ولا يوجد إلا فيها أنه ما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب والتعاليم والمتكلمين والفلاسفة إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيف من الشيخ أو من أهله لابد من ذلك، إلا أهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق و بهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه فإذا فتح الله له عين فهمه وأخذ عن ربه فى أول ذوقه وما يكون عنده خبر بما اصطلحوا عليه ولم يعلم أن قوما من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التى لا يعرفها سواهم أو من أخذها عنهم، فهم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح، ويشاركهم فى الكلام بها معهم، ولا يستغرب ذلك من نفسه، بل يجد علم ذلك ضروريا لا يقدر على دفعه، وكأنه ما زال يعلمه ولا يدرى كيف حصل له، والدخيل من غير هذه الطائفة لا يجد ذلك إلا بموقف، فهذا معنى الإشارة عند القوم، ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير، أو فى تآليفهم ومصنفاتهم لا غير))(١).

١٨) منهج التصنيف فى (الفصوص): يعتبر كتاب الفصوص من أهم مؤلفات ابن عربى، والتى ذكر فيه خلاصة مذهبه ونظرياته، كما اعتمد فيه على لغة اصطلاحية خاصة، وسلك فيه مسلكا كلاميا خاصا، على أنه قد أهمل فيه جانب التحليل والتركيب، وأخذ بمنهج التصوير العاطفى والرمزية، وقد جمع فى كتابه بين الفلسفة والتصوف، وبين وحدة التفكير وقوة الوجدان، وإن جاء فى أسلوب معقد للغاية(٢). ويرى الدكتور أبو العلا أنه يمثل الذروة التى وصل إليها فى نضجه التأليفى، وأنه دون غيره الكتاب الذى يحتوى صورة كاملة لمذهب المؤلف، بعد أن عالج بعض نواحى المذهب فى كتبه الأخرى، وأنه أصرح مؤلفاته جميعها وأوضحها فى التعبير عن مذهبه فى وحدة الوجود(٣)، ويستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين التى يتكون منها الكتاب إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبى)(٤) الذى تنسب حكمة الفص إليه، ويسرد ابن عربى قصة كل نبى كما وردت فى القرآن الكريم باعتبارهم نماذج للإنسان الكامل الذى يعرف الله تعالى حق معرفته، فآدم عليه السلام مثلا يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم، وأيوب يمثل دور الإنسان الذى ابتلاه الله بعذاب الحجاب - لا عذاب البدن - فهو يبحث جاهدا عن طريقة لإزالة ألم الحجاب... وهكذا(٥).

١٩) منهج التصنيف دون اتباع منهج محدد (لامنهج) : هذا إن صح التعبير، فقد تنوعت مصنفات ابن عربى تنوعا كبيرا، وهناك بعض الرسائل التى امتازت بمنهج خاص بها وقد تقدم نماذج لها فيما سبق. لكن أيضا له رسائل أخرى لا تمتاز بمنهج خاص، وهو ما سوف نتكلم عنه فيما يلى:

- **فمن ذلك رسالته ((الدرة البيضاء)):** وهى من رسائله الكلامية المهمة، ويربط فيها بين الاعتقاد والتصوف والسلوك بسلاسة واقتدار، وقد تحدث فيها عن مشكلة الوجود، ونظرية الفيض والعقل الأول وعارض بها نظرية الفارابى، وبين فيها أن الله تعالى هو الوجود المطلق لا عن عدم، وأن كل ما سواه فهو موجود به، وتكلم فيها عن علاقة الصفات الإلهية العلية بالذات الإلهية، ثم تكلم عن حدوث العالم ووجوده من العدم، ثم تكلم عن نظريته فى العقل الأول، وأنه جوهر فرد قائم بنفسه غير متحيز فى المذهب الأصح، تجلى له بذاته فأفاض عليه المعلومات كلها، ثم أخذ يلتمس لهذه النظرية أصولا إسلامية من روايات الحديث الشريف الواردة فى فضل العقل (٦). ثم أخذ فى الكلام على القلم أو الروح الكلى كما سماه بعضهم أو الحق المخلوق به أو العدل، أو اللوح عند بعضهم....

---

(١) ابن عربى، الفتوحات، (٢٨١/١).

(٢) مستخلصا من: أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة تحقيق الفصوص، خاصة الصفحات (٧ – ١١، ١٧ – ٢٠، ٢٣).

(٣) أ/د أبو العلا عفيفى، ابن عربى فى دراساتى، (ص ٢١ -٢٢).

(٤) جرى ابن عربى فى تراجم الفصوص على الطريقة التالية: فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية - فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية - فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية - فص حكمة قدوسية فى كلمة إدريسية... وهكذا إلى أن يختم بسيدنا محمد فيقول: فص حكمة فردية فى كلمة محمدية.

(٥) راجع: أ/د أبو العلا عفيفى، مقدمة تحقيق الفصوص، (ص ١٢ - ١٣) باختصار وتصرف.

(٦) ابن عربى، الدرة البيضاء، (ص ١٣ – ١٥).

وينبه ابن عربى على الفرق بين نظريته فى العقل الأول وبين نظرية الفارابى فيقول: ((واعلم أن هذا العقل الأول الصادر من الله تعالى وحده وصدور الأشياء على التوالى ما ذلك لما يقتضيه وجود الحق، وأنه مثلا لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا محال، ولكن أراد ذلك وشاء، ولو شاء الله أن يخلقهم فى الآخرة دون الدنيا، وينزل كل منزول منزله ومسكنه من غير تكليف سابق لم يكن ذلك عليه بعزيز...))[1] ثم أفاض فى بيان ذلك، إلى أن قال: ((ثم اعلم أن معنى قول من قال إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد فليس كما تخيله مخالفوا أهل الحق الملموسة بصائرهم عن الاستبصار بنور الشرع والعقل السليم، حيث تحكموا فى معرفة موجودات لا يصح إدراكها إلا بطريق الكشف وأخبار الصادق عن الله لا غير، لا بالفكر... وهذا هذيان طويل لا تحصيل له))[2]، ثم أخذ فى بيان وجه ذلك.

ويؤكد فى سبيل ذلك على أن كلامنا على ترتيب نضدد العالم وتوقف بعضه على بعض فإنما هو على حسب ما رتبه الله للعالم، لا على أن ذلك يقتضيه حقيقته، وأنه لا يجوز إلا ذلك، بل يمكن هذا الترتيب، ويمكن خلافه، ويمكن أن يوجد الله عالم الأجسام قبل عالم الأرواح، ويقرر قاعدة مهمة توضح وجهة نظره فى معنى الوجوب والإمكان، والفرق بين الوجوب الذاتى والوجوب الشرعى فيقول: ((والممكن لا يصير واجبا أبدا لذاته، ولا يعقل وجوب شىء إلا لذاته، والوجوب الشرعى لا يزيل الممكن عن حقيقة إمكانه، ولو صح أن يصير الممكن واجبا يقتضيه العقل لاقتضى أيضا أن يصير الواجب ممكنا وأدى ذلك إلى بطلان الحقائق، ولم يبق بأيدينا علم أصلا))[3].

وهو فى هذه الرسالة يصب الكلام صبا، وينتقل من كلام إلى آخر دون أن يجعل أبوابا أو فصولا أو تراجم من أى نوع، بل الرسالة من أولها إلى آخرها كالفقرة الواحدة لأنها تتكلم عن مسألة واحدة، من ثم يقول فى خاتمتها: ((وبسطنا القول فيها وكررنا من أجل فهم الناظر فيها فإنه ليس كل فهم يكون له سرعة النفوذ وفهم الكلام الموجز))، وهذه هى الإشارة الوحيدة فى الرسالة عن منهج تصنيفه فيها: بسط القول – التكرار – مراعاة فهم الناظر فى الرسالة – الكلام الموجز يحتاج إلى سرعة نفوذ الفهم.

- ومن رسائله أيضا من هذا النوع رسالة ((العجالة)): التى خصصها للكلام عن القلب الإنسانى الذى هو عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشئون الربانية، وبين الخصائص والأحوال الروحانية والطبيعية، وما أعنى حقيقة القلب تنشأ عرصتها وتنسبط أحكام شأنها، وتظهر من بين الهيئة الاجتماعية الواقعة بين الصفات والحقائق الإلهية والكونية، وما يشتمل عليه هذان الأصلان من الأخلاق والصفات اللازمة، وما يتولد من بينها بعد الارتياض والتحنك والتزكية وزوال الأحكام الانحرافية وغلبة الاعتدال... فالسير والسلوك والرياضة وكل ما هنالك فهو لتحصيل الرتبة الاعتدالية الواقعة بين أحكام العلم والاعتقاد الصحيح، وبين الأعمال والأخلاق والصفات على مقتضى الموازين العقلية والشرعية[4]، ثم تطرق بعد ذلك إلى الكلام عن التوجهات القلبية، وكيفية الحضور القلبى فى الذكر ودفع الخواطر،والتوجه القلبى والتدرج فى الذكر والترقى، بقطع التعلقات الظاهرة والباطنة وتفريغ القلب من جملة الارتباطات الحاصلة بعد الإيجاد بين الإنسان وبين الأشياء كلها[5]. وكيف ينتقل من النفخة الأولى إلى النفخة الإلهية الثانية التى يعبر عنها القوم بالتأييد القدسى، أو بالتنزلات الملكية، أو بالمنازلات، أو تجليات الأسماء والصفات، ثم بعد ذلك يكون التجلى الذاتى المستلزم بما لا ينال وما لا يعرف سره فى غير الكُمل[6].

والرسالة على أهميتها للسالك أرسلها مؤلفها إرسالا بصفة عامة، وإن كان فصل فى بعض الأحيان بين موضوعاتها بفصول قليلة، ينتقل فيها من موضوع إلى آخر، فى سلاسة ويسر، ويقول فى خاتمتها: ((وما ذكرنا فى هذه العجالة وإن كان

---

(١) ابن عربى، الدرة البيضاء، (ص ٢١).
(٢) ابن عربى، الدرة البيضاء، (ص ٢٢).
(٣) ابن عربى، الدرة البيضاء، (ص ٢٣).
(٤) ابن عربى، العجالة، (ص ٢٨ - ٢٩).
(٥) ابن عربى، العجالة، (ص ٣٥).
(٦) ابن عربى، العجالة، (ص ٣٦).

أصلا جامعا فإنما يأخذ كل أحد منه ما يستعد له، وما يساعد عليه وقته وحاله، و{ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم}...))[1].

ومن رسائله القيمة أيضا رسالة ((عقيدة أهل الإسلام)): الذى يذكر فيها عقيدته، ومن هنا تكتسب أهميتها فى بيان ما هو عليه من اعتقاد، فمن ذلك قوله: ((تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها، أو يكون بعدها أو يكون قبلها))[2]، وقوله ((علم الكليات على الإطلاق، كما علم الجزئيات بإجماع أهل النظر الصحيح واتفاق))[3]، وما قاله بخصوص السمعيات: ((وإنى مؤمن بكل ما جاء به صلى الله عليه وسلم ما علمت به وما لم أعلم، مما جاء به وقرر...)).

وقد صدر رسالته بقوله: ((أشهدكم بعد أن أشهد الله تعالى وملائكته ومن حضر من الروحانيين أنى أشهد قولا وعقدا أن الله إله واحد...))[4]، وختمها بقوله: ((فهذه شهادتى على نفسى، أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها...))[5].

وهى من رسائله السلسلة السهلة الأسلوب، وقد صار فيها على طريقة عامة العقائد المختصرة من سرد الكلام سردا، وإن كان يمتاز كلامه عليها بالنفس الصوفى الظاهر على هذه الرسالة.

ومن رسائل ابن عربى التى لها روحها الخاصة بها: ((روح القدس فى محاسبة النفس)): وهى من أبرز رسائل ابن عربى التى تعبر عن معراجه الصوفى، وقد ألفه الشيخ فى مرحلة متوسطة من عمره، حيث فرغ منه سنة (٦٠٠ هـ)[6]، وغرضه منها نصح نفسه، ونصح صاحبه أبا محمد عبد العزيز بن أبى بكر القرشى المهدوى، وقد مهد ابن عربى لنصيحته ببيان أنه مشدد عليه فى النصحية للأخوان، ويصرح فى أواخر رسالته بأن مقصوده – على ما يقول مخاطبا صديقه المهدوى -: ((بهذه الرسالة إبراز معرفة نفسانية وربانية تحرض على الكلم الطيب والعمل - والله - نفسى، وأنبهك وأريد أبناء جنسى، وعنى أكنى، فلا تغتر النفس عن الذكرى فإنها الذليلة، ولا تعمى عن حظها الإلهى بتصامها عن هذه الفضيلة))[7].

ويقرر ابن عربى فى ثنايا رسالته عدة قواعد مهمة تبنى عليها النصيحة، منها: أن النصح أولى ما تعامل به رفيقان - وأن الصحبة لا تدوم اليوم إلا على مداهنة – وأن النفس عمياء عن عيوبها بصيرة بعيوب غيرها[8] – وأنه لا يصح عنده أبدا موها عن صفاتها لمعرفته بحقائقها ومكانها[9] – وأن أساس النصيحة هو: عرض أحوال النفس كلها على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم[10] – فلك النبوة ليس لنا فيه قدم[11] – أكثر الناس خافوا الله على سيئات الناس وذنوبهم وأوزارهم وأمنوا على ذنوبهم[12].

ويناقش ابن عربى قضيتين مهمتين فى تمهيده، وهما: ثقل النصيحة والانتقاد على النفوس[13]، وكثرة الدعاوى فى الطريق حيث يصف أهل زمانه بقوله الحكيم الترمذى من قبل (ضعف ظاهر ودعوى عريضة)، ثم يذكر العديد من المظاهر

---

(١) ابن عربى، العجالة، (ص ٤٢ – ٤٣).
(٢) ابن عربى، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٤٦).
(٣) ابن عربى، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٤٩).
(٤) ابن عربى، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٤٥).
(٥) ابن عربى، عقيدة أهل الإسلام، (ص ٥٣).
(٦) حيث قال فى ختامها: ((وكتب إليكم وليكم بهذه الرسالة من مكة حرسها الله وشرفها فى شهر ربيع الأول سنة ستمائة)). وانظر: الأستاذ محمود غراب، مقدمة شرحه لروح القدس، (ص ٧).
(٧)ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣٤).
(٨) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٠ - ١١).
(٩) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٣).
(١٠) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٦).
(١١) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٧).
(١٢) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٦٥).
(١٣) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١١-١٢).

السلبية المنتقدة على المنتسبين إلى التصوف فى زمانه، وقد نعى على نفسه قبل أن ينعى على غيره، وفى أسلوب صادق وعميق ومن ضمن ما قاله: ((تعال نقم مأتما ومناحة على التقصير فى العمر اليسير، وعلى الاشتغال بالترهات والفرح بالخزعبلات بل أضل الأباطيل))[١].

ويعطينا ابن عربى بعض العلامات التى نعرف بها متى نكون صادقين أو غير ذلك فيقول بعد أن يذكر بعض صفات المدعين للتصوف: ((كل من ثقل عليه هذا الكلام فهو بتلك الصفة التى وصفنا، ولهذا قلق، ولو كان بريئا منها لسكن كما يسكن عند ذكرنا ذم السراق والقطاع وأشباههم، ولما كان له فى هؤلاء مدخل فر إلى الاعتراض، ليزداد من الله بعدا فى رده الحق))، ثم يؤكد ابن عربى بعد أن يعطينا هذه العلامة القوية أنه ((لم يزل أبدا كل من تكلم فى معايب النفس وأحوالها، وبدى نقائصها، ويذم شأنها على التعيين وعلى غير التعيين فى كل زمان: مذموما فى زمانه لعدم موافقة أغراض النفوس، فإذا انقرض زمانه ومات، ونشأت طائفة أخرى بعده، عند ذلك يعرف قدر ما جاء به، ويقال: قال فلان رضى الله عنه هكذا كان الناس))[٢].

أما طريقته التى انتهجها بعد ذلك فى مناصحة النفس ومحاسبتها فهو عرض أحوالها على أحوال أهل الصفة الذين تنتسب إليهم الصوفية، وعلى أحوال الصفوة من الصحابة الأعلام والتابعين[٣]، ثم يصف حال بعض شيوخه الذين أدركهم واستفاد منهم[٤]، على أن ابن عربى يستفيد فى سفره إلى الله من كل ما يقابله من صامت وناطق، ويوقن أن الله تعبد الخلق كلهم جميعا، فهو يحاول أن يفقه عبادة كل أمة وعالم من العوالم السفلية والعلوية ويضرب معها بنصيب من عبادتها، ولهذا نجده يذكر فى شيوخه ميزاب، وظله الشخصى، وبعض الحيوانات كالفرس والبازى والهرة...[٥]، كل ذلك وهو يرى نفسه بعيدة عن أحوال الصالحين والعارفين فضلا عن الأنبياء والمرسلين، بل حتى شيوخه الذين ذكرهم من غير الإنس، يرى نفسه دونهم فيقول عن شيوخه من الحيوانات: ((فما قدرت قط أن أتصف بعباداتهم على حد ما هم عليها، وغايتى أن أقدر على ذلك فى وقت دون وقت، وهم فى كل لحظة، مع اعتقادهم بسيادتى عليهم يوبخونى ويعاتبونى، ولقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حالى فى عباداتهم...))[٦].

وهو فى ثنايا ذلك يشرح كثيرا من أحوال الأكابر الروحية ومقاماتهم، ويناقشها ليفضح أى مدع للتصوف، ويذكر العديد من قضايا التصوف المهمة ومن خلال خبرته العميقة بالنفس البشرية. ومن أمثلة ذلك ما ذكره عن جماع أحوال الإنسان وأن يجمعها ما يسميه الصوفية بالقبض والبسط، وأنه لا بد لهما من باعث يبعثهما، وأن على الإنسان أن يفتش على باعث الحال، ومتى فقده فليخف من مكر الله به، ويؤكد على أنه متى كان داعى الحال آية من كتاب الله فإن حال الإنسان يكون قد انبنى على أصل صحيح، لأن القرآن الكريم يعم الحقائق كلها وأنه من المحال أن ينبعث عن القرآن حال من الأحوال من الشيطان أو النفس البتة، كما أنه إذا انبنى الحال من الشعر والسماع والصفق والألحان فإنما يتلقاه من الهوى، والهوى من النفس، والنفس صاحبة الشيطان الذى الشعر نفثه، إلا ما تعلق منه بتوحيد الله عز وجل فهو محمود من محامد النفس خاصة ما زال انبعاثه من أصله، وينقل مقولة الجنيد المشهورة: ((علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة))[٧].

ويقول فى ختام من ذكرهم من الصحابة رضى الله عنهم مخاطبا نفسه: ((هل قنعت يا نفس ؟ قالت: نعم. قلت: هذه عشرة شهود كما شرطت لك قد وفيت بذكرهم من خير القرون من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم أجد لك

(١) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣ - ٢٦)، والنص المذكور (ص ٢٣).
(٢) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٣).
(٣) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٦ - ٦٦).
(٤) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٦٦ - ١٣٤).
(٥) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٤ – ١٥٥).
(٦) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٥).
(٧) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٤١ - ٤٢).

قدما مع أحدهم فلمن اتبعت أو بمن تأسيت ؟ فقالت: اتبعت هواى فتأسيت بشيطان مدع فى المعرفة مكب على الدنيا مثلى، فأثمر لى الدعوى، وعرانى من ملابس التقوى...))[١]، كما يختم كلامه على شيوخه بقوله: ((فهذا يا نفس قد قصصت عليك حالة من تقدم وحال بعض من لقيته من رجال ونساء... وما وجدت لك قدما معهم، ففى أى نمط تتميزين))[٢].

وبعد أن يفرغ من ذلك يتكلم وحتى آخر رسالته[٣] على العديد من القضايا السلوكية المهمة، والدقيقة، وينبه على النصائح الوعظية المؤثرة، فتارة يخاطب الوجدان بما ورد فى القرآن، وتارة يخاطب العقل بما يحضه على الاجتهاد من تأمل النعم المترادفة[٤]، والتى يستعرض أمها ا وبيان ما يجب على الإنسان فيها سواء النعم العامة التى تعم بنى الإنسان، أو نعم الاختصاص بالسعداء التى تميز المنصوح عن الأشقياء[٥]، ومن القضايا التى ناقشها: التعنى والتمنى[٦] - العبادة إنما يجب أن تكون لا بطريق التسخير بل من طريق الشكر مع الفناء عن ملاحظة العمل ونتائجه[٧] - معنى التكليف وحقيقته[٨] – الاجتهاد فى العبادة وأن المقصود من العبد استيفاء الجهد فى مرضاته تعالى وإن لم يف بحقه[٩] – ما قال بالبطالة وترك الإعمال وإسقاط التكليف إلا الإباحية والمنحلة عقائدهم[١٠] – مفهوم العبادة وأ ا عامة وخاصة - الإنسان هو الأم الجامعة لحقائق العالم السفلى والعلوى[١١] – الاغترار بالرفعة على جميع الموجودات سبب زلل أكثر أهل الطريقة[١٢] – معنى خلافة الإنسان على العوالم[١٣] – معنى سر الألوهية التى فى الإنسان[١٤].

وهو يؤكد على نقده لمدعى الطريق والمتمشيخين بالباطل فى طول رسالته وعرضها[١٥]، وإن كان يؤكد فى آخر ذكره لبعض شيوخه أنه إنما ذكر هؤلاء فرحا أن الزمان والحمد لله لم يخل من الرجال الجارين على أسلوب المتقدمين بـاختلاف أحوالهم[١٦]، على أنه لم يقتصر بنعيه على المدعين فحسب، بل هو كثير النعى على نفسه فى هذه الرسالة[١٧].

ولا يمر نقد لهؤلاء المدعين وأهل البطالة والإباحية والمنحلة عقائدهم – على حد تعبيره – حتى يقدم المقابل لهم المستحقين بحق للاتباع والتأسى فيؤكد فى معرض كلامه على وجوب الاجتهاد: ((ولكن ينبغى للعبد أن يبذل الطاقة التى أعطاه الله تعالى فى مرضاته على الاستيفاء فإذا لم يبق له اتساع حينئذ يقول: إنه لا يفى، وأن ذلك عقد فى القلب، والجوارح تتصرف بالأعمال، فإياك والبطالة فقد تقدمك النبيون والمرسلون والملأ الأعلى من الملائكة والعارفون وصالحوا المؤمنين بالاجتهاد والكد مع صحة التوحيد والمعرفة والقصد وما قال بقولك هذا (أن العبد لا يفى أبدا بشكر نعمة واحدة فالتعنى لا فائدة له) إلا الإباحية والمنحلة عقائدهم، الذين قالوا بإسقاط الأعمال))[١٨]، ويؤكد بعدها على أن سبب زلل أقدام أكثر أهل الطريقة وخروجهم عن الشريعة هو الاغترار بالرفعة على جميع الموجودات من جهة الحقائق، وأن الذى عليه الأنبياء هو

(١) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٤٩).
(٢) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣٤).
(٣) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (١٣٤ – ١٩٢).
(٤) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (١٤٥-١٤٦).
(٥) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٦٠ - ١٦٣).
(٦) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (١٤٩ – ١٥١).
(٧) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥١).
(٨) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٢).
(٩) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٣ - ١٥٤).
(١٠) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٤).
(١١)ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٤).
(١٢) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٦).
(١٣)ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٧).
(١٤)ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٨).
(١٥) انظر مثلا: (ص ١٢ – ٢٣، ٦٠).
(١٦) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٣٤).
(١٧) انظر مثلا: ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٤٨، ١٣٨، ١٤٦).
(١٨) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص١٥٤).

العناية بالرفعة الإلهية الاختصاصية، يقول: ((فلا يغرنك رفعتك على جميع الموجودات من جهة الحقائق التى أنشئت عليها علوا وسفلا، فإنها ليست برفعة إلهية، وإنما هى رفعة تعطيها الحقائق التى لا تعصم من نار، ولا تدخل نعيما... فلا فائدة فيها... وبها زلت أقدام أكثر أهل هذه الطريقة وهى التى أخرجتهم عن الشريعة، وإنما يغتر الإنسان بالرفعة الإلهية الاختصاصية الصفاتية الزائدة على الإنسانية وهى قوله تعالى {أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه} على ذلك عول أئمتنا وساداتنا من المعصومين الأنبياء، والمحفوظين من الأولياء، وما ثم من يقتدى به إلا هؤلاء، قال الله تعالى {فبهداهم اقتده}...))(١).

ولهذا يمكننا القول بأن بناء السلوك الصحيح على الكتاب والسنة وعمل النبيين والمرسلين والصحابة ومن تبعهم، لا أهل البطالة والدعوى هى فكرة محورية فى الرسالة كلها.

ويؤكد فى أواخر رسالته على أمر منهجى التزمه فى تصنيفه لرسالته هذه بقوله: ((وإنما تكلمت على ما تقتضيه الحقائق وحصرتها حصرا إحاطيا وكشفتها كشفا اعتصاميا، ولم يبق ملك ولا رسول ولا نبى ولا ولى ولا أحد إلا دخل فى هذا الحصر، فلا بد أن تكون يا قارئ هذه الرسالة واحدا من هؤلاء الأقوام والطبقات وادع فيمن شئت، فقد سلمت لك... ما ادعيته فالحقائق تحكم عليك قسرا، وتردك إلى العبودية وإلى الموطن إن عصمت، وإن خذلت عميت عن الحقائق، واستعجلت الآجلة وأجلت العاجلة... فإذا انقلبت وجدت عملك هباء منثورا وطردتك الحقائق السعادية عن بابها وقالت: لا أعرفك...))(٢).

فابن عربى اعتمد فى بيانه لأحوال الخلق، ونقده لنفسه وعرضه لأحوالها على أحوالهم، اعتمد على الحقيقة المعرفية التى تعطيها الأحوال الصحيحة المبنية على الكتاب والسنة، ومن هنا أتى حصره لها حصرا إحاطيا، ثم هو يفتح الباب على مصرعيه بعد هذه الإحاطة للقارئ أن يدعى ما شاء من تلك الأحوال ويغش نفسه فى دعواه فإنه سرعان ما ستنكشف له الحقيقة.

وبعد هذا العرض الموجز لتلك الرسالة الدقيقة لابن عربى، يمكننا أن نقرر أن ابن عربى اتبع فى تصنيفه لهذه الرسالة منهج تصنيف أصيلا قائما على فهمه لأصول التصوف الإسلامى من جهة – والمبنى على الكتاب والسنة – وعلى خبرته الواسعة بالنفس البشرية من جهة أخرى. واتبع فى نصيحة النفس منهج تصنيف اختباريا كاشفا عن خباياها وأمراضها، وواصفا لعلاجها.

وهو يسوق كلامه سوقا لطيفا أخاذا، لا يشغل نفسه فيه إلا بمقصوده، فلم يرتب أبوابا، ولم يقسم فصولا، ولم يفصل مسائل، بل استرسل فى كلامه استرسال من يعرف حين يبتدى إلى أين سينتهى به الكلام، وإلى أين سيأخذ بقارئه عبر سفره.

ومقصوده الأصيل هو النصيحة وبعث الهمة وتجديد الشوق وتحديد الطريق، تلك المقاصد التى رأى أن يبثها بثا متسارعا متلاحقا لا ينبغى أن يحول عنها صنعة تبويب، وإن اعتمد على منهج تصنيف خفى دقيق من وراء هذا الاسترسال الظاهر يقوم على سد منافذ الدعة منفذا منفذا، وغلق أبواب الكسل بابا بابا، وحصر الطرق وإبطالها طريقا طريقا، وتمحيص الدعاوى، وهو يسير بنا عبر رحلته سير الخبير إلى مقصوده.

ولهذا فإنه يمكننا اعتبار هذه الرسالة هى قمة النضج التصنيفى عند ابن عربى، وقمة الاقتدار على المقصود دونما اللجوء إلى قوالب حاكمة، وأطر محددة لسبك المادة العلمية المقصودة بالتصنيف من خلالها، بحيث تكون تلك القوالب والأطر هى أداة المصنف للسيطرة على مادته العلمية. ولكن ابن عربى فى رسالته هذه روح القدس، لا يحتاج لذلك فى الوقت نفسه الذى لا يفقد السيطرة على مادته، وينتقل بها مترقيا متصاعدا إلى هدفه فى يسر وسلاسة.

وختاما فهناك العديد من الخصائص العامة لمنهج التصنيف عند ابن عربى، منها:

١ - وثمة ملاحظة مهمة حول هذه المناهج العشرين للتصنيف عند ابن عربى، وهو أنه قد يتداخل بعضها فيجمع فى

(١) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٥٦).
(٢) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٤٣).

التصنيف بين منهج الرمز مثلا ومنهج الرسالة ذات الموضوع الواحد، من ثم فيبقى الفصل بين مناهج التصنيف هذه هو فصل نظرى أملته طبيعة الدراسة فحسب، ولكنه على المستوى النظرى قد يتداخل، ومن هنا يصح إدراج مؤلف واحد له تحت أكثر من منهج منها.

٢- إدراكه لقيمة مصنفاته، وأن فيها ما لا يوجد فى غيرها، ومن ذلك قوله فى روح القدس بعد فراغه من الكلام على موضوع سر الألوهية فى الإنسان: ((... وأما المدرك الذى أومأنا إليه فبعيد أن تسمعه فى غير هذه الرسالة على درج هذا التحقيق، لكن تجده مبددا فى أشياء كثيرة تومئ إليها، ولا توضح مثل هذا الإيضاح))[١]، ويقول فى خاتمتها أيضا: ((واعلم أن هذه الرسالة من أعظم منن الله عليك، ومن أسنى تحفه إليك))[٢].

٣- الاهتمام بأخذ القرائن والبشائر على قبول مصنفاته وطلب الإخلاص فيها، ومن أمثلة ذلك قوله فى ختام روح القدس: ((وكتب إليكم وليكم هذه الرسالة من مكة حرسها الله وشرفها فى شهر ربيع الأول سنة ستمائة، وطاف بها أسبوعا، وألمسها الحجر الأسود والملتزم والمستجار، وأدخلها البيت والمواضع الفاضلة تيمنا وتبركا))[٣].

٤- يكتب ابن عربى خصوصا لأولئك الذين يعرفون قواعد السلوك والأخلاق (المريدين)، بخلاف الغزالى الذى كان يكتب لجمهور المؤمنين العاديين، ولهذا اهتم الغزالى فى منهجه التصنيفى بالكلام على الرذائل وأضدادها، بينما لا يهتم ابن عربى بذلك[٤].

٥- لا بد أن يقرأ ابن عربى فى ضوء ابن عربى نفسه، يعنى أن تقرأ كتبه فى ضوء كتبه الأخرى، فلابن عربى – كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفى - لغتين مختلفتين يخاطب بهما القارئ طوال الوقت (لغة الظاهر ولغة الباطن أو الشريعة والحقيقة)، ويمزج إحداهما بالأخرى إلى حد يخفى معه المعنى المقصود أحيانا، ولهذا فإنه ما إن قرأ الفتوحات حتى انكشفت له معميات الفصوص، وتبينت له معالم الطريق إلى فهم أسلوب ابن عربى ومراميه، ولغتيه المختلفتين، وإلى هذه اللغة المزدوجة يرجع السبب الأكبر فى غموض أسلوب ابن عربى[٥].

٦- أن لابن عربى مذهب فلسفى صوفى متكامل، وخليقا أن يحتل مكانة عالية من بين المذاهب الفلسفية العالمية الكبرى، ويدور مذهبه فى الوجود والمعرفة والنفس حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود، خلاصتها – كما يرى الدكتور أبو العلا – أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها متكثرة فى صفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى الحق، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هى الخلق، وفى ضوء هذا التصور لمذهب ابن عربى يرى الدكتور عفيفى أنه لا داعى لتأويل أقواله الدالة على وحدة الوجود، وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى تكون أقرب تمشيا مع ظاهر الشرع؛ لأن ظاهر الشرع نفسه فى نظره لا يعبر إلا عن أحد جانبى الحقيقة، أما الجانب الثانى فيعبر عنه باطن الشريعة وحقيقتها، ووحدة الوجود عند ابن عربى ليست وحدة مادية تنكر الألوهية ولوازمها أو تنكر القيم الروحية، بل العكس هو الصحيح فإنها وحدة وجود تنكر العالم الظاهر ولا تعترف بالوجود الحقيقى إلا لله الحق، أما الخلق فظل للوجود الحق، ولا وجود له فى ذاته[٦].

٧- ونظرا لما يمثله من ابن عربى من أهمية فى مجال التصوف الإسلامى فقد دارت حوله جهود شارحة كثيرة، تنوعت فى مناهجها، وتبدى الدكتورة سعاد الحكيم ملاحظة جيدة حول شروح مدرسة ابن عربى حين تقول: ((ينسج ابن سودكين فى كتابه النجاة من حجب الاشتباه، وهو شرح الإسرا إلى المقام الأسرا، ينسج على منوال شروحات غيره من مدرسة ابن عربى، بمعنى أن الشرح لا يترجم النص، ويجعله فى متناول القارئ، بقدر ما يجعله مناسبة يدخل منه إلى كلية فكر ابن عربى،

(١) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٦٠).
(٢) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٧٠).
(٣) ابن عربى، روح القدس، ط غراب، (ص ١٧٠).
(٤) راجع: أسين بلاثيوس، ابن عربى – حياته ومذهبه، (ص ١١٢).
(٥) أ/د أبو العلا عفيفى، ابن عربى فى دراساتى، (ص ٧)، وقد قام بتوضيح أسلوب ابن عربى هذا بنوع من التفصيل (ص ٧- ١٤).
(٦) أ/د أبو العلا عفيفى، ابن عربى فى دراساتى، (ص ١٥ - ١٦) باختصار.

عبر استطرادات ومداخلات، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية لا يخرج الشارح من مخاطبة دائرة التصوف والمتصوفين فيظل الكتاب والشرح رهنين عالم التصوف))[1].

٨- ومن جانب آخر نجد أن أحد المعاصرين المهتمين بفكر ابن عربى، وهو الأستاذ محمود الغراب يعتمد فى شروحه لكلام الشيخ ابن عربى على كلام ابن عربى نفسه فى مواضع أخرى من كتبه، ويجعل كلامه يفسر بعضه بعضا، ويتخذ من هذا الأمر قاعدة فى رفض أو قبول ما قد يرد فى كتب ابن عربى مما هو محل انتقاد، ويوضح منهجه فى التصنيف هذا عند كلامه عن شرحه لفصوص الحكم، فيقول: ((تناولت فى هذا الكتاب بالشرح والتحقيق العلمى ما جاء فى كتاب فصوص الحكم مبينا ما يصح نسبته إلى الشيخ مما دس عليه فيه، وذلك لأن هذا الكتاب يعتبر فى الجامعات العربية والإسلامية والأجنبية من الكتب التى يعتمد عليها العلماء عند الترجمة عن فلسفة الشيخ ابن العربى، ولم يحقق أحد ما فى هذا الكتاب من صحيح أو سقيم، بل أخذ قضية مسلمة بأنه للشيخ، وبعد تحقيقه يتضح للقارئ أنه قد حوى مسائل عديدة تخالف وتناقض ما ذهب إليه الشيخ فى كتبه الأخرى الثابتة صحة نسبتها إليها، وكان فى هذا الإصدار رد قاطع على الإمام ابن تيمية وكل من سار على نهجه ودربه أو قلده منتقدا للشيخ ابن العربى ومستشهدا بما جاء فى فصوص الحكم دون أن يعلم أو يميز ما دس فيه على الشيخ))، ثم يذكر أنه اختار كتاب رسالة روح القدس فى محاسبة النفس ليقوم بشرح الغامض منه لينتفع القارئ بما قد يغيب عنه من فهم مقصود الشيخ معتمدا فى ذلك على كلام الشيخ نفسه فى كتبه الأخرى[2].

وإذا كنا نتفق مع المنهج الذى قدمه الأستاذ محمود الغراب فى منهج الشرح بالاعتماد على كلام صاحب الأصل المشروح نفسه فى مؤلفاته الأخرى هو منهج جيد فى نفسه، فإن أفضل من يوضح الكلام الغامض، ويكشف عن مقصوده فيه هو صاحب الكلام نفسه، بأن يفصل فى موضع ما أجمله فى آخر.

فإننا نختلف معه فى المعيار الذى وضعه للقبول والرفض، والحكم بالصحة أو الدس باعتماد مدى موافقة الكلام لسائر ما فى كتب الشيخ، فإن هذا المعيار غير كاف ولا قاطع بذلك، وإنما يستأنس به فى الفهم والتوضيح، ويبقى المعيار الأساسى فى الثبوت وعدمه هو أصول علم تحقيق النصوص وقواعده التى تحكم على صحة ثبوت نص ما لقائله، مع الأخذ فى الاعتبار مدى اتساق ذلك أو اختلافه عن المذهب العام للمؤلف، وتطوره، ومراحله المختلفة.

ولهذا لا نستطيع أن نؤيد الأستاذ الغراب فيما ذهب إليه من منهج فى قبول أو رد ما ينسب إلى الشيخ، ونرى أن هذا المعيار فى حد ذاته لا يتجاوز الاستئناس به فى مجال دراسة آراء الشيخ ونقدها.

وإذا عدنا إلى منهج الشرح الذى يقدمه الأستاذ محمود الغراب فى شرحه على رسالة روح القدس، فنجد أنه يهتم بشرح القضايا التى توضح فكر ابن عربى وآراءه، ولا يهتم بشرح العبارات والألفاظ، وحله وفكها بطريقة الشراح المتأخرين، وإن كان لا يخلو شرحه من الوقوف على بعض الألفاظ الغريبة بالشرح والتوضيح.

بل كل غرضه هو توضيح القضايا والأفكار من خلال كلام ابن عربى نفسه، ملخصا له بطريقة واضحة وثرية وعميقة من خلال نصوص الشيخ الأكبر. على أن القضايا التى يتعرض لها ليس من الضرورى أن تكون غامضة أو أحد القضايا المثيرة للجدل فى فكر ابن عربى، وكأن الشارح – الأستاذ الغراب – يريد من ذلك أن يوضح للقارئ أن فكر ابن عربى ليس فقط فكر المشكلات والغموض، بل عنده قضايا أخرى مهمة وعميقة وواضحة ينبغى الاطلاع عليها.

فنجده يتعرض لقضايا مثل: رؤية الحق فى المنام، النصيحة، الطريقة والشريعة والحقيقة، الموتات الأربع عند أهل الطريق، خلق جهنم، إسراء الأولياء، النفس لا تموت عن صفاتها، أمر الحق الشيخ بالنصيحة، السماع... وهكذا[3].

وبما ذكرنا من بعض الخصائص العامة لمنهج التصنيف الصوفى عند الشيخ الأكبر نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل، الذى هو آخر فصول هذا الرسالة، ولا يبقى منها إلا الخاتمة التى تذكر فيها أهم نتائج البحث.

---

(١) أ/د سعاد الحكيم، مقدمة الإسراء، م س، ص ٤٣.

(٢) أ/ محمود محمود غراب، شرح رسالة روح القدس فى محاسبة النفس – من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، نشر المؤلف، مط نضر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، (ص ٥ – ٦).

(٣) انظر هذه القضايا على التوالى: أ/ غراب، شرح رسالة روح القدس، (ص ٩، ١٠ – ١٢، ١٣ – ١٥، ١٦، ٢٠، ٢١، ٢٣ – ٢٤، ٢٤ – ٢٦، ٣٧ – ٣٩).

خاتمة

بأهم نتائج البحث

خاتمة بأهم نتائج البحث

يكتسب الموضوع جانبا كبيرا من أهميته من كونه يتحدثُ عن جانبٍ من أهم جوانبِ النشاطِ العلمى، ألا وهو التصنيف . ولحجةِ الإسلامِ الغزالى عبارةٌ رائقةٌ ذات مغزى عميق فيما نحن بصددِه حيثُ يقولُ فى ميزان العمل[1]: (والعالم بما فيه من العجائبِ تصنيف الله وتأليفُه وإبداعه واختراعه).

إنّ أهميةَ موضوعِ البحثِ ربما تأتى أيضا من أنها تساعد على القراءةِ الأفقيةِ للإنتاجِ الفكرى والفلسفى عبر القرون الزمانيةِ المختلفةِ، لا مجرد القراءةِ الرأسيةِ لكل كتابٍ على حدةٍ، فمعرفةُ منهجِ التصنيفِ لكل كتابٍ تساعد على وضعِه فى مكانِه المناسبِ وسطَ ما سبقَه وما تلاه من جهودٍ علميةٍ فى نفسِ منهجِ التصنيف.

إن الغرض الأهمَ من البحثِ هو: محاولةُ الوصول إلى الضوابطِ والقواعدِ والمعايير التى تكفلُ للمصنفِ: التحقيق فى تصنيفه، والصحةَ، والقدرةَ على الوصول إلى الحق.

مِن هنا وفى ضوءِ تعريفِ منهجِ التصنيفِ بأنه ((الملكةُ، أو الأداةُ التى ينظم من خلالها المصنف المعلوماتِ والمعرفةَ التى لديه ساعيا لكى تصلَ إلى الغير)) ، فإن مجالَ البحثِ هو المنهج (منهج التصنيف) ، وليس النظرياتِ ولا الأفكار ولا الشخصياتِ العلميةَ، ولكن تحديدا هو كيفيةُ تنظيمِ أهل علمٍ ما لنظرياتِهم وأفكارِهم، وذلك فى مجال العلومِ الفلسفيةِ الأساسيةِ الثلاثةِ التى يتناولُها البحثُ: الفلسفةِ التقليديةِ - علمِ الكلامِ - التصوفِ.

ومن أغراض البحث: بيانُ أصالةِ مناهجِ التصنيفِ فى الفلسفةِ الإسلاميةِ، والحديثُ عن مدى تأثرِها بخطةِ التصنيفِ الأرسطيةِ، مبينا أوجه الشبهِ، وموضحا أوجه التميز، والأصالةَ فيها، محاولين الكشف عن مدى قدرةِ مصنفاتِ الفلسفةِ الإسلامية عن التعبيرِ الصادق عن الإسلامِ وحضارتِه.

ويكتنف الموضوع بعض الصعوباتِ والغموض، فإذا كان هناك تساؤلات طُرحت حول المنهج الفلسفى نفسِه، فإننا بلا شك سنواجه صعوباتٍ أقوى عند البحثِ فى مناهجِ التصنيفِ فى الفلسفةِ الإسلاميةِ، بدءًا من مشكلةِ تعريفِ منهج التصنيفِ، فضلاً عن نظريتِه ، وخطواتِه ، وقواعدِه.

ومن جهةٍ أخرى تأتى صعوبةٌ على مستوى التنظير وهى قلةُ الأعمال التى اهتمتِ اهتماما مباشرا بالموضوع، وإن كان البحثُ لن يعدم الكثير من الإشاراتِ المهمةِ المتعلقةِ بالموضوع فى ثنايا الكثير من الأعمال العلميةِ.

وهذه هى الصعوبةُ الأساسيةُ للبحثِ وهى بينيةُ الموضوعِ، بمعنى أنه لا يتوصلُ إلى الكلامِ عنه من فهارس الكتب ، ولا هو داخلٌ أصالةً فى مسائِلِها، أو خطتها، كسائر مسائل العلومِ المبحوثِ فيها أصالةً.

أهم ما اقترحته هذه الدراسةُ

أولا : محاولةُ تعريفِ منهجِ التصنيفِ:

وقد اقترحنا عدةَ تعريفاتٍ لمنهجِ التصنيفِ من حيثياتٍ أو اعتباراتٍ مختلفةٍ :

منها تعريف منهجِ التصنيفِ باعتبارِ إطلاقاتِ العلمِ الثلاثةِ : حيثُ يطلق العلم على ١- التصديق بالمسائل. ٢- وقد يطلق على نفس المسائل. ٣- وقد يطلق على الملكةِ الحاصلةِ منها.

(١) الغزالى، ميزان العمل ، (ص ٢١٦).

ويمكن بناءً على الإطلاقين النفسيين (الأول والثالث) للعلم أن نعرف منهج التصنيف بأنه:

((صفةٌ نفسيةٌ يؤ لمن قامت به القدرةَ على إبراز العلمِ – الذى صدق به أو حصلت لـه ملكتـه أو جمع مسائله – فى صورةٍ منظمةٍ ومرتبةٍ ترتيباً دقيقاً)).

ويمكن بناءً على الإطلاق الثانى للعلم تعريف منهج التصنيف بأنه:

((خطةٌ منظمةٌ لتقسيم مسائل علمٍ ما ومباحثِه، وترتيبها فى نظامٍ خاص، وعلى أساسٍ معينٍ بحيث تبدو صلةُ بعضها ببعض)).

أو هو: ((طريقةُ تنظيمِ المادةِ العلميةِ فى كتابٍ مصنفٍ، لتحقيق أهدافٍ خاصةٍ بالمؤلفِ يرجوهـا مـن وراءِ التأليفِ)).

فمنهج التصنيفِ هو الملكةُ، أو الأداةُ التى ينظم من خلالها المصنف المعلوماتِ والمعرفةَ التى لديه ساعيا لكى تصلَ إلى الغير.

وإذا كانَ المنهج هو: ((طريق البحثِ عن الحقيقةِ فى أى علمٍ من العلومِ أو فى أى نطاقٍ من نطاقـاتِ المعرفةِ الإنسانيةِ)) ، فيمكن بناءً على هذا التعريفِ للمنهج أن نقترح تعريف منهج التصنيفِ بأنه: ((طريقـةُ ترتيبِ وتنظيمِ ما ينتجه البحثُ بواسطةِ المنهجِ العلمى عن الحقيقةِ فى أى علمٍ من العلومِ أو فى أى نطاقٍ من نطاقاتِ المعرفةِ الإنسانيةِ بحيث يمكن نقلُه وتعريفُه للآخرين بصورةٍ واضحةٍ وصحيحةٍ)).

والحقيقةُ أن هذه الاعتباراتِ ليست متعارضةً بل متكاملةٌ، وتحصلُ معا فى الواقع، فإطلاق العلمِ على الملكةِ أو الصفةِ النفسيةِ لا ينافى إطلاقَه على المسائل، وكما أن العالِم لا يستغنى عن الصفةِ النفسيةِ والملكةِ والمنهج، فكـذلك المـصنف لا يستغنى عن شىء منها، وفى هذا الإطارِ يمكن اقتراح تعريفٍ جامعٍ لمنهجِ التصنيفِ بأنه:

((صفةٌ نفسيةٌ تعطى لمن قامت به القدرةَ على إبراز العلمِ الذى صدق به وحصلت له ملكته وجمع مسائله ونتائجـه البحثيةَ التى أنتجها منهج البحثِ العلمى فى صورةٍ منظمةٍ ومرتبةٍ ترتيبا دقيقا فى ضوءِ خطةٍ منظمةٍ لتقسيم مـسائل ذلـك العلمِ، وعلى أساسٍ معينٍ بحيث تبدو صلةَ بعضها ببعض، وهذا لتحقيق أهدافٍ خاصةٍ بالمؤلفِ يرجوها من وراءِ التـأليفِ، وبحيث يمكن نقلُ ذلك إلى الآخرين بصورةٍ صحيحةٍ وواضحةٍ)).

ومن أهم ما اقترحته الدراسةُ : ثانيا : محاولةٌ فى منهجِ البحثِ :

فلقد كان من الدروس العميقةِ المستفادةِ من علماءِ المنهج ونقدِهم للمناهج السابقةِ، ورحلتِهم الشاقةِ فى البحثِ عن مناهج جديدةٍ هو: أن منهج البحثِ أيضا محل نقدٍ ولا بد أن نعامله بالشك المنهجى، ومن الضرورى ألا يتحولَ منهج بحث ما أو قاعدةٌ منهجية ما إلى (مقدس)، ولهذا تم طرح منهج للبحثِ يلائم طبيعةَ الدراسةِ، ويساعد عليها ولا يقف معوقا دون إنجازها ، ودون أن يتعاملَ بقداسةٍ فى غير محلها مع المنهج العلمى الذى هو من صنع الباحثين أولا وأخيرا .

وبناءً عليه فالمنهج الذى جرى العملُ فى البحثِ على أساسِه يقوم على عدة خطوات تحدد طريقةَ افتراض أسـئلةِ البحثِ وطريقةِ الإجابةِ عنها ، وتنظيمِ حركةِ الأسئلةِ بحيث تكونُ دائما من العامِ إلى الخاص، وتنظيم الحركةِ بـين مـصادر الفلسفةِ ومراجعِها بحيث تكونُ دائما وأبدا من الأحدثِ إلى الأقدمِ، ومن حيثُ انتهى المعاصرون فى مراجعِهم، إلى حيثُ بدأ

المتقدمون فى مصادرهم، على أساس أن المراجع تقّدم الفروض العلمية، والمصادر تؤكد صحةَ هذه الفروض أو تنفيهـا. وفى الاتجاهِ العكسى يتم توجيه النقدِ إلى أيةِ فروضٍ علميةٍ جديدةٍ تقترحها حركةُ التواصل مع المصادر بعرضِها علـى المراجـع المتخصصةِ تصحيحا لحركةِ الفهمِ، وتواصلاً مع جهودِ الباحثين فى المجال الفلسفى، ومن هنا أتت حركةُ البحثِ فى صـورةٍ جدليةٍ تبدأُ أولا من المراجع إلى المصادرِ، ثم تعود من المصادرِ إلى المراجعِ.

ومن خطواتِ هذا المنهج المقترح : تقسيم البحثِ - من جهةِ العمل البحثى - إلى محاورٍ، مع تقسيمِ مصادر كـل محورٍ ومراجعِه إلى مجموعاتٍ أو (ملفاتٍ)، يساعد كل ملفٍ منها فى محورٍ من محاورِ البحثِ، كما تم تصنيف وتوزيع الكتبِ (على رف المكتبةِ) بنفسِ طريقةِ الملفاتِ، مما ساعد على عمليةِ القراءةِ، وساعد على عمليةِ رصدِ مناهجِ التصنيف، فى محاولةٍ لجعل كل خطواتِ العمل فى البحثِ متسقةً فى نظامٍ واحدٍ يؤدى بعضه إلى بعضٍ، ليتسق الذهنى مع الخـارجى، وليـدور الجميع - منهج البحثِ (العقلى)، وخطواته العمليةُ، ومنهج القراءةِ، وخطةُ البحثِ، وتوزيع الكتبِ على أرففِ المكتبـةِ - حولَ فكرةٍ واحدةٍ سعيا لخدمتِها هى (منهج التصنيفِ).

ومن خطواتِ هذا المنهج المقترح : اقتراح منهجٍ للقراءةِ: يعتمد على جمع كل ما أمكن من أهم مصادر الموضـوعِ ومراجعِه، والاحتشاد للاطلاع عليها فى فترةٍ واحدةٍ للنقدِ والضبطِ والمقارنةِ بينها، وجرتِ القراءةُ على أساسين يمثلان منهج قراءةٍ محددٍ أولهما: (الاطلاع على الجميع فى ضوء المجموع)، وثانيهما: تقسيم المصادر والمراجع إلى نـوعين (للاسـتفادة / للاستزادة)، ففى ضوءِ الأساس الأول تم افتراض أن الجميع للاستفادةِ ابتداءً، ومع المضى قدما فى مطالعةِ هـذا المرجـع أو ذلك المصدر بحثًا عما يفيد البحثَ فائدةً مباشرةً فيصبح من قسمِ (الاستفادة) أو لا يقدم فائدةً مباشرةً فيصير مـن قـسمِ (الاستزادةِ)، فالقسمةُ هنا منهجيةٌ وموضوعيةٌ، وليست ببليوجرافيةً، وقد ساعد منهج القراءةِ هذا على سرعةِ الوقوفِ على الاتجاهاتِ العامةِ للجماعةِ العلميةِ داخلَ كل ملفٍ، ومواضع التميز والتفردِ لكل باحثٍ على حدةٍ، والأثر الأهم المباشـر - فضلا عن الآثارِ غير المباشرةِ - لمصادر ومراجع الاستزادةِ هو الضبطُ والنقد الدائمين لاتجاهاتِ البحثِ وحركتِه، مما حمـاه من الوقوع - فيما نحسب - فى الشططِ والمغالاةِ فى الأفكارِ، أو الشذوذِ والشطحِ فى الاختياراتِ، فقد ساعدت مـصادر ومراجع الاستزادةِ على التماس الاعتدال والوسطيةِ.

ومن خطواتِ المنهجِ : معاودةُ النظر فى بعضِ الملفاتِ جزئيا أو كليا فى ضوءِ الوصول إلى بعضِ النتائجِ المهمةِ المؤثرةِ غير المتوقعةِ، أو المخالفةِ لبعضِ الآراءِ السائدةِ، والتى توجه حركةَ البحثِ توجيها جديدا، ومن ثَم تظهر الحاجةُ إلى إعـادةِ القراءةِ بعينٍ جديدةٍ ناقدةٍ ومتثبتةٍ من صدق هذه النتائجِ.

لقد بدأت هذه (المحاولةُ فى المنهجِ) تلقائيةً، وانتهت تأمليةً، وظل الجدلُ بينهما يوجه دائما حركةَ العمل أثناءَ البحثِ، وما سبق من خطواتٍ كمحاولةٍ فى المنهجِ، لم يجتمع بهذه الصورةِ إلا مع آخر حرفٍ خط فى هذا البحثِ، والبونُ شاسع إلى أقصى تقديرٍ بين المخططِ المبدئى (بل البدائى) التلقائى الذى بدأ به البحثُ خطواتِه الأولى، وبين الصورةِ المنهجيـةِ التأمليـةِ الأخيرةِ التى وصل إليها.

لقد حاولت أداةُ (منهجِ التصنيفِ) تطوير نفسِها بنفسِها فى أثناءِ البحثِ بحيثُ تكونُ أداةً منهجيةً عامةً، سعيا لـئلا يكونَ هناك ما هو خارج قدرتِها على التصنيفِ، وكانَ - وما زالَ - تطوير هذه المقدرةِ على التصنيفِ والتعامل مع كـل المصنفات هو التحدى الأكبر أمام البحثِ، إن الأساس العقلى الذى يقوم عليه هذا الافتراض (قدرةُ منهجِ التصنيفِ كـأداةٍ عامةٍ على التعامل مع كل المصنفات) هو: أنه لا يعقلُ أن يقوم مصنف عاقلٌ بالتصنيفِ والتأليفِ والكتابةِ إلا بناءٍ على منهجٍ

تصنيفٍ ما، وما علينا غير اكتشافِه، وهذه فى الحقيقةِ هى قضيةُ البحثِ فى صورتِها البسيطةِ المجردةِ، فثمةَ مناهج وراءَ كــل مصنفٍ: منهج بحثٍ، ومنهج تصنيفٍ. وفى سعيها الحثيثِ للتطور حاولت أداةُ (منهج البحثِ) ألا تقف بوظيفتِها عند حـــد الوصفِ، الذى كانت تتمنى فى أول الأمر أن تحسنه، وأن تتطور مراتٍ قليلةٍ فى أثناءِ البحثِ نحو النقـــدِ، فاســتطاعت أن تساهم فى نقدِ بعض الأفكارِ والآراءِ، كما ساعدت من خلال نقدِ منهج تصنيفِ بعــض المــصنفاتِ فى تــرجيح أو نفــى نسبتِها لمؤلفِيها.

ويبدو أن ثمةَ علاقةٍ متبادلةٍ قامت بين ذاتِ الباحثِ وأداةِ (منهج التصنيفِ)، تارةً تحاولُ الــذات أن تطــور الأداةِ، وتدفعها إلى الإمامِ، فإذا ظنتِ الأداةُ أنها ارتفعت شيئاً التفتت وراءها ومدت يدها آخذةً بالذاتِ ترفعها إليها، وهكذا بــين حركةِ دفعٍ ورفعٍ مضى البحثُ، وإذا بالذاتِ والأداةِ معا يتحولان إلى باحثٍ ومبحوثٍ، فالذات تحاولُ تطــوير الأداةِ، فــإذا تطورتِ الأداةُ شيئا عادت إلى الذاتِ تحاولُ تطويرها بحثيا لتكونَ هى الأخرى على قدم المساواةِ معها. لقد كانت هذه العلاقــةُ تتم بوعيٍ فى أحيانٍ قليلةٍ حيث حرصتِ الذات على استقلال الأداةِ دائما عملاً على إخراجِها من ضِيق الذاتيــةِ إلى رحابــةِ الموضوعيةِ؛ سعيا وراءَ منهجٍ وأداةٍ عامةٍ، وبدون وعيٍ فى أول الأمر غالبا ليتم اكتشافُه بمحض الصدفةِ أثناءَ عمليةِ البحــثِ، ثم محاولةِ توظيفِه لخدمةِ البحثِ والمضى به قُدما.

ومن أهم ما اقترحته الدراسةُ : ثالثا : حركةُ البحثِ والأساس المنهجى لخطته :

أما عن حركةِ البحث فى اتجاهِ تطبيقه للمنهج السابق المقترح فقد تم تجاوز المنهج التقليدى فى حركةِ البحثِ بالبــدءِ بالداخل (الماهيةِ أو التعريفِ)، ثم ننتقلُ بعد ذلك إلى مسائل البحثِ الأخرى، لكن تلك الفكرةَ المنهجيةَ كانت معوقًا فعليــا وواقعيا أمام حركةِ هذا البحثِ، ولهذا تجاوزناها إلى فكرةٍ أخرى وجدنا لها شواهد عند العديدِ من العلماءِ المسلمين، وهى أن نتحرك (من الخارج إلى الداخل).

ثم كُتب البحثُ كذلك لتأتى الصناعةُ موافقةً لحركةِ الفكرِ، معرضين عن الترتيبِ الآخر المعتادِ بتقديم ما هو بالذات على ما هو بالعرضِ، سائرين على هذه الطريقة (من الخارج إلى الداخل) ، بحيث يأتى العملُ بكتابةِ البحثِ مطابقا للحركــةِ الفكريةِ السابقةِ أو المصاحبةِ له، لتساوق حركةُ الفكرِ حركةَ العملِ، معارضين فى ذلك للفلسفةِ المشائيةِ الأرسطيةِ الــتى لا تساوق بينهما فى الحركةِ بل تجعلُ الحركةَ بينهما عكسيةً ((أولُ الفكرةِ آخر العمل، وآخر الفكرةِ أولُ العمل)).

- والحركةُ من الخارج إلى الداخل تستدعى حركةً موازيةً من العامِ إلى الخاص، لنضع «مناهج التصنيفِ فى الفلسفةِ الإسلاميةِ» وسطَ الإطارِ العام للعلمِ والفكرِ الإسلاميين، بحيث يمكن أن تكتشف العلاقات بين الفلسفةِ الإسلاميةِ وســائر العلومِ الإسلاميةِ. ثم يحاولُ البحثُ بعد ذلك الوصولُ إلى العناصرِ المشتركةِ بين العلومِ الفلسفيةِ الثلاثــةِ محــل الدراســةِ (الفلسفة – علم الكلام – التصوف)، فمن الضرورى البحثُ عن العام وامتدادِه فيها، وتعميق ذلك، ثم الكلام عن الخاص الذى يتعلق بكل علمٍ على حدةٍ.

أما عن الأساس المنهجى لخُطةِ البحث : فنظرا لاتساع المدةِ الزمانيةِ التى يتناولها البحثُ وتشعب المصادر والمراجــع وتنوعها، فقد كان لا بد من تحديدِ مجال البحثِ، وهنا برزت أحد الصعوباتِ الحادةِ أمام حركةِ البحثِ، تلك الحركة التى تمثلت فى ثلاثةِ محاور أساسيةٍ:

المحور الأولُ - البحثُ عن نظريةِ مناهج التصنيفِ ، والتى شملها القسم الأولُ من الدراسةِ (التنظير).

المحور الثانى - الرصد العام لأنواعِه.

المحور الثالثُ - التحليلُ لبعضِ أهمِ نماذجِه. وقد شملَ هذين المحورين القسم الثانى من الدراسة (التطبيق).

والحقيقةُ أن تحديد فترةٍ زمانيةٍ ضيقةٍ وتطبيقَها بصرامةٍ على المحاورِ الثلاثةِ كان من السهل بمكانٍ من حيثُ التحديدِ، وكان سيساعد على إنجازِ العمل فى وقتٍ أقل بكثيرٍ مما أخذَه بالفعل، لكن كنا سنفقد رصد أنواع مناهج تصنيف خارج أى فترةٍ نختارها، ويضر هذا التحديد تماما بمحورِ التنظير، نظرا لقلة الشواهدِ، من ثَم لجأ البحثُ إلى اصطناعِ معايير مرنةٍ تناسب طبيعةَ البحثِ فى محاورِه الثلاثةِ، وتتسق مع روادِ البحثِ الفلسفى الإسلامى ومن بعدهم الذين نادوا باستلهامِ أصول الفقـهِ الإسلامى وقواعدِه والاستفادةِ منه فى وضع منطق إسلامى، فقد قدمت قاعدةُ ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلمـا اتـسع ضاق)) حلا منطقيا إسلاميا مرنا لمواجهةِ هذه المشكلةِ، متجاوزا لأحاديةِ نظرةِ الفلسفةِ غيرِ الإسلاميةِ والتى دائما مشكلتها هى عدم القدرةِ على مواجهةِ الثنائيةِ والجمع بين أطرافِ التناقض، فإما الحس مطلقا أو العقلُ مطلقا أو الوجدانُ مطلقا، إما الظاهر أو الباطن، الإنسان إماُ روح أو مادةٌ، (إما / أو) هى أزمةُ الفلسفةِ اليونانيةِ القديمةِ والفلسفةُ الغربيةُ المعاصرةُ، بينمـا تتمثل عبقريةُ الفكرِ الإسلامى فى القدرةِ على تجاوزِ التناقض وإيجادِ صيغةٍ للجمع بين أطرافِ الجـدلياتِ، فللحـس مجالُـه وللعقل مجالُه وللوجدان مجالُه، وهنا فالمشكلةُ - ستكونُ فى ضوءِ منهجٍ بحثٍ أحادى النظرةِ متأثرا بروحِ المنهج الغربى - إما نتسع مطلقا فنعجز أو نضيق مطلقا فنقَصر، ولكننا من منطلقِ روحِ منهجيةٍ إسلاميةٍ تـ ع للتوفيق سنتسع تـارة، ونـضيق أخرى؛ فـ ((الأمر كلما ضاق اتسع، وكلما اتسع ضاق))، أليس هذا هو علم الفصل والوصل الذى تكلم عنه الـشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى، فإذا اتسع الأمر انفصلنا عن الاتساعِ إلى التضييقِ، وإذا ضاق انفصلنا عن الضيقِ إلى الاتساعِ.

وقد حاولنا ضبطَ حركةِ الوصلِ والفصل هذه بما يناسب طبيعةَ كل محورٍ، وبما يظل العمـلُ معـه - وإن تجاوزنـا المنهجيةَ أحاديةَ النظرةِ - عملاً منهجيا منظما فى إطارٍ ما واضحٍ ومحددٍ .

ومن أهم ما اقترحته الدراسة ثالثا : تنظير مقترح لمنهج التصنيفِ :

ذلك التنظير الذى اختص به القسم الأولُ من الدراسةِ بأبوابِه وفصولِه من خلال بحثِ نظريةِ منهج التصنيفِ مـن الخارجِ ومن الداخل :

أما منهج التصنيفِ من الخارجِ : فتحدثنا عن أهميتِه ومقاصدِه ووظيفتِه والمؤثراتِ فيه كالقرآن الكـريم، والمنـهج العلمى الإسلامى ، وخصائص التفكيرِ العلمى عند العرب، وحركةِ الجدل الفكرى، وأسس (تصنيف العلوم) عند المسلمين، والخصائص العامةِ للفلسفةِ الإسلاميةِ إلى غير ذلك من مؤثراتٍ تناولناها.

كما تحدثنا عن علاقاتِ منهجِ التصنيفِ بالأمورِ ذاتِ الصلةِ بالعمليةِ العلميةِ ، كالعلاقةِ بالعمران والحضارةِ ، وبالفعل الإنسانى ، وبالقدراتِ العقليةِ ، وبالنشاطِ الفكرى، والعلمِ البشرى، والإبداع ، والإرادةِ والوعى الإنـسانيين، والـتفكير العلمى، ومنهج البحثِ العلمى ، مؤكدين على الفرق بين منهج البحث العلمى ومنهج التصنيفِ وموضحين للعلاقةِ والتأثير المتبادلين بينهما ، إلى غير ذلك من علاقات تعرض لها البحث.

كما تحدثنا عن آثارِ منهجِ التصنيفِ المختلفةِ كأثره على عقل المصنف نفسِه وعلمِه ، وأثر منهج التصنيفِ فى بلـورةِ المذاهبِ وتطويرِ العلومِ ، والحركةِ العلميةِ ككل.

وأما الباب الثانى من القسمِ الأول فتحدثنا فيه عن منهجِ التصنيفِ من الداخل : فتناولنا فيه تعريف منهج التـصنيفِ على ما سبق بيانه متعرضين إلى بعضِ المفاهيمِ ذاتِ الصلةِ كالمنهج والكتابةِ والإنشاءِ ، والتـدوين والتركيـبِ والتـأليفِ

والتصنيفِ والمذهبِ الفلسفى .

كما تطرق هذا الباب إلى طبيعةِ منهجِ التصنيفِ ، وأجزائِه ، وشروطِه ، وحكمِه ، وآفاتِه ، وطرقِه ، وأدواتِه ، وآدابِه ، ومشكلاتِه .

ومن أهم ما اقترحته الدراسةُ رابعا : محاولةُ رصدِ مناهجِ التصنيفِ فى الفلسفةِ الإسلاميةِ وعلمِ الكلامِ والتصوفِ ، وأنواعِها ونماذجِها:

حيث طرحنا رصدا عاما لمناهجِ التصنيفِ وذلك فى مدخل القسمِ الثانى (التطبيق) ، كمنهجِ التصنيفِ فى علومِ المقاصدِ والعلومِ الآليةِ، ومنهجِ التصنيفِ فى جوامعِ الفنون ، ومنهجِ تصنيفِ (الرسائل/ الجوامع)، ومنهج التصنيفِ فى الشروحِ، والتصنيفِ من خلال منظومةٍ متكاملةٍ، ومنهج التصنيف الحوارى ، ومنهج التصنيف القصصى، ومنهج التصنيف الشعرى، ومنهج التصنيف فى تأسيس علمٍ ما ، ومنهج التصنيف بالاعتماد على الانتخابِ، ومنهج التصنيفِ فى المصطلح العلمى، ومنهج التصنيفِ النقدى . كما عرضنا لخطواتِ منهجِ التصنيفِ عند بعض العلماء المسلمين كالإمام النووى، والخطيبِ القزوينى ، وابن خلدون .

وفى الفصول الثلاثةِ الأولى من كل بابٍ من أبوابِ هذا القسمِ: طرحنا رصدا عاما لمناهجِ التصنيفِ فى كل من الفلسفةِ الإسلاميةِ التقليديةِ ، وعلمِ الكلامِ ، والتصوفِ . وقد قدمنا بين يدى الرصدِ العام لكل علمٍ بمدخلٍ خاص بهذا العلمِ تناولنا فيه بعض القضايا ذات الصلةِ الوثيقةِ بمناهجِ التصنيفِ فى كل علمٍ ، بحسب طبيعةِ كل منها ومشكلاتِه وقضاياه. ثم اقترحنا العديد من مناهجِ التصنيفِ التى أمكن الوقوف عليها فى هذه العلومِ الثلاثةِ.

ومن أهم ما اقترحته الدراسةُ خامسا وأخيرا : محاولةُ تحليل نماذج لمناهج تصنيفٍ محددةٍ:

حيث قدمنا تحليلا لمناهجِ التصنيفِ عند خمسةَ عشر علَما أو مدرسةً من أعلامِ ومدارس الفلسفةِ الإسلاميةِ : هم (الكندى – أبو بكر الرازى – الفارابى – ابن سينا – ابن رشد) فى الفلسفةِ التقليديةِ ، (المدرسةُ الاعتزاليةُ – المدرسةُ الأشعريةُ – أبو الحسن الأشعرى – أبو المعالى الجوينى – المدرسةُ الماتريديةُ) فى علمِ الكلامِ ، (الجنيد - السراج الطوسى – القشيرى – الغزالى – ابن عربى) فى التصوفِ ، وتحدثنا بالتفصيل عن أسبابِ اختيارِ هذهِ الشخصياتِ أو المدارسِ فى التمهيدِ . وقد جعلنا بين يدى منهجِ تصنيفِ كل علمٍ من هؤلاءِ الأعلامِ : تقدمةً تحدثنا فيها عن الموقفِ الخاص لكل منهم من بعضِ القضايا ذاتِ الصلةِ ، كالموقفِ من نظريةِ المعرفةِ وتصنيفِ العلومِ والتوفيقِ بين الدينِ والفلسفةِ ، والنزعةِ الصوفيةِ عند فلاسفةِ الإسلامِ، وأصالتِهم الفلسفية ... إلخ .

كما تكلمنا عن السماتِ العامةِ لمنهجِ التصنيفِ الكلامى عند كل مدرسةٍ من المدارس الثلاثةِ المعتزلةِ والأشاعرةِ والماتريديةِ، ملقين الضوءَ على نشأةِ كل مدرسةٍ ومنهجِها الكلامى ومراحلِها وتطورِها ونظريةِ المعرفةِ عندها ومدى أصالتِها.

ومن النتائجِ الرئيسيةِ التى كشف عنها تحليلُ مناهجِ التصنيفِ لهؤلاءِ الأعلامِ والمدارس هى الأصالةُ المؤكدةُ التى ينبغى أن توسم بها الفلسفةُ الإسلاميةُ ، والتنوع المدهش ، والعقليةُ العلميةُ النافذةُ التى تمتع بها أعلامنا عبر التاريخ، والمنهج العلمى والموقف النقدى الذى اتسموا به، هذا بخلافِ الخصائص والسماتِ التى امتاز بها كل منهم عن الآخر.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع[1]

- ا. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٨، ٢٧٤ص.
- أ. ف. توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، ومراجعة على أدهم، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ٣٣٤ص.
- إبراهيم إبراهيم محمد ياسين (الأستاذ الدكتور):
  - حال الفناء فى التصوف الإسلامى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩ م، ١٨٨ص.
  - دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى - إشارات فلسفية فى كلمات صوفية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩ م، ١١٤ص.
- إبراهيم التهامى (الدكتور)، الأشعرية فى المغرب - دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها، الجزائر: دار قرطبة، ط١، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦م، ٤٦ص.
- إبراهيم بسيونى (الأستاذ الدكتور)، الإمام القشيرى - سيرته، آثاره، مذهبه فى التصوف، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م، ٣٣٦ص.
- إبراهيم عاتى (الدكتور)، الإنسان فى الفلسفة الإسلامية – نموذج الفارابى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ م، ٣٠٢ ص.
- إبراهيم عبد الشافى إبراهيم، الباحثون عن الحقيقة عند الغزالى، القاهرة: مط الحسين الإسلامية، ط١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م، ١١٠ص.
- إبراهيم عبد ا يد اللبان (الشيخ، عميد كلية دار العلوم)، والدكتور توفيق الطويل، ومحمد حسن ظاظا، وعبده فراج، مشكلات فلسفية، مصر: وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٤.
- إبراهيم مدكور (الدكتور):
  - الفارابى والمصطلح الفلسفى، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: ا لس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٨ – ٢٩).
  - الكتاب التذكارى - محيى الدين ابن عربى - فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥ م - ١٢٤٠ م) ويضم الكتاب (١٤) بحثا موعة من رواد البحث الفلسفى الإسلامى، أشرف عليه وقدم له د/ إبراهيم بيومى مدكور، القاهرة: وزارة الثقافة (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر بالاشتراك مع ا لس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية)، ط دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٣٨٤ص، وما رجعنا إليه من بحوث هذا الكتاب ذكرناه فى اسمه مؤلفه، وأحلنا تفاصيل البيانات على هنا، طلبا للاختصار.
  - المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، بحث بالفرنسية، ترجمه أ/د حامد طاهر، ونشره ضمن كتابه منهج البحث بين التنظير والتطبيق، ويمثل البحث الفصل الأخير من كتاب: (L'organon d'Aristote dans le monde arabe).
  - فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، القاهرة: المكتب المصرى للطباعة والنشر (سيركو)، ط ٢، ١٩٨٣ م، ٢ مج.
  - وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- ابن أبى أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم، ت ٦٦٨ هـ)، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق د/ نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، دت، ٧٦٨ص.
- ابن أبى زيد المالكى (أبو محمد عبد الله بن أبى زيد عبد الرحمن، القيروانى الشهير بمالك الصغير، ت ٣٨٦ هـ)، الرسالة المسماة (باكورة السعد وزبدة المذهب)، والمشهورة برسالة ابن أبى زيد، طبع المتن مفردا بعناية الشيخ عبد ا يد الشرنوبى، القاهرة: مكتبة القاهرة، دت (؟١٩٩ م)، ١٩٢ ص، وهذه الطبعة هى التى إليها العزو فى الهوامش. وللكتاب شروح مطبوعة، منها: شرح النفراوى المالكى (ت ١١٢٠ هـ) المسمى الفواكه الدوانى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م، ٢ مج. - حاشية العلامة الشيخ على الصعيدى المالكى على شرح كفاية الطالب الربانى للشيخ على أبى الحسن المالكى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م، ٢ مج. وقام الحافظ أحمد بن الصديق ببيان أدلة مسائله فى كتابه (مسالك الدلالة على مسائل متن الرسالة)، القاهرة: مكتبة القاهرة، ٤٤٦ص.
- ابن أبى الشريف (كمال الدين محمد بن محمد بن أبى بكر، المقدسى الشافعى، أحد من لُقب بشيخ الإسلام، ت ٩٠٥ هـ)، المسامرة فى شرح المسايرة فى علم الكلام، ومعها حاشية ابن قطلوبغا (زين الدين قاسم بن قطلوبغا المصرى الحنفى، ت ٨٧٩ هـ)، القاهرة: فرج الله ذكى الكردى، مط السعادة، ط ٢، ١٣٤٧ هـ، (مصورة دار البصائر بالقاهرة، ٢٠٠٦ م)، ٢٤٤ص.

(١) تشمل مصادر ومراجع الاستفادة، والاستزادة جميعا، واللذان سبق الحديث عنهما فى منهج البحث، الخطوة (٩). وقد قمنا بترتيب القائمة بناء على أسماء المؤلفين فى قائمة واحدة، مع أخذ قاعدة علماء العربية فى الأسماء، واعتبار (ال) فى الترتيب.

- ابن أبى عاصم (الحافظ أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبى عاصم النبيل الضحاك، ت ٢٨٧ هـ)، الزهد، تحقيق د/ عبد العلى عبد الحميد، الهند - بومباى: الدار السلفية، ط ١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ١٥٠ ص.
- ابن أبى هاشم (أحمد بن الحسين بن أبى هاشم الزيدى المعتزلى الرازى، مانكديم - أى وجه القمر، لحسن وجهه - والمعروف أيضا بششديو، ت ٤٢٥ هـ)، تعليق شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضى عبد الجبار، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، ٨٣٠ص.
- ابن الأطعانى (شمس الدين محمد بن أحمد بن أبى الفتح البسطامى، ت ٨٠٧ هـ)، روضة الحبور ومعدن السرور فى مناقب سيد الطائفة الجنيد وأبى يزيد طيفور وأشياخهما وأتباعهما ذوى الأحوال السنية والنور (هذا هو العنوان الصحيح للكتاب وقد تصرف فيه محققه فجعله: روضة الحبور ومعدن السرور فى مناقب الجنيد البغدادى وأبى يزيد طيفور)، تحقيق ودراسة أحمد فريد المزيدى، وتقديم أ/د جودة المهدى، القاهرة: دارة الكرز، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٢١٦ص.
- ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى، ت ٥٩٧ هـ):
  - تلبيس إبليس، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، د ت، ٤٠٠ ص.
  - ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، د ت، د ن، ٦٧٨ص.
  - زاد المسير فى علم التفسير، تحقيق زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامى، ط ٣، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ٩ مج.
  - صفة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، ود.محمد رواس قلعه جي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م، ٤ مج.
  - صيد الخاطر، بيروت: دت، دن.
- ابن الديبع الشيبانى (عبد الرحمن بن على، الحافظ، الشافعى، ت ٩٤٤ هـ)، مولد النبى صلى الله عليه وسلم، ضمن مجموع يشمل مولد البرزنجى، وابن الديبع، والعزب، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٤٢ هـ، ٨٤ ص.
- ابن الزيات (أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلى، ت ٦١٧ هـ)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبى العباس البستى، تحقيق أحمد التوفيق، المغرب: جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات (٢٢)، ط ٢، ١٩٩٧ م، ٥٤٤ص.
- ابن السبكى (تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافى الشافعى، ت ٧٧١ هـ)، جمع الجوامع، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م، (ص ١٢٤-٢٠٤). وقد اعتبر المؤرخون لعلم الأصول هذا الكتاب أن ابن السبكى قد أسس مدرسة أصولية، ولهذا كثر شراحه ومختصروه، فمن شراحه: الزركشى (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعى، ت ٧٩٤ هـ)، دراسة وتحقيق د/ عبد الله ربيع ود/ سيد عبد العزيز (المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر)، القاهرة: مكتب قرطبة للبحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى، بالاشتراك المكتبة المكية (مكة المكرمة)، ط١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩م، ٤مج. - الجلال المحلى (شمس الدين محمد بن أحمد الشافعى الإمام المحقق)، شرح جمع الجوامع، وعليه حاشية الشيخ البنانى، وتقرير الشيخ عبد الرحمن الشربينى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م، ط٢، ٢ مج، وهذا الشرح يدرس إلى الآن بالدراسات العليا بجامعة الأزهر. ومن مختصريه: - زكريا الأنصارى (شيخ الإسلام)، لب الأصول إلى علم الأصول، وشرحه غاية الوصول، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٦٠ هـ / ١٩٤١ م، ١٦٨ ص. - ابن حجر الهيتمى (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حجر الشافعى)، التعرف فى الأصلين والتصوف، ومعه شرحه التلطف فى الوصول إلى التعرف للإمام ابن علان (محمد بن على بن علان الصديقى الشافعى)، مكة المكرمة: مط الترقى الماجدية العثمانية (لصاحبها محمد ماجد الكردى المكى)، ١٣٣٠ هـ، ط ١، ١٤٤ص.
- ابن السيد البطليوسى (أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد الأندلسى، ت ٥٢١ هـ)، اعتنى به أ/د محمد رضوان الداية، وقدم له أ/د عبد الكريم اليافى، الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ١٨٠ ص.
- ابن الصباغ، درة الأسرار وتحفة الأبرار فى أقوال وأفعال وأحوال ونسب وكرامات وأذكار ودعوات سيدى أبى الحسن الشاذلى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠١ م، ١٧٦ص.
- ابن العريف (أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجى، ٥٣٦ هـ)، مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة[1]، جمعه أبو بكر عتيق بن مؤمن (ت ٥٤٨ هـ)، دراسة وتحقيق الأستاذة الدكتورة عصمت عبد اللطيف دندش، بيروت: دار الغرب الإسلامى، ط ١، ١٩٩٣ م، ٣٦٤ ص.
- ابن العماد الحنبلى (ت ١٠٨٩ هـ)، شذرات الذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، د ت، ٤ مج.
- ابن القاسم (أحمد بن القاسم المالكى الحريرى)، المولد، بهامش شرح الجاوى المسمى فتح الصمد العالم، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٨ هـ / ١٩٤٠ م، ٥٦ ص.

(١)هكذا بتكرار كلمة السعادة فى العنوان مرتين!، على خلاف المعتاد فى صياغة عناوين الكتب والتى تقوم غالبا على السجع وعدم التكرار إلا إذا كان فيه جناسا (استخدام الكلمة بأكثر من معنى) وهو ما لم يتحقق هنا، وللأسف لم تتوقف الدكتورة المحققة أمام تحقيق اسم كتاب كثيرا فقط أشارت إلى أن كلمة السعادة الثانية أصلحت فى نسخة خطية للكتاب وبقلم مغاير إلى السيادة ليصير العنوان: ((مفتاح السعادة وتحقيق طريق السيادة))، ثم مرت بعض ذلك دون أن تحقق لنا ما اسمه الذى سماه به مؤلفه، وما وجه التكرار فى الاسم بهذه الصورة غير المعتادة.

- ابن المبارك (أحمد)، الإبريز (كتاب الإبريز الذى تلقاه نجم العرفان الحافظ أحمد بن المبارك عن قط الواصلين سيدى عبد العزيز الدباغ)، وهو مناقب الشيخ الدباغ، و امشه: درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، والجواهر والدرر مما استفاده عبد الوهاب الشعرانى من شيخه سيدى على الخواص، كلاهما للشعرانى، القاهرة: مط الأزهرية المصرية، ط ١، ١٣٠٦ هـ، ٣٢٠ ص.
- ابن المبارك (الحافظ عبد الله بن المبارك المروزى، ت ١٨١ هـ) برواية المروزى عن ابن المبارك، وملحق معه زيادات نعيم بن حماد، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى، مصورة على ط الهند، ١٣٨٦ هـ، (مقدمة المحقق ٦٤ ص + رواية المروزى عن ابن المبارك ٥٦٤ + زيادات نعيم بن حماد ١٣٢ ص + المراجع والاستدراك ١٦).
- ابن المرتضى المعتزلى (أحمد بن يحيى بن المرتضى، الإمام المهدى لدين الله، أحد أئمة الزيدية، ت ٨٤٠ هـ):
  - القلائد فى تصحيح العقائد، تحقيق وتقديم ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥ م، ١٩٠ص. ملاحظة: يشمل الكتاب أيضا على نصوص أخرى لابن المرتضى، وإن لم يثبت ذلك على طرة الكتاب، وهى: ١- خطبة البحر الزخار (ص ٢٧-٣٥). ٢- كتاب الملل والنحل (ص ٣٧-٦٩).
  - باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، الهند - حيدر آباد الدكن: مط دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦ هـ، ٩٠ص.
- ابن الملاحمى (ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمى الخوارزمى المعتزلى، ت ٥٣٦ هـ)، الفائق فى أصول الدين، تحقيق وتقديم ويلفرد مادلونك، ومارتين مكدرموت، طهران: مؤسسة (بزوهشى حكمة وفلسفة إيران) بالاشتراك مع مؤسسة (مطالعات إسلامى دانشكاه آزاد) برلين، ١٣٨٦ هـ، ٦٥٦ ص + ١٠ مقدمة بالإنجليزية + ١٠ ترجمة لها بالفارسية.
- ابن الملقن (سراج الدين عمر بن على المصرى الشافعى، ت ٨٠٤ هـ)، طبقات الأولياء، بتقيق نور الدين شريبه، القاهرة: الخانجى، ط ١، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م، ٤٣٧ ص.
- ابن النديم، الفهرست، بتحقيق د. محمد عونى عبد الرؤوف، ود. إيمان السعيد جلال، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (ع ١٤٩، ١٥٠)، ٢ مج، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٦ م.
- ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليمانى، ت ٨٤٠ هـ)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ١٧٤ص.
- ابن باجه (أبو بكر محمد بن باجه، ت ٥٣٣ هـ):
  - تعاليق على منطق الفارابى، تحقيق وتقديم د/ ماجد فخرى، بيروت: دار المشرق، ضمن المكتبة الفلسفية، ط ١، ١٩٩٤ م، ٢٣٠ ص.
  - تعليقات فى كتاب بارى ارمينياس، ومن كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٩٧٦ م، ٦٨ ص.
  - كتاب النفس، حققه د/ محمد صغير حسن المعصومى، دمشق: المجمع العلمى العربى، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م، مصورة دار صادر (بيروت)، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م، ١٦٨ ص.
- ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود الأندلسى، ت ٥٧٨ هـ)، كتاب المستغيثين بالله، تحقيق أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ١٤٤ص.
- ابن تغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن، يوسف بن تغرى بردى الأتابكى، ت ٨٧٤ هـ)، النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، دت، ١٦ مج.
- ابن تيمية (تقى الدين، شيخ الإسلام، ت ٧٢٨ هـ):
  - الرد على الشاذلى فى حزبيه وما صنفه فى آداب الطريق، تحقيق على بن محمد العمران، إشراف بكر أبو زيد، مكة: دار عالم الفوائد، على نفقة مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحى الخيرية، ط ١، ١٤٢٩ هـ، ٣٣٦ ص.
  - أهل الصفة وأحوالهم، دراسة وتحقيق مجدى فتحى السيد، مصر، طنطا: دار الصحابة للتراث، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
  - درء تعارض العقل والنقل، تحقيق أ/د محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١ هـ، ١٠مج.
  - مجموع الفتاوى، ٣٥ مج، د ت، دن (مصورة على طبعة السعودية).
  - مناهج السنة النبوية، تحقيق أ/د محمد رشاد سالم، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦ هـ، ط ١، ١٠ مج.
  - نقض المنطق، حققه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، وصححه محمد حامد الفقى، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥١م، ٢١٦ص.

- ابن حجر العسقلانى (أحمد بن على العسقلانى، ت ٨٥٢ هـ):
- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، تحقيق على محمد البجاوى، ومراجعة محمد على النجار، بيروت: المكتبة العلمية، (مصورة على طبعة القاهرة الأولى ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤م)، ٤ مج.
- فتح البارى، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ، ١٢ مج.
- ابن حجر الهيتمى (أحمد بن حجر الشافعى، شيخ الإسلام):
- الدر المنضود فى الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود، تحقيق حسنين محمد مخلوف (العلامة الشيخ، مفتى الديار المصرية الأسبق)، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٢م، ٢٣٦ص.
- شرح متن الهمزية، و امشه: حاشيته لشيخ الإسلام شمس الدين الحفنى (شيخ الجامع الأزهر، ت ١١٨١ هـ)، القاهرة: مط التقدم العلمية، ١٣٢٦ هـ، ٢٦٠ص.
- ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد الأندلسى، ت ٤٥٦ هـ)، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، تحقيق د/ محمد إبراهيم نصر، ود/ عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل د ت (١٩٩؟ م)، ٥ مج.
- ابن خزيمة (محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري)، الصحيح، المشهور بصحيح ابن خزيمة، تحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمى، بيروت: المكتب الإسلامى، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م، ٤ مج.
- ابن خلدون (الإمام عبد الرحمن، المؤرخ، ت ٨٠٨ هـ):
- المقدمة، القاهرة: دار الشعب، طبعة معتمدة على طبعة الدكتور على عبد الواحد وافى، وتحت إشرافه، د ت، ٥٥٢ ص.
- لباب المحصل فى أصول الدين، تحقيق وتعليق د/ عباس محمد حسن سليمان، راجعه مع مقدمة نقدية أ/د محمد على أبو ريان، تصدير أ/د فتحى محمد أبو عيانة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦ م، ٢٣٠ص. طبعة أخرى: بتحقيق وتقديم د/ رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٩٥م، ١٥٢ص.
- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين، أحمد بن محمد، ت ٦٨١ هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق د/ إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨ م، ٨ مج.
- ابن درباس (أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس)، رسالة فى الذب عن الأشعرى، نسخة خطية محفوظة بمكتبة الأزهر تحت رقم (٤٩٣٤ / ٦٦٢١٦ توحيد)، (٨ ق) ملحقة فى أول كتاب الإبانة.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن رشد، الحفيد، ت ٥٩٥ هـ):
- الضرورى فى أصول الفقه – أو مختصر المستصفى، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، تصدير محمد علال سيناصر، فاس: جامعة سيدى محمد بن عبد الله، مركز الدراسات الرشدية، سلسلة المتن الرشدى (رقم ١)، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامى (بيروت) وبمعونة من اليونسكو، ط١، ١٩٩٤ م.
- ضميمة فى العلم الإلهى، تحقيق د محمد عمارة، نشر مع فصل المقال، (٦٩ – ٧٧) القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣ م. وقد وقع خطأ فنى فى عنوا ا إذ جعل (ص ٦٩): كتاب فصل المقال.... والصواب أن يكون ضميمة....
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د محمد عمارة (ص ١٩ – ٦٨)، ونشر معه: ضميمة فى العلم الإلهى، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣ م. وقد وقع خطأ فنى فى عنوا ا إذ جعل (ص ١٩): ضميمة فى العلم الإلهى، والصواب أنه: كتاب فصل المقال.... وقد أتى ذلك على الصواب فى الطبعة التى صححها وراجعها وضبط أصولها أ/د مصطفى عبد الجواد عمران، ويليهما: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد أيضا، القاهرة: المكتبة المحمودية الكبرى، ط ٣، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م. وقد جرينا على العزو لطبعة الدكتور عمارة، مع إيراد اسم الكتاب على الصواب، مع التنبيه هنا لئلا يغتر ذا الخطأ الفنى. طبعة أخرى: تحقيق ودراسة أ/د ألبير نصرى نادر، وتشمل على ترجمة عربية للمقدمة المهمة التى كتبها د/ جورج الحورانى عن الكتاب بالإنجليزية وقدم ا لنشرته فى ليدن (١٩٥٩ م) كما يشمل مقدمة تحليلية لكتاب فصل المقال، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط٢، د ت، ٨٤ ص.
- كتاب الآثار العلوية، تحقيق: د سهير فضل الله أبو وافية، ود سعاد على عبد الرازق، مراجعة أ/د زينب محمود الخضيرى، وتصدير د إبراهيم مدكور، القاهرة: ا لس الأعلى للثقافة، سلسلة المكتبة العربية، ١٩٩٤، ٨٠ ص.
- كتاب تلخيص الآثار العلوية، بتقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، وتصدير محمد علال سيناصر، فاس / بيروت: مركز الدراسات الرشدية بفاس التابع لجامعة سيدى محمد بن عبد الله، بالاشتراك مع دار الغرب الإسلامى، وبمعونة من اليونسكو، ضمن سلسلة المتن الرشدى، ط ١، ١٩٩٤ م، ٢٢٤ ص. ونص هذا الكتاب مختلف على ما يظهر بالمقارنة عن النص المنشور بالقاهرة تحت عنوان: الآثار العلوية. وقد نشر هذا النص وط القاهرة فى عام واحد من ثم لم يتعرض القائمون على النشر فى أى منهما للنشرة الأخرى، ويحتاج بيان العلاقة بينهما

إلى فحص.

- الرد على من ذهب إلى تصحيح علم الغيب من جهة الخطأ، دن، دت.
- الضرورى فى السياسة، نقله من العبرية إلى العربية د/ أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للدكتور محمد عابد الجابرى، ضمن سلسلة التراث الفلسفى العربى – مؤلفات ابن رشد (٣)، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٨ م، ٣٤٢ ص.
- الكليات فى الطب، تحقيق وتعليق أ/د سعيد شيبان، وأ/د عمار الطالبى، مراجعة أ/د أبو شادى الروبى، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: ا لس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولى للأكاديميات، ضمن مشروع المكتبة العربية التى يصدرها ا لس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩ م، ٤٣٢ ص.
- بداية ا تهد و اية المقتصد، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى، ط ٥، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ٢ مج.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الجدل، تحقيق وتعليق أ/د محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٩٨٠ م، ٥٠٤ ص.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى العبارة، تحقيق أ/د محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، مط دار الكتب، ١٩٧٨ م، ٢١٦ ص[1].
- تلخيص كتاب البرهان، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتروث، د أحمد عبد ا يـد هريـدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القـرون الوسطى – شروح ابن رشد لكتب أرسطو – الأصول العربية – تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الخامس)، ١٩٨٢ م، ١٦٣ ص + ٢٣ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب الجدل، تحقيق د تشارلس بتروث، د أحمد عبد ا يد هريدى، القاهرة: مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامـة للكتـاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى – شروح ابن رشد لكتـب أرسطو – الأصول العربية – تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء السادس)، ١٩٧٩ م، ٢٦٤ ص + ٥٥ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب السفسطة، تحقيق أ/د محمد سليم سالم، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية – مركز تحقيق التراث، ١٩٧٣ م، ١٩٠ ص.
- تلخيص كتاب الشعر، تحقيق د تشارلس بتروث، د أحمد عبد ا يد هريدى، القاهرة: مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامـة للكتـاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى – شروح ابن رشد لكتـب أرسطو – الأصول العربية – تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء التاسع)، ١٩٨٦ م، ١٥٩ ص + ١٧ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب العبارة، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتروث، د أحمد عبد ا يـد هريـدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القـرون الوسطى – شروح ابن رشد لكتب أرسطو – الأصول العربية – تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الثالث)، ١٩٨١ م، ١٣٢ ص + ١٦ ص مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب القياس، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتروث، د أحمد عبد ا يـد هريـدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القـرون الوسطى – شروح ابن رشد لكتب أرسطو – الأصول العربية – تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الرابع)، ١٩٨٣ م، ٣٩٦ ص + ٤٤ مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص كتاب المقولات، بتحقيق أ/د محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه: د تشارلس بتروث، د أحمد عبد ا يد هريـدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكى بمصر، ضمن مشروع (مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القـرون

---

(١) وهو نشر لنفس النص الذى قدمه د/ تشارلس بتروث، وقد طبعا معا فى نفس الوقت تقريبا، وفى نفس الجهة الناشرة، واعتمادا على نفـس الأصـول الخطية ؟!، لكن مع اختلاف المشروعين والمنهجين، فقد كان للأستاذ الدكتور محمد سليم سالم مشروعه الخاص به فى نشر مؤلفات ابن رشد، وقد اعتنى بصورة خاصة بمقارنة كل فقرة مع نظير ا عند أرسطو والفارابى وابن سينا وذكر نصوصهم فى الهوامش ووضح منهجه ومصادره فى المقدمة، كما قام د/ تشارلس بتروث بمساعدة أ/د أحمد عبد ا يد هريدى فى إتمام المشروع الذى كان قد بدأه أ/د محمود قاسم فى نشر مؤلفات ابن رشد المنطقية. ولـيس العجيب فى تعدد المشاريع العلمية حول موضوع واحد، لكن العجيب أن ترعى جهة واحدة وفى وقت واحد مشروعين متوازيين حول موضوع واحد ! وكان بودنا لو تكاملا والتقيا معا، ونظرا لهذه الملابسات التى أحاطت ذين المشروعين فقد آثرنا ذكر ما نشره كل منهما على حدة فى رقم مـستقل، وإن كنا قد جرينا فى حالات أخرى عند تعدد الطبعات على ذكرها تحت رقم واحد.

الوسطى – شروح ابن رشد لكتب أرسطو – الأصول العربية – تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الثانى)، ١٩٨٠ م، ١٦٢ ص + ١٩ مقدمة بالإنجليزية.

- تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبرى، مراجعة د محسن مهدى، تصدير د إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، ١٩٩٤ م، ٢٥٦ ص + ٢٤ ص مقدمة بالإنجليزية.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم أ/د عثمان أمين، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٩٥٨ م.
- تلخيص منطق أرسطو، بتحقيق أ/د جيرار جهامى، ٧ مج، يشمل ج ١: على مقدمة تحليلية لتخليص ابن رشد، ج ٢: على تلخيص المقولات ج ٣: تلخيص العبارة، ج ٤: تلخيص القياس، ج ٥: تليخص البرهان، ج ٦: تلخيص الجدل، ج ٧: تلخيص المغالطة، بيروت: دار الفكر اللبنانى، ط ١، ١٩٩٢ م.
- تهافت التهافت، تحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٩٩٩ م، ٢ مج.
- جوامع الكون والفساد، تحقيق أ/د أبو الوفا التفتازانى، والأستاذ سعيد زايد، تصدير ومراجعة د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولى للأكاديميات، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٤٤ ص.
- رسائل ابن رشد الطبية، تحقيق الأب د جورج شحاتة قنواتى، وسعيد زايد، تصدير د إبراهيم مدكور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٤٤٠ + ١٦ تصدير ومقدمة بالفرنسية.
- مناهج الأدلة فى عقائد الملة، مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق أ/د محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، د ت، ٢٦٦ ص. طبعة أخرى: بتحقيق وتقديم ودراسة أ/د محمد عابد الجابرى، ضمن مشروع سلسلة التراث الفلسفى العربى – مؤلفات ابن رشد (٢)، بيروت: مركز دارسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨ م، ٢١٨ ص.

- ابن سبعين، الرسائل، تحقيق أ/د عبد الرحمن بدوى، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥ م.
- ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله):
  - عيون الحكمة، تحقيق أ/د عبد الرحمن بدوى، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ط ٢، ١٩٨٠ م، ٦٠ص.
  - الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٣م، ٤ مج.
  - الشفاء، وقد طبع عدة مرات بدون تحقيق، وطبع محققا بمراجعة وتصدير د/ إبراهيم مدكور، وبتحقيق مجموعة من كبار المختصين، فى (٢٢) مجلد فى الفترة من (١٩٥٢ م) إلى (١٩٨٣م) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقد بدأ نشر الكتاب من المجلد الأول المنطق - ١ المدخل، وما عدا ذلك فقد تم بحسب ما اتفق فراغ الأساتذة المحققين منه، فآخر مجلد نشر سنة ١٩٨٣ م يمثل أول العلم الثانى الطبيعيات ويأتى بعد المنطق مباشرة بحسب ترتيب ابن سينا، والذى وقفنا عليه من ذلك أثناء العمل بالبحث هو بترتيب تاريخ النشر:
  - القانون فى الطب، القاهرة: مط الأميرية، ١٢٩٤ هـ، ٣ مج.
  - المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نورانى، طهران: مؤسسة (مطالعات إسلامى)، ١٩٨٤م، ١٢٢ص.
  - النجاة، القاهرة: مط السعادة، ١٣٣١ هـ، ٥١٢ ص. وله طبعة أخرى: نقحها وقدم لها أ/د ماجد فخرى، بيروت: دار الآفاق الجديدة، دت، ٣٤٣ص. وبخلاف بعض الفوائد اليسيرة التى استفدناها من مقدمة د/ فخرى، فقد اعتمدنا على طبعة القاهرة(١).
  - تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، تشمل على: ١- الطبيعيات من عيون الحكمة. ٢- فى الأجرام العلوية. ٣- القوى الإنسانية وإدراكاتها. ٤- الحدود ٥- فى أقسام العلوم العقلية. ٦- فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ٧- النيروزية. ٨- فى العهد. ٩- فى علم الأخلاق. ويليها: قصة سلامان وأبسال، ترجمة حنين بن إسحاق من اليونانية. طبع القسطنطينية: مط الجوائب، ط١، ١٢٩٨ هـ، ١٤٠ ص.

---

(١) وذلك لعدم وضوح طبيعة العمل الذى قام به د/ فخرى حيث وصفه بأنه (نقحه)، ولم يقدم دراسة فيلولوجية للكتاب ولا لنسخه، ولا نقدا لها، ولا ذكر أصوله التى اعتمد عليها فى نشرته، وإنما فحسب فى أسطر قليلة (ص ١٧) ذكر أنه طبع فى القاهرة مرتين (١٣٣١ هـ، ١٣٥٧ هـ) وطبع للمرة الأولى فى روما (١٥٩٣ م)، كما ترجمت أجزاء منه إلى بعض اللغات، وأن طبعته تمتاز عن سابقتيها بأنه رجع فى تحقيق الفصول الخاصة بكتابى النفس والإلهيات إلى كتابى أحوال النفس والشفاء... ؟!، وأن للكتاب عشرات المخطوطات ((فلا مندوحة من إخراجه إخراجا علميا محققا على الرغم من صعوبة الاضطلاع بهذه المهمة)) !!، وفى ضوء هذا المنهج - الذى سار عليه د/ فخرى فى إعادة نشر الكتاب بمقابلة شىء من أجزائه على نصوص أخرى للمؤلف، ودون الاعتماد على النص الأصلى فى مخطوطات - والذى لا يتفق مع المنهج العلمى الرصين فى إخراج النصوص، حتى وإن تخلص من تبعة ذلك بوصف عمله بأنه (تنقيح)، ثم مضى تاركا القارئ فى حيرة دون أن يحدد لنا ما مقصوده من التنقيح وإلى أى مدى أصاب تنقيحه هذا النص الأصلى بالتغير، فى ضوء كل هذا رأينا أن الاعتماد على طبعة القاهرة أوثق.

- رسالة الحدود، تحقيق A. M. GICHON، القاهرة: المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، ١٩٦٣ م، ٤٨ ص بالعربية + ٦٢ ص بالفرنسية.
- الشفاء - الفن السادس من الطبيعيات - القسم الأول، بيروت: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م. ملاحظة: هذا المجلد من طبعة محققة بالمعهد العربى بباريس، اعتمد فيها على خمسة مخطوطات بالإضافة إلى ط طهران، و ا جهاز تحقيق على طريقة المستشرقين، ولم يتوفر بعد أى بيانات أخرى عن هذه الطبعة.
- الشفاء - المنطق - ١ المدخل، تصدير د/ طه حسين، ومراجعة وتقديم د/ إبراهيم مدكور، وقد قدم له الدكتور مدكور بمقدمتين ضافتين للغاية أولهما سماها: مقدمة الشفاء (ص ١ - ٤٣)، وهى تتكلم على الكتاب عامة، وهى المقصودة من عبارة (د/ مدكور، مقدمة الشفاء) التى ترد فى الهوامش كثيرا، وأقل ما توصف به هذه المقدمة أ ا مبهرة، وقد أفادت البحث كثيرا، والثانية سماها: مقدمة المدخل (ص ٤٤- ٧٧)، وهى تتعلق ذا المجلد وبعلم المنطق خاصة. وقام بتحقيقه الأب قنواتى، ومحمود الخضيرى، وفؤاد الأهوانى (الأساتذة الدكاترة)، القاهرة: وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، مط الأميرية، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢م، ١٥٩ص، وهذا المجلد هو أول ما طبع من الكتاب. - الشفاء - الطبيعيات - ٨ الحيوان، بتحقيق د/ عبد الحليم منتصر وأ/ سعيد زايد وأ/ عبد الله إسماعيل، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠م، ٤٨٢ص. - الشفاء - الفن الثانى فى الرياضيات - ٢ الحساب، تحقيق أ/ عبد الحميد لطفى مظهر، ١٩٧٥م، ٧٠ص. - الشفاء - الفن الأول من جملة العلم الرياضى أصول الهندسة، تحقيق د/ عبد الحميد صبره، وأ/ عبد الحميد لطفى مظهر، ١٩٧٦م، ٤٤٨ص. - الشفاء - الرياضيات - ٤ علم الهيئة، تحقيق د/ محمد رضا مدور، د/ إمام إبراهيم أحمد، ١٩٨٠ م، ٦٦٠ص. - الشفاء - الطبيعيات - ١ السماع الطبيعى، تحقيق سعيد زايد، ١٩٨٣م، ٣٣٤ص. وهو آخر مجلد نشر من هذه الطبعة، وقد تم فى الجميع ترجمة تصدير د/ إبراهيم مدكور إلى الفرنسية. وقد نشر أ/د عبد الرحمن بدوى نشرا مستقلا كتاب البرهان من الشفاء، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦م، ط٢، ٢٦٢ص.
- ابن صاعد (أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد، ت ٤٦٢ هـ)، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق أ/د حسين مؤنس، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨ م، ١٥٢ ص.
- ابن طفيل، حى بن يقظان، بتحقيق أ/د عبد الحليم محمود، مع مقدمة عن فلسفة ابن طفيل، القاهرة: مط دار التأليف المصرية، ط٢، ١٩٧٨م، ٢٠٨ص.
- ابن طولون (شمس الدين محمد بن طولون الصالحى، ت ٩٥٣ هـ)، غاية البيان فى ترجمة الشيخ أرسلان، راجعها: أ/ هانى المبارك، بمشاركة محمد عامر القبانى، دمشق: الناشر أحمد أبيش، ط ١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م، ١٨٦ص.
- ابن عباد النفزى (محمد بن إبراهيم الرندى، ت ٧٩٢ هـ)، شرح الحكم العطائية، و امش شرح الشرقاوى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م، ٢ ج × ١ مج.
- ابن عجيبة (أحمد بن محمد الحسنى، ت ١٢٦٦ هـ)، إيقاظ الهمم فى شرح الحكم، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ٥٢٨ ص.
- ابن عربى (محيى الدين، الشيخ الأكبر):
- الإسرا إلى المقام الأسرا، تحقيق الدكتورة سعاد الحكيم، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
- التجليات، تحقيق أيمن حمدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢ م، ١٦٠ ص. والكتاب طبع قبل ذلك بالهند: حيدر آباد الدكن، مط جمعية المعارف العثمانية، ضمن رسائل ابن عربى، ط ١، ١٣٦٧ هـ / ١٩٣٨ م، ج٢، الرسالة (٢٣).
- التدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- الدرة البيضاء، ومعها : العجالة، وعقيدة أهل الإسلام، بتحقيق د. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة: مكتبة مدبولى، ط ١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣ م، ٦٢ ص.
- الدور الأعلى أو حزب الوقاية، ومعه شرح: الطور الأغلى على الورد المسمى بالدور الأعلى، للشيخ محمد القاوقجى، دمشق: مط الحنفية، ١٣٠١ هـ، ١٦٠ ص.
- الفتوحات المكية، وقد طبع على النسخة المقابلة على نسخة المؤلف الموجودة بمدينة قونية، وقام ذا جماعة من العلماء بأمر المغفور له الأمير عبد القادر الجزائرى، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، على نفقة الحاج فدا محمد الكشميرى وشركاه، ١٣٢٩ هـ، ٦ ج × ٤ مج، وقد اعتمدنا على هذه الطبعة نظرا لكمالها، بخلاف ط المرحوم د/ عثمان يحيى فإ ا لم تكتمل، وتشمل على حوالى نصف الكتاب فحسب.
- إنشاء الدوائر، ومعه أيضا: عقلة المستوفز، والتدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق أ/د محمد عبد الرحمن الكردى، القاهرة: المحقق، مط السعادة، ١٣٨٨ هـ /

١٩٦٨م، ٢٨٠ ص.

- رسائل ابن عربى (تشمل عشر رسائل: ١- عين الأعيان. ٢- خروج الشخوص من بروج الخصوص. ٣- انخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلى السجود. ٤- بحر الشكر فى ر النكر. ٥- شرح مبدأ الطوفان. ٦- المقدار فى نزول الجبار. ٧- خاتمة المقدار فى نزول الجبار. ٨- نشر البياض فى روضة الرياض. ٩- الرد على اليهود. ١٠- كشف سر الوعد وبيان علامة الوجد)، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، وحسين محمد عجيل، أبو ظبى: ا مع الثقافى، ط ١، ١٩٩٨ م، ٣٥٦ ص[1].
- رسائل ابن عربى، الهند - حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦١ هـ، ٢ مج. يشمل الجزء الأول على: ١- الفناء فى المشاهدة. ٢- كتاب الجلال والجمال. ٣- كتاب الألف وهو كتاب الأحدية. ٤- كتاب الجلالة (وله طبعة أخرى: بضبط وتقديم رياض مصطفى العبد الله، دمشق: دار الحكمة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م، ١١٢ ص، وقد علق محققه أيضا بتعليقات ضافية توضح كلام ابن عربى من خلال نصوصه الأخرى، لكن لم يذكر الأصل الذى اعتمد عليه فى التحقيق). ٥- كتاب الشان. ٦- كتاب القربة. ٧- كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام. ٨- كتاب الميم والواو والنون (حققه أيضا د/ عبد الحميد صالح حمدان ونشره تحت عنوان سر الحروف اعتمادا على مخطوطة مكتبة البلدية بالإسكندرية، ومعه تفهيم معانى الحروف للحرالى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ؟٢٠٠ م، ٦٤ ص). ٩- رسالة القسم الإلهى. ١٠- كتاب الياء. ١١- كتاب الأزل. ١٢- رسالة الأنوار. ١٣- كتاب الإسرا إلى المقام الأسرا (وله طبعة أخرى بتحقيق أ/د سعاد الحكيم). ١٤- رسالة فى سؤال إسماعيل بن سودكين. ١٥ - رسالة الشيخ إلى الإمام الرازى. ١٦- رسالة لا يعول عليه. ١٧- كتاب الشاهد. ويشمل الجزء الثانى على: ١٨- كتاب التراجم. ١٩- كتاب منزل القطب ومقامه وحاله. ٢٠ - رسالة الانتصار. ٢١- كتاب الكتب. ٢٢- كتاب المسائل. ٢٣ - كتاب التجليات. ٢٤- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار. ٢٥- كتاب الوصايا. ٢٦- كتاب حلية الأبدال. ٢٧ - كتاب نقش الفصوص. ٢٨ - كتاب الوصية. ٢٩ - كتاب اصطلاح الصوفية[2].

---

(١) أغلب هذه الرسائل صحيحة النسبة لابن عربى بحسب ما ذكره د/ عثمان يحيى، انظر مؤلفات ابن عربى على التوالى: ١- ٦٢٣، ٢- ٢٩٨ (عنوانه عنده: خروج الشخوص عن بروج الخصوص)، ٣- ٩٤ (عنوا ا عنده: انخراق الجنود إلى الجلود وانغلاق الشهود إلى السجود)، ٤- ١١٩ (عنوا ا عنده: بحر الشكر فى ر الفكر)، ٥- ٥٥٧ (عنوا ا عنده: شرح مبدأ الطوفان)، ٦ - ٤٧١، ٧- (لم يذكرهما عثمان يحيى، لكن ذكر رقم ٩٣٤: نزول الجبار إلى البيت والوادى والكعبة والدار، وأشار إلى مخطوطة أخرى غير مخطوطة المتحف العراقى، وبين أنه صنف فى دمشق سنة ٦٣٥ هـ، بينما ذكر المحققان أن رسالة المقدار فى نزول الجبار ألفت فى ٢٢ صفر سنة ٦٣٦ هـ، فتكون الرسالة التى ذكرها عثمان يحيى غير الرسالتين التى قدمها المحققان لاختلاف التاريخ، ولم يذكرهما عثمان يحيى فتستدركا عليه)، ٨- ٩٢٦ (عنوا ا عنده: نثير البياض فى روضة الرياض، أو نشر البياض وروضة الرياض)، ٩ - ٣٧٩ (عنوا ا عنده: رسالة الرد على اليهود وطرح الجحود، وأشار إلى مخطوطة أخرى غير مخطوطة المتحف العراقى، لكنها مؤرخة بنفس تاريخ الفراغ: ١٤ رمضان ٦٣٥ هـ، كما ذكر رقم ١٢٩: بقية رسالة الرد على اليهود فى بيان المعنى الموعود، مشيرا إلى نفس مخطوطة الرسالة التى قدمها المحققان تحت عنوان: بقية خاتمة الرد على اليهود، كما ذكر رقم ٢٥٠: خاتمة رسالة الرد على اليهود، والتى قدمها المحققان تحت نفس العنوان)، ١٠- ٧٣٦. ومن العجيب هذا التفاوت رغم اعتماد الجميع على نسخة خطية واحدة هى مخطوطة المتحف العراقى (٥٩٧)، كما أن هذه الرسائل لها نسخة أخرى ضمن مجموعة أيضا ذكرها عثمان يحيى وهى نسخة (هوداى إسكولار ٤٢٥)، وهو ما فات المحققان الانتباه إليه فتكلما فى منهج التحقيق على أن للرسائل نسخة وحيدة، وتمنيا أن يقفا هما أو غيرهما على نسخة أخرى... !، نظرا لوجود سقط وتقليب فى عدة مواضع من هذه النسخة، من ثم فقد بذلا جهدا كبيرا لتقويم النص، ومن الواضح أ ما لم يقفا أصلا على عمل د/ عثمان يحيى القيم (مؤلفات ابن عربى).

وأخيرا فقد حاول المحققان إثبات أن النسخة الوحيدة التى اعتمدا عليها هى بخط الشيخ الأكبر نفسه (ص ٨٧ - ٨٩) والتماسا لإثبات ذلك العديد من القرائن البعيدة والعامة جدا لا تساعد بمفردها على خصوص هذا الغرض (أن النسخة بخط الشيخ نفسه)، كما أ ا لا تصمد كثيرا أمام مقارنة النماذج التى قدماها من المخطوط مع نسخة الفتوحات المكية بخط الشيخ (مخطوطة قونية، والمنشور صورة بكاملها على موقع الفتوحات المكية بالشبكة الألكترونية)، مما يوضح اختلاف الخط، وفقدان خط هذه النماذج للسمات الأساسية والجلية لخط ابن عربى الذى كتب به الإصدارة الثانية من الفتوحات فى نفس الفترة تقريبا. لكن ذكر عثمان يحيى فى قائمة المخطوطات الأصلية التى بخط المؤلف (ص ٨٦ - ٩١) سبعة من هذه الرسائل وهى: (٩٤، ١١٩، ١٢٩، ٢٩٥، ٤٧١، ٧٣٦، ٩٢٦)، وسكت عن الرسائل الباقية (٢٩٨، ٥٥٧، ٦٢٣، ٩٣٤)، فيحتمل معه أن يكون سكت عنها سهوا، والاحتمال الأقرب أن ا موعة بعضها بخط الشيخ وباقيها بخط مغاير، نظرا لما عرف به الدكتور عثمان يحيى من دقة.

(٢)وتتمتع هذه ا موعة بقيمة عالية فبالإضافة إلى جودة التصحيح، فقد صحت نسبة جميعها إلى ابن عربى بحسب ما ذكره د/ عثمان يحيى فى مؤلفات ابن عربى، حيث تتبعناها جميعا عنده، وهذا ما تفتقده العديد من الرسائل وا اميع التى نسبت لابن عربى دون تحقيق كاف لنسبتها. وقد أفاد د/ عثمان يحيى أ ا طبعت على مخطوطة أصافية (رقم ٣٧٦)، وهو ما لم يذكر فى طبعة الرسائل نفسها (مصورة دار إحياء التراث العربى)، لكن يعيب هذه المصورة أ ا جعلت مسلسل الصفحات يسرى لكل رسالة على حدة (يبدو أن كل رسالة طبعت فى الأساس على حدة، ثم تم جمعها فى جزئين، ومما يشير لذلك تفاوت تاريخ نشر طبعة الهند الأصلية حيث بدأ النشر سنة ١٣٦١، ونشرت الرسالة السابعة سنة ١٣٦٢، ثم نشر باقيها سنة ١٣٦٧ هـ، ونظرا لعدم تسلسل الصفحات على مستوى الجزء، فقد جرينا فى العزو إلى رقم الرسالة أولا، ثم رقم الصفحة الخاص ذه الرسالة.

- روح القدس فى محاسبة النفس، بتحقيق ودراسة أ/د حامد طاهر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م، ط١، ٥١٢ص. كما طبع الكتاب مع شروح وتعليقات من كلام ابن عربى نفسه، جمعها الأستاذ محمود محمود غراب، نشر الشارح، مط نضر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ١٩٢ ص.
- شجرة الكون، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨م، ٣٢ص.
- عقلة المستوفز، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق: نساى أحمد السيد الشريف، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٨ م، ١٠٢ص.
- فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أ/د أبو العلا عفيفى، العراق - نينوى: مكتبة دار الثقافة، ط ٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٢٢٨ص.
- كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠١ م، ٢٠٠ص.
- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، القاهرة: مكتبة محمد على صبيح، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥م، ١٩٢ص.
- ابن عساكر (أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله الدمشقى)، تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
- ابن عطاء الله السكندرى:
- التحفة فى التصوف، ترتيب وتحقيق أ/د على حسن العريض، القاهرة: مكتبة الجهاد الكبرى، د ت (؟٢٠٠م)، ١٣٢ ص.
- التنوير فى إسقاط التدبير، تحقيق موسى محمد على وعبد العال أحمد العرابى، القاهرة: دار التراث العربى، ١٩٧٣ م، ٣٣٦ ص.
- الحكم، المشهورة بالحكم العطائية، تقديم ودراسة وتحقيق أ/ أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٩٩٦ م، ٢٠٨ ص. ثم أعاد نشره مع إضافات واسعة فى الدراسة، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م، ٣٦٤ ص، وإن كانت الطبعة الأولى مصححة بصورة أدق من الثانية. كما قام الدكتور بولس نويا بتحقيقه فى العربية وترجمته إلى الفرنسية، مع التقديم للكتاب بدراسة بالفرنسية أيضا تناول فيها نشأة الطريقة الشاذلية، ضمن سلسلة بحوث دراسات (٢) وهى مجموعة تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠ م، ٣٢٤ص.
- القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد، القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٩٩م، ١٠٠ص.
- تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس، القاهرة: محمد على صبيح وأولاده، د ت (؟١٩٨م)، ٦٢ ص.
- شرح قصيدة أبى مدين (ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا)، تحقيق ودراسة محمد مصطفى منصور، القاهرة: نشر المحقق، مط دار غريب، ٢٠٠١، ١٦٠ ص. طبعة أخرى: مصر، مط العثمانية المصرية، ١٣٥٣ هـ، ١٦ص.
- لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى أبى الحسن، طبع مصر حجر، ١٢٧٧ هـ، على ذمة ملتزميه الشيخين عبد الهادى الأبيارى وأحمد أفندى الأزهرى. طبعة أخرى بتحقيق أ/د عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٩٩ م، ٢١٢ص.
- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط١، ١٣٨١ هـ/١٩٦١م، ١٤٤ص.
- ابن عياد (أحمد بن محمد بن عياد الشافعى)، المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣م، ٢٣٦ص.
- ابن فرحون، الديباج المذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، دت، ٣٦٠ ص.
- ابن قنفذ (أبو العباس أحمد بن الحسين القسنطينى، ت ٨١٠ هـ)، أنس الفقير وعز الحقير - فى التعريف بالشيخ أبى مدين وأصحابه، تحقيق نجاح عوض صيام، وتقديم أ/د على جمعة، القاهرة: دار المقطم، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م، ١٧٦ص.
- ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر الزرعى الدمشقى، ت 751 هـ):
- جلاء الأفهام فى الصلاة والسلام على خير الأنام، القاهرة: مكتبة المتنبى، ٣٠٠ ص.
- زاد المعاد فى هدى خير العباد، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، د ت (؟١٩٧ م)، ٤ ج × ٢ مج.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، وهو شرح على منازل السائرين للهروى، القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٤ م، ٣ مج.
- ابن ماجه (محمد بن يزيد أبو عبدالله القزوينى)، السنن، المشهورة بسنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، بيروت: دار الفكر، دت، ٢ مج.
- ابن مغيزيل (عبد القادر بن حسين الشاذلى، ق ١٠ هـ)، الكواكب الزاهرة باجتماع الأولياء يقظة بسيد الدنيا والآخرة (فرغ منه ٨٩٤ هـ)، ومعه الأجوبة عن الأسئلة فى كرامات الأولياء للشوبرى (شمس الدين محمد بن أحمد الشافعى، ت ١٠٦٩ هـ)، تحقيق د/ محمد سيد سلطان، ود/ على عبد الحميد عيسى، بإشراف أ/د عبد القادر حسين، القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٩٩ م، ٤٢٠ ص.

- ابن هشام الأنصارى، شرح قصيدة بانت سعاد، و امشه شرح الباجورى عليها، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٩٦ ص.
- أبو إسحاق الشيرازى (ت ٤٧٦ هـ)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق ودراسة أ/د محمد السيد الجليند، القاهرة: ا لس الأعلى للشئون الإسلامية - مركز السيرة والسنة، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩م، ٢٤٦ص.
- أبو إسحاق الشيرازى (ت ٤٧٦ هـ)، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، بيروت: دار القلم، د ت، ٢٩٠ ص.
- أبو البركات البغدادى (هبة الله بن على بن ملكا، ت ٥٤٧ هـ)، المعتبر فى الحكمة، الهند: حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٥٧ هـ، ٣ مج.
- أبو الحسن الأشعرى (المتكلم مؤسس المذهب، ت ٣٢٤ هـ):
- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د. حمودة غرابة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٣ م.
- رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدى، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه هلموت ريتر، ضمن سلسلة النشرات الإسلامية التى أسسها هلموت ريتر، ويصدرها لجمعية المستشرقين الألمانية اسطفان فيلد، وأولريش هارمان، ألمانيا: دار النشر فرانـز شتاينر بفيسبادن، ط ٣، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- استحسان الخوض فى علم الكلام، بعناية أ/د عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه مذاهب الإسلاميين، (ص ١٥-٢٦)، وأشار إلى أ ا نـشرت أولا فى سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، وأعاد نشرها يوسف مكارثى اليسوعى فى بيروت سـنة ١٩٥٣ م فى ذيل كتاب اللمع للأشعرى (ص ٨٧ - ٩٧)، أما نشرة د/ بدوى، فطبعت ببيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩٦ م. وله طبعة أخرى: حيدر آباد، الهند: دائرة المعارف العثمانية، ط ٣، ١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩م، ١٦ص.
- الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق أ. د فوقية حسين، القاهرة: دار الأنصار، ط ١، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م، ٢ مج. ملاحظة: مقدمة التحقيق دراسة واسعة عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى فى حوالى (١٩٠ص)، تناولت فيها حياة الشيخ ومذهبه ومصنفاته.
- أبو الحسن الشاذلى (مؤسس الطريقة الشاذلية)، مجموعة أحزاب وأدعية (حزب البحر، والحزب الكبير، وحزب النور، وحزب الـشيخ)، وتليهـا: أوراد أبى العباس المرسى، وعبد السلام بن مشيش، وأبى المواهب الشاذلى، ضبطها واعتنى ا وقابلها على أصولها الخطية نوح حاميم كلر، القاهرة: دار الزاهد للنـشر والتوزيع، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، ١١٢ ص.
- أبو الحسن الششترى (ت ٦٦٨ هـ):
- الرسالة الششترية، أو الرسالة العلمية فى التصوف، تلخيص أبى عثمان بن ليون التجيبى (ت ٧٥٠ هـ)، تقديم ودراسة وتحقيق وتعليق أ/د محمد العدلونى الإدريسى، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٢٢٤ص.
- الديوان، حققه وعلق عليه أ/د على سامى النشار، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠ م، ٤٨٦ ص.
- أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور)، ابن عربى فى دراساتى، ضمن الكتاب التذكارى بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- أبو المظفر الإسفراينى (ت ٤٧١ هـ)، التبصير فى الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثرى (العلامة الشيخ، وكيل مشيخة الإسلام بدار الخلافة العثمانية)، وقدم له بمقدمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم أ/د محمود محمد الخضيرى، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ط١، ١٤١٩ هـ/١٩٩٩م، ١٨٤ص.
- أبو المعين النسفى (ميمون بن محمد، ت ٥٠٨ هـ):
- بحر الكلام، بعناية ونفقة الشيخ عبد القادر معروف الكردى السننجى، القاهرة: مط كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ/١٩١١م، ١١٢ص.
- تبصرة الأدلة فى أصول الدين، تحقيق أ/د حسين آتاى، أنقرة: رئاسة الشئون الدينية التركية، ٢٠٠٤، ٢ مج، يشمل ا لد الأول علـى مقدمـة بالتركية (٧٨ص).
- التمهيد لقواعد التوحيد، دراسة وتحقيق جيب الله حسن أحمد، تقديم أ/د محمد ربيع محمد الجوهرى، القاهرة: دار الطباعة المحمديـة، ط١، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م، ٤٣٢ص.
- أبو المواهب الشاذلى (جمال الدين محمد، ت ٨٠٠ هـ تقريبا)، قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق، القاهرة: دار الهـدى للتـراث، ط ١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ١٣٠ص.
- أبو الوفا التفتازانى (الأستاذ الدكتور):
- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ط ١، ١٩٧٣ م.
- مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٧٦ م، ٣٤٨ص.
- ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م، ٣٨٨ ص.
- علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة: دار الثقافة العربية، د ت.
- أبو بكر الرازى (محمد بن زكريا، ت ٣١٣ هـ)، رسائل فلسفية، تشمل الرسائل التالية: الطب الروحانى – السيرة الفلسفية – مقالة فيما بعد الطبيعة – مقالة

فى أمارات الإقبال والدولة – من كتاب اللذة – من كتاب العلم الإلهى – القول فى القدماء الخمسة – القول فى الهيولى – القول فى الزمان والمكان – القول فى النفس والعالم – المناظرات بين أبى حاتم الرازى وأبى بكر الرازى (المناظرات بين الرازيين)، تحقيق كراوس، القاهرة: مطبوعات جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة)، ١٩٣٩ م، وقد أعادت نشر هذه الطبعة دار الآفاق الجديدة ببيروت، ط ٣، ١٩٧٩، دون ذكر الناشر الأصلى، ولا المحقق.

- أبو تمام، ديوان الحماسة، تحقيق د/ عبد المنعم أحمد صالح، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، (سلسلة الذخائر ٤، ٥)، ١٩٩٦ م، ٢ مج.
- أبو حنيفة (النعمان بن ثابت):
  - العالم والمتعلم رواية مقاتل بن سليمان، ومعه: الفقه الأبسط رواية أبى مطيع البلخى، والفقه الأكبر رواية حماد بن أبى حنيفة، ورسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى، والوصية رواية أبى يوسف، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، دت (؟ ٢٠٠٢م)، ٨٠ص.
  - الفقه الأكبر (منسوب إليه)، ومعه الفقه الأكبر المنسوب للإمام الشافعى أيضا، مصر: مط العامرة الشرفية، ١٣٢٤ هـ، ٤٠ ص.
- أبو حيان التوحيدى:
  - الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ م، ٣ ج × ١مج.
  - رسالة فى العلوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، مصورة على نسخة محققة لأحد المستشرقين قام الناشر بحذف اسمه، ولم يتبين لنا من هو الآن، د ت.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدى)، السنن، المشهورة بسنن أبى داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، دت، ٤ مج.
- أبو سعد المتولى (عبد الرحمن بن مأمون الشافعى، صاحب التتمة، ت ٤٧٨ هـ)، الغنية فى أصول الدين، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٧م، ٢٠٨ص.
- أبو طالب المكى (محمد بن على بن عطية، ت ٣٥٨ هـ):
  - علم القلوب (منسوب إليه)، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: مكتبة القاهرة، د ت. على أن الكتاب لا يصح نسبته إليه كما حقق ذلك أ/د عبد الحميد مدكور فى مقدمة قوت القلوب (٨٤/١-٨٨).
  - قوت القلوب، تحقيق ودراسة أ/د عبد الحميد مدكور، وأ/د عامر النجار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠٠٥ م - ٢٠٠٧ م، ٤ مج.
- أبو عبد الرحمن السلمى (ت ٤١٢ هـ):
  - المقدمة فى التصوف وحقيقته، تحقيق وتقديم يوسف زيدان، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧ هـ / ١٤٠٧ م، ١٣٨ص.
  - جوامع آداب الصوفية، القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٩٩ م، ٧٠ ص.
  - طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبه، القاهرة: مكتبة الخانجى، ط٢، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٥٨٠ص.
  - عيوب النفس، تحقيق مجدى فتحى السيد، طنطا: دار الصحابة، ط ٢، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٦٠ص.
- أبو فراعة شمس الدين محمد بن محمود بن أحمد (الشيخ)، الصاحب الأنيس شرح الدر النفيس، على متن الدر النفيس للشيخ مصطفى المسبع تلميذ شيخ الإسلام الباجورى، القاهرة: المطبعة الخيرية، سنة ١٣٢٣ هـ، قطع صغير، ٣٢ ص.
- أبو مدين الغوث (شعيب بن حسين بن أسعد الأنصارى الأندلسى، ت ٥٩٤ هـ)، أنس الوحيد ونزهة المريد، المشهورة بحكم أبى مدين أو بالحكم الغوثية، دراسة وتحقيق عصام أنس الزفتاوى، إشراف أ / د عبد الحميد مدكور، القاهرة: جمعية المكنز الإسلامى، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م، ٣٣٤ص. وللكتاب طبعة أخرى بتحقيق د/ خالد زهيرى، طبع مع عنوان التوفيق فى آداب الطريق لابن عطاء الله السكندرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ١٠٤ ص.
- أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء، بيروت: دار الكتب العربى، ١٤٠٥ هـ، ١٠ مج.
- أبو هلال العسكرى، الفروق، بتحقيق حسام الدين القدسى، القاهرة: مكتبة القدسى، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.
- أحمد البدوى أبو زيد السيد، فن تصنيف الكتاب - نظام ديوى العشرى، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٨٦، ٢٠٨ص.
- أحمد الحملاوى (الشيخ، أحد علماء الأزهر الشريف، وأستاذ العلوم العربية بدار العلوم)، قواعد التأييد فى عقائد التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ١، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م، ٤٢ ص.
- أحمد الزاهد (أبو العباس الشافعى، العارف شيخ الطريق بمصر، ت ٨١٩ هـ)، الرسالة المعروفة بالستين مسألة، وكانت محل عناية من العلماء فشرحها السيوطى (ت ٩١١ هـ)، وابن عبد السلام المصرى (ت ٩٣١ هـ)، ومن شروحها المطبوعة: شرح الشهاب الرملى، وكان من الكتب المدرسة بالأزهر

الشريف، من ثم كثرت حواشى العلماء عليه، وطبع منها: - حاشية أحمد الميهى الشيبانى النعمانى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٩ م، ٨٨ص. - حاشية عبد الكريم المطرى الدمياطى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ١٤٠ص. ولمزيد من المعلومات حول الكتاب وشروحه راجع: كشف الظنون (١٥٧٦/٢، ١٦٦١، ١٦٦٩)، وهداية العارفين (ص ٦٤، ٧٥)، ومعجم المطبوعات (٣٧٧/١، ١٧٦١/٢، ١٨٣١).

- أحمد السجاعى،الجواهر المنتظمات فى عقود المقولات، طبع مع حاشية حسن العطار الكبرى، القاهرة: محمد على صبيح، ١٣٥٧ هـ، ٥٥ ص. كم طبع مع تقرير الشيخ نصر أحمد الجوهى على حاشية العطار الصغرى، القاهرة: مط الخيرية، ١٣٢٤هـ، ٦٤ص. وطبع مع شرح الشيخ زين المرصفى، القاهرة: مط العامرة الشرفية، طبع حجر، ١٣١٣ هـ، ٤٠ص. وطبع مع الحاشية الثانية للشيخ محمد حسنين مخلوف العدوى المالكى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧م، ٦٤ص.
- أحمد الطيب (الأستاذ الدكتور)، الجانب النقدى فى فلسفة أبى البركات البغدادى، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- أحمد أمين وزكى نجيب محمود (الأستاذان الدكتوران)، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة: النهضة المصرية، ط ٩، ٢٨٠ص.
- أحمد بدر (الأستاذ الدكتور)، أصول البحث العلمى ومناهجه، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط ٩، ١٩٩٦ م، ٥٢٢ ص.
- أحمد بن علوان الحسنى اليمنى (العارف بالله، ت ٦٦٥ هـ)، المهرجان، ومعه أيضا رسالتان: البحر المشكل الغريب المظهر لكل سر عجيب لكل عارف لبيب، والكبريت الأحمر، بتحقيق عبد العزيز سلطان طاهر المنصوب، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ١٢٠ ص.
- أحمد سليم سعيدان (الدكتور)، مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الإسلام، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ١٣١)، ١٩٨٨ م، ٢١٨ ص.
- أحمد شوقى إبراهيم العمرجى (الدكتور)، المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية، القاهرة: مكتبة مدبولى، ط١، ٢٠٠٠، ٢٦٠ص.
- أحمد عبد الحليم عطية (الأستاذ الدكتور)، تصنيف العلوم عند الغزالى، بحث نشر بمجلة المورد العراقية (ج ١٨، ع ٣، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩م).
- أحمد عبد الرحيم السايح (الأستاذ الدكتور):
  - الاستشراق فى ميزان نقد الفكر الإسلامى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٨٢ص.
  - علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، القاهرة: الناشر المؤلف، مط دار الطباعة المحمدية، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ١١٦ ص.
- أحمد عرفات القاضى (الدكتور):
  - التربية والسياسة عند أبى حامد الغزالى، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠ م، ١٤٠ ص.
  - الفكر التربوى عند المتكلمين المسلمين ودوره فى بناء الفرد والمجتمع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م، ٥٢٦ص.
  - الفكر السياسى عند الباطنية وموقف الغزالى منه، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ٢٨٤ص.
  - الفيلسوف المصرى على بن رضوان (ت٤٥٣ هـ) - مذهبه الفلسفى، وفكره المنطقى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦ م، ٢ ج.
- أحمد غسان سبانو، ابن سينا فى الدوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٤م، ١٦٨ص.
- أحمد فؤاد الأهوانى (الدكتور)، الكندى فيلسوف العرب، ضمن سلسلة أعلام العرب (ع ٢٦)، القاهرة: وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٤ م.
- أحمد مكى (من علماء الأزهر الشريف، شيخ معهد الزقازيق)، تعليق على رسالة آداب البحث، وكلاهما (التعليق والرسالة) من تأليفه، القاهرة: جمعية النشر والتأليف الأزهرية، ط ١، ١٣٥٣ هـ/١٩٣٥م، (التعليق ١٧٤ ص + الرسالة ١٨ ص + الفهرس ٨ ص).
- أخوان الصفا، الرسائل، بتقديم بطرس البستانى، بيروت: دار صادر، ١٩٩٩، ٤ مج.
- إدريس شاه، الصوفيون، ترجمة بيومى قنديل، ودراسة هالة أحمد فؤاد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة (٩٩٠)، ٢٠٠٥ م، ٦٢٠ ص.
- آدم ميتز، عصر النهضة فى الإسلام، وقد نشرت ترجمته العربية تحت عنوان (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام)، ترجمه أ/د محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٢ مج.
- إدوار دو بونو:
  - التفكير العملى، ترجمة د/ إيهاب محمد، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة (الألف الكتاب الثانى)، ١٩٩٩ م، ١٨٤ص.
  - التفكير المتجدد - استخدامات التفكير الجانبى، ترجمة د/ إيهاب محمد، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة (الألف الكتاب الثانى - ١٨٠)، ١٩٩٥، ١٢٨ص.
- أرسطوطاليس:
  - الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوى، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر

(١٦١)، ٢٠٠٧م، ٥٠٠ص.
- الخطابة، الترجمة العربية القديمة لمترجم مجهول، على ما ذكر أ/د عبد الرحمن بدوى الذى حقق الكتاب وقدم له ، الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٧٩ م، ٢٦٨ص.
- السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، دت (؟١٩٦ م)، ٤٥٠ص.
- الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، والنص يشتمل على (كتاب السماع الطبيعى) مع شروح ابن السمح، وابن عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، (٩٦٠ ص × ٢ مج).
- الكون والفساد، ومعه كتاب (فى ميليسوس وفى إكسينوفان وفى غرغياس)، ترجمهما من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم لهما وعلق عليهما بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ م، ٣٣٨ص.
- المنطق، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوى، فى ٣مج، ويشمل الأول: كتاب المقولات وكتاب العبارة وهما من نقل إسحاق بن حنين، وكتاب التحليلات الأولى نقل تذارى، ويشمل الثانى: كتاب التحليلات الثانية (البرهان) نقل متى بن يونس، كتاب الطوبيقا نقل أبى عثمان الدمشقى، ويشمل الثالث: تتمة الطوبيقا، وكتاب السوفسطيقا نقل يحيى بن عدى وعيسى بن زرعة والنقل المنسوب إلى الناعمى، وإيساغوجى فرفوريوس نقل أبى عثمان الدمشقى، الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ٣ مج، ط١، ١٩٨٠م.
- علم الطبيعة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ م، ج ١، ٤٤٢ ص.
- فن الشعر، ترجمه من اليونانية أ/د عبد الرحمن بدوى، ونشر معها الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، بيروت: دار الثقافة، ط٢، ١٩٧٣م.
- فن الشعر، ترجمه وقدم له وعلق عليه د/ إبراهيم حمادة، وألحق به أوثق ترجمة إنجليزية لأنجرام باى ووتر، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩ م، (٢٥٨ بالعربية + ٨٤ بالإنجليزية).
- فى النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وقدم له أ/د عبد الرحمن بدوى، ونشر معه: كتاب (فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة) المنسوب إلى فلوطرخس، ترجمة قسطا بن لوقا، وتلخيص كتاب (الحاس والمحسوس لأرسطو) لابن رشد، وكتاب (أرسطو طاليس فى النبات تفسير نيقولاوس)، وترجمة إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة، الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٧٩ م، ٢٩٠ص.
- فى ميليسوس وفى إكسينوفان وفى غرغياس، نشر مع كتاب الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفى السيد.
- أرسلان الدمشقى (ت بعد ٥٤٠ هـ)، الحكم، المشهورة بالرسالة الرسلانية، ومعها أربعة شروح: فتح الرحمن بشرح رسالة الولى أرسلان لشيخ الإسلام زكريا الأنصارى (ت ٩١٥ هـ) - شرح الرسلانية، للشيخ على بن علوان الحموى (ت ٩٣٦ هـ) - غاية البيان فى شرح رسالة أرسلان للشيخ على بن صدقة الشافعى (ت ٩٧٥ هـ) - خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان للشيخ عبد الغنى النابلسى، مع شرح الرسالة الرسلانية ومنتخبات للشيخ كمال الشريف عن فصوص الحكم والفتوحات المكية، تحقيق وتقديم أ/ عزة حصرية، دمشق: مط العلم، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ٢٩٦ ص.
- إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبى وشركاه)، ١٩٥٧ م، ٤٨٤ ص.
- أسين بلاثيوس، ابن عربى - حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية د عبد الرحمن بدوى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥ م، ٢٧٨ ص.
- أفريت م. روجرز، الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر، ترجمة سامى ناشد، القاهرة: عالم الكتب، د ت (؟١٩٨ م)، ٣٨٤ص.
- أفلاطون:
- الجمهورية، نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية حنا خباز، القاهرة: المطبعة العصرية، ط ٣، ١٩٢٩ م، ٢٦٨ص.
- القوانين، ترجمه عن اليونانية إلى الإنجليزية د/ تيلور، وترجمه إلى العربية د/ محمد حسن ظاظا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة نصوص فلسفية، ١٩٨٦م، ٥٧٢ص.
- المحاورات، ترجمة أ/د زكى نجيب محمود، وهى ترجمة لكتاب بنيامين جويت من الإنجليزية، ويشمل (٤) محاورات فقط، وهى تلك التى تتعلق بسقراط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١ م، ٢٨٠ص.
- فيدون، ترجمة وتعليق وشرح على سامى النشار وعباس الشربينى، ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٥

م، ٣٨٣ص.
- الأخفش الصغير، كتاب الاختيارين، تحقيق د/ فخر الدين قباوة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ٧٨٨ص.
- الأزهرى (خالد بن عبد الله بن أبى بكر الجرجاوى الشافعى، صاحب متن الأزهرية المشهور، ت ٩٠٥ هـ)، شرح البردة، طبع بهامش شرح الباجورى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ١٥٦ص.
- الإشكورى (قطب الدين محمد بن الشيخ على الديلمى اللاهيجى الشيعى، ت فى حدود سنة ١٠٩٥ هـ) محبوب القلوب، وهو مقالتان: الأولى فى أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم عليه السلام إلى بداية الإسلام، والثانية: فى أحوال حكماء الإسلام والعلماء الأعلام والأدباء الكرام ممن لهم الاعتناء بشأنهم والاعتبار بكلامهم، تقديم وتصحيح د/ إبراهيم الديباجى، د/ حامد صدقى، طهران: مركز نشر التراث المخطوط بالتعاون مع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامى، ط١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٢ مج. ملاحظة: للكتاب مقالة ثالثة تتعرض لأئمة الشيعة، ولم نقف عليها.
- الأكفانى (محمد بن إبراهيم السنجارى الأنصارى المصرى الطبيب، ت ٧٤٩ هـ)، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، القاهرة: مط الموسوعات، ١٣١٨ هـ .
- الإمام الربانى (أحمد الفاروقى السرهندى المجددى النقشبندى)، المكتوبات، عربها عن الفارسية محمد مراد المنزاوى المكى وسماها: الدرر المكنونات النفيسة من أصداف عبارات المكتوبات الشريفة، وطبع بهامش فى الجزء الأول: ترجمة أحوال الإمام الربانى للمعرب محمد مراد المنزاوى، ويليه: الرحمة الهابطة فى تحقيق معنى الرابطة للشيخ حسين الدوسرى، وبهامش الجزء الثانى: تعريب رسالة المبدأ والمعاد للإمام الربانى، وبهامش الجزء الثالث: رسالة عطية الوهاب الفاصلة بين الخطأ والصواب للشيخ محمد بك الأوزبكى، فى الإجابة على اعتراضات المعترضين على الإمام الربانى فى بعض كلمات من مكتوباته، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ط ٢، ١٣١٧ هـ، ٣ ج × ٢ مج. ولتعريب المكتوبات وحدها طبعة أخرى، بتحقيق عبد الله أحمد الحنفى المصرى، وتشكيل وتصحيح على رضا قشلى، تركيا - استانبول: الناشر (كل نشريات)، ٢٠٠٣، ٢ مج[1].
- الآمدى (سيف الدين، ت ٦٣١ هـ):
- أبكار الأفكار فى أصول الدين، تحقيق وتقديم أ/د أحمد محمد المهدى، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية - مركز تحقيق التراث، ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢م، ٥ مج.
- المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم أ/د حسن محمود الشافعى، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م.
- الآمدى (عبد الوهاب بن حسين بن ولى الدين)، شرح على الولدية فى آداب البحث والمناظرة لساجقلى زاده، وبذيل صحائفه شرح منلا عمر زاده، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م، ١٢٨ ص.
- الباجورى (البرهان، إبراهيم الباجورى الشافعى، شيخ الإسلام، شيخ الجامع الأزهر، ت ١٢٧٧):
- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م.
- حاشية الإسعاد على بانت سعاد، طبع بهامش شرح ابن هشام الأنصارى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٩٦ ص.
- حاشية على شرح ابن قاسم على متن أبى شجاع فى فقه الشافعية، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى الحلبى)، ٢ مج، د ت.
- حاشية على متن السنوسية فى علم التوحيد، والمعروف بأم البراهين، ومعه تقرير شمس الدين الإمبابى شيخ الجامع الأزهر أيضا (ت ١٣١٣ هـ)، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م، ٦٠ص.
- رسالة فى علم التوحيد، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ٣٩-٤٥)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩م. وطبع له شرح للشيخ محمد نووى الجاوى، فرغ منه سنة ١٢٩٧ هـ، وسماه: تيجان الدرارى على رسالة الباجورى، القاهرة: مط الخيرية، ط ١، ١٣٢٩ هـ، ١٦ص.
- شرح البردة، وبهامشه شرح الأزهرى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ١٥٦ص.
- شرح الشمائل المحمدية، وبهامشه كتاب الشمائل للترمذى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، ٢٠٨ ص.
- الباقلانى (أبو بكر بن الطيب البصرى المالكى، ت ٤٠٣ هـ):
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد الكوثرى (ت ١٣٧١ هـ)، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م.

(١) لم يذكر الناشر التركى أنه اعتمد على أصل ما فى إعادة إخراج الكتاب، ويبدو أن دوره اقتصر على التشكيل فحسب وإعادة تنضيد الكتاب بالحرف الحديث، كما لم يرفق معها ما تم نشره على هامش الطبعة الأولى، رغم أنها كانت تكون جميعا مجموعة مهمة عن الإمام الربانى. ولهذا فتظل العمدة على الطبعة الأولى.

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٥٧٠ص. وقد حقق الكتاب قبل ذلك الأستاذان الكبيران محمود الخضيرى وأبو ريدة ولكن لم نتمكن من الوقوف عليها، ومدح الشيخ الكوثرى عملهما فى مقدمة الإنصاف (ص٨).

- البرزنجى، المولد، طبع بهامش شرح عليش، القاهرة: عيسى الحلبى، د ت، ٤٨ ص.
- البركوى (محمد بن بير على، ت ٩٨١ هـ)، الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م، ٢٢٤ص. وله طبعة أخرى بتحقيق د/ محمد حسنى مصطفى، دمشق: دار القلم العربى، ط ١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م، ٤٤٨ص.
- البريفكانى (نور الدين بن عبد الجبار الكردى، ت ١٢٦٨ هـ)، شرح الحكم العطائية المسمى بتلخيص الحكم، وهو شرح منظوم، تحقيق ودراسة محمد أحمد مصطفى الكزنى، القاهرة: الناشر العربى، ١٩٨٣ م، ٤٥٩ص.
- البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى، ت ٤٢٩ هـ):
  - أصول الدين، استانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية (كذا)، ط ١، مط الدولة، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م، ٣٥٠ص.
  - الفرق بين الفرق، حققه طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مؤسسة الحلبى، ٢٧٠ص.
- البكرى (أبو الحسن أحمد بن عبد الله)، الأنوار ومصباح السرور والأفكار فى ذكر نور محمد المصطفى المختار، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٧٩ هـ/١٩٥٩ م، ١٧٦ ص.
- البكرى الصديقى (أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الرحمن، الشافعى، ٩٥٢ هـ)، كشف اللبس فى مناصحة النفس، طبع ضمن مجموعة رسائل فى النفس، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٤٠ص.
- البياضى (كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين الرومى الحنفى، ت ١٠٩٨ هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق (جمال الدين أبى المحاسن يوسف بن عبد الرازق المشهدى الشافعى، الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف، ت ١٣٨٦ هـ)، وتقديم محمد زاهد الكوثرى (العلامة الشيخ، وكيل مشيخة الإسلام بدار الخلافة العثمانية)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ١، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م.
- ألبير نصرى نادر (الأستاذ الدكتور)، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، وأصله رسالة دكتوراة بالفرنسية من السوربون سنة ١٩٤٩م، قام المؤلف نفسه بترجمتها إلى العربية، الجزء الأول طبع فى: الإسكندرية: دار نشر الثقافة، دت (١٩٥٠م)، والجزء الثانى: مط الرابطة، ١٩٥١م.
- البيضاوى (ناصر الدين، عبد الله بن عمر، ت ٦٨٥ هـ):
  - طوالع الأنوار من مطالع الأنظار(1)، وله طبعتان جيدتان أقدمهما نشرا: بتحقيق وتقديم أ/د عباس سليمان، بيروت: دار الجيل، بالاشتراك مع المكتبة الأزهرية للتراث (القاهرة)، ط١، ١٤١١ هـ/١٩٩١م، ٢٤٨ص. واعتمد فيها على أربعة نسخ خطية منها اثنتان لم ترجع إليها نشرة أ/د الجوهرى التالية، وفى مقدمته الموجزة تكلم باختصار عن البيضاوى وكتابه وشروحه. وأحدثهما نشرا: بتحقيق ودراسة أ/د محمد ربيع محمد الجوهرى، القاهرة: دار الاعتصام، ط ١، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨ م، ٣٨٤ ص، وهى فى الأصل رسالته للدكتوراه من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر سنة ١٩٧٦ م، اعتمد فيها على ست عشرة مخطوطة، قسمها إلى خمس مجموعات، وفى مقدمته الموسعة قدم دراسة عن البيضاوى وكتابه وشروحه. وللكتاب شروح عديدة تكلم عنها المحققان وبعض مختصرات، ومما طبع منها: ١- شمس الدين الأصفهانى (أبو الثناء محمد بن محمود بن عبد الرحمن، ت ٧٤٩ هـ)، شرح الطوالع، القاهرة: مط الخيرية، ١٣٢٣ هـ، ط ١، ٢٤٠ص. وألحق به حاشية الشريف الجرجانى عليه، ٣٨ص. ٢- ساجقلى زاده المرعشى، نشر الطوالع، القاهرة: مكتبة العلوم العصرية ومطبعتها على نفقة الهلالى، ط ١، ١٣٤٢ هـ/١٩٢٤م، ٤٠٠ص(2). ٣- سليمان العبد، يانع الأزهار مختصر طوالع الأنوار فى علم

---

(١) بخصوص طوالع الأنوار: فقد ذكر الشيخ سليمان العبد فى يانع الأزهار الآتى ذكره (ص ٣) أن كتاب الطوالع كان مقررا على طلبة دار العلوم، وكان ذلك سنة ١٣٢٥ هـ، ولما كان الزمن المحدد لا يسعه، قام الشيخ العبد باختصاره بلا إخلال ولا تعقيد. فيحصل من هذا أن كتاب الطوالع ومختصره يانع الأزهار كانا من مقررات دار العلوم منذ أكثر من قرن من الزمان.

(٢) ملاحظتان بخصوص كتاب (نشر الطوالع): أ- الكتاب ليس شرحا للطوالع كما قد يظن من العنوان وكما هو فى فهرست بعض دور الكتب، وليس هو أيضا اختصار له كما ذهب أ/د عباس سليمان (ص ٢٦)، ولكنه اختصر الطوالع ثم شرحه وزاد عليه، يقول فى مقدمته ((... اقتصرت من ذلك الكتاب (يعنى الطوالع) على ما هو الأهم، فأخذت مسائله وتركت دلائله إلا ما هو سهل التناول، ثم إنى أظهرت مخفيا ا، ونشرت مطويا ا، وأضفت إليها مسائل مهمة مما ذكر فى شرحه للأصفهانى، وفى حاشية ذلك الشرح للسيد الجرجانى، وكثيرا من إلهيات المواقف وشرحه، وبعضا من مواضعها الأخر، ونبذة من بعض الكتب...))، فهم لم يقدم متنا مختصرا منفصلا للطوالع ولا قام بشرح أى منهما بالطريقة المعتادة، بل اختصر وشرح معا وخلط الجميع فى كتاب واحد، من ثم يصعب توصيفه بأنه شرح للطوالع، كما يصعب توصيفه بأنه مختصر له لأنه لم يسر على قاعدة المختصرات، ولم يقدم لنا متنا مختصرا كما قلنا، ومن الممكن أن نقول: إنه عمل مستقل اعتمد على الطوالع وسار على خطته، واعتمد أيضا على شروحه وغيرها من كتب الكلام، وقد كان ساجقلى زاده واعيا لهذا عندما سمى كتابه (نشر الطوالع). ب- الكتاب كان مقررا للتدريس بالأزهر الشريف والمعاهد الدينية كما هو مثبت على طرته.

الكلام، فرغ منه سنة (١٣٢٥ هـ)، القاهرة: مط هندية، دت، ٨٠ص.
- مصباح الأرواح فى أصول الدين، تحقيق سعيد فودة، الأردن: دار الرازى، بالاشتراك مع دار البيروتى (دمشق)، د ت (؟٢٠٠ م)، ٢٠٨ص.
- البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين بن على الشافعى، ت ٤٥٨ هـ):
- الأسماء والصفات، عنى بتصحيح أسماء رجاله وعلق عليه الشيخ محمد زاهد الكوثرى، وصدره برسالة قيمة فى التنزيه ونفى التشبيه الشيخ سلامة العزامى سماها فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، وصححه لجنة من العلماء برئاسة عبد الحفيظ سعد، القاهرة: الناشر نجم الدين الكردى، مط السعادة، ١٣٥٨ هـ، (١٤٤ فرقان القرآن + ١٦ ص مقدمة الكوثرى + ٥١٢ص).
- الرسالة الأشعرية، منشورة باختصار ضمن تبيين كذب المفترى، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
- الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق الشيخ عبد الله بن الصديق الغمارى، القاهرة: دار العهد الجديد، ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩م، ٢٠٠ص.
- الزهد الكبير، تحقيق عامر أحمد حيدر، بيروت: دار الجنان، ومؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨ هـ، ٤٣٩ ص.
- شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيونى زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠ هـ، ٨ مج.
- البيومى (على بن حجازى بن محمد الشافعى الخلوتى ثم الأحمدى، ت ١١٨٣ هـ):
- شرح حكم أبى مدين، نسخة خطية بدار الكتب المصرية (رقم ٢٦ تصوف)، ١٨ ق، ونسخة أخرى بدار الكتب أيضا (٥٤ مجاميع)، ٣٢ ق.
- شرح الحكم العطائية، المسمى الهداية للإنسان إلى الكريم المنان، تحقيق محمد إبراهيم محمد سالم، القاهرة: نشر المحقق، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ١٦٠ ص.
- الترمذى (محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمى):
- السنن، المشهورة بسنن الترمذى، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربى، د ت، ٥ مج.
- الشمائل المحمدية، بهامش شرح الباجورى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، ٢٠٨ ص.
- التقى الغزى، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية، تحقيق د/ عبد الفتاح الحلو، الرياض، ١٩٨٣ م.
- التهانوى (محمد أعلى بن شيخ على التهانوى الفاروقى الحنفى الهندى، ق ١٢)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة د/ رفيق العجم، وتحقيق د/ على دحروج، ونقل النص الفارسى إلى العربية د/ عبد الله الخالدى، والترجمة الأجنبية د/ جورج زيناتى، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦ م، ٢ مج.
- الجاوى (محمد نووى بن عمر بن عربى الشافعى)، فتح الصمد العالم على مولد الشيخ أحمد بن القاسم، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٨ هـ / ١٩٤٠ م، ٥٦ ص.
- الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد بن على الحسينى الحنفى، ت ٨١٦ هـ):
- التعريفات، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م، ٢٤٨ ص.
- رسالة فى المسائل المختلفة بين الماتريدية والأشعرية، نسخة خطية محفوظة بمعهد الثقافة والدراسات الشرقية بجامعة طوكيو باليابان تحت رقم (١١٣٧)، ضمن مجموعة، (لوحة ٣٥، ٣٦).
- الجزولى (محمد الحسنى)، دلائل الخيرات، ومعه: تفريج الكروب والمهمات فى شرح دلائل الخيرات، وهو شرح مختصر من شروح: الفاسى، ويوسف النبهانى، وحسن العدوى الحمزاوى، وعبد المجيد الشرنوبى، لمؤلف مجهول فرغ منه سنة (١٣٠٧ هـ)، القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٨ م، ١٩٦ص.
- الجمل (سليمان الجمل الأزهرى الشافعى، صاحب الحواشى المشهورة)، الفتوحات الأحمدية بالمنح المحمدية على متن الهمزية، وبهامشه: تقرير الشيخ أحمد بن محمد الصاوى المالكى، القاهرة: مط الخيرية، ط ١، ١٣٠٣ هـ، ١٤٦ص.
- الجنيد (أبو القاسم الجنيد بن محمد النهاوندى البغدادى، سيد الطائفة، ت ٢٩٨ هـ)، الرسائل، جمع وتحقيق ودراسة د/ جمال رجب سيدبى، تصدير أ/د عاطف العراقى، دمشق: دار اقرأ، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٥ م، ٢٩٦ص. وهذه الطبعة تشمل على ثلاثة أقسام: (١- ١٦) رسائل مخطوطة، (١٧ - ٣١) رسائل متناثرة منشورة، ومجموعها جميعا (٣١) رسالة، أقوال مختلف الموضوعات. طبعة أخرى: بتحقيق أ/د على حسن عبد القادر، القاهرة: برعى وجداى، ١٩٨٨ م، ضمنها (١٢) رسالة للجنيد.
- الحسن بن أحمد بن متويه (ت ٦٨٣ هـ)، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمى، مراجعة أ/د أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف

والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة(= الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١٩٦٥م، ٤٦٤ص.

- الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، بتحقيق الدكتورين: عبد الحميد صبرة، ونبيل الشهابى، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، القـاهرة: دار الكتـب المصرية – مركز تحقيق التراث، ١٩٧١ م.
- الحكيم الترمذى (أبو عبد الله بن الحسن):
  - بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق د/ نقولا هينر، القاهرة: دار العرب، ١٩٨٧م، ١١٢ص.
  - ثلاثة مصنفات للحكيم (سيرة الأولياء - جواب المسائل التى سأله أهل سرخس عنها - جواب كتاب من الرى)، باهتمام بيرنـد راتكـه، بيروت: مط الكاثوليكية، دار النشر فرانتس شتاينر (شتوتجارت)، على نفقة وزارة الأبحاث العلمية والتكنولوجية التابعة لألمانيا الاتحاديـة، بإشراف المعهد الألمانى للأبحاث الشرقية فى بيروت، ضمن سلسلة النشرات الإسلامية التى أسسها هلمـوت ريتـر، ويـصدرها جمعيـة المستشرقين الألمانية (جزء ٣٥ - قسم أ)، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، (النص العربى ٢٩٥ ص+ ٧٨ ص مقدمة بالألمانية ملحق ا بعض نصوص بالعربية). ويلاحظ أن الكتاب الأول من هذه ا موعة (سيرة الأولياء) هو بعينه الذى نشره د/ عثمان يحيى تحت عنوان
  - ختم الأولياء، تحقيق د/ عثمان يحيى، وقد ألحق به المحقق: رسالة بدو شأن الحكيم الترمذى سيرة ذاتية للحكيم بقلمه، كتاب الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم لابن عربى، شرح المسائل الروحانية فى كتاب ختم الأولياء لابن عربى أيضا، ملحق تاريخى يحتوى علـى نـصوص إسلامية خاصة بالولاية والنبوة ومقامات العارفين من القرن الأول إلى القرن التاسع للهجرة، نشر ضمن سلسلة بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية ببيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥ م، ٥٨٦ ص. وله نشرة أخرى ممتازة أيضا نشرت تحت عنوان سيرة الأولياء، ضـمن ثلاث مصنفات للحكيم الترمذى، وإن امتازت طبعة د/ عثمان يحيى بالدقة أيضا كعادته، وبما قدمه من أعمال وخدمات علمية حول الـنص، والملاحق التاريخية، بحيث تصبح نشرته مجموعة أعمال علمية متداخلة يخدم بعضها بعضا.
  - كتاب الرياضة، وكتاب أدب النفس، عنى بإخراجه د/ أ. ج. آربرى، د/ على حسن عبد القادر، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ١٦٨ص.
  - الحج وأسراره، تحقيق حسنى نصر زيدان، القاهرة: مط السعادة، ط ١، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩م، ١٥٨ ص.
- الحكيم السمرقندى (إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم الحنفى المعروف بالحكيم السمرقندى، ت ٣٤٢ هـ)، السواد الأعظم فى الكلام، الأستانة: مط إبراهيم، د ت (؟١٣٠ هـ)، ٤٠ص.
- الحلاج (الحسين بن منصور البغـدادى)، الطواسـين، حققـه وترجمـه إلى الفرنـسية لـويس ماسـنيون، بـاريس: (LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER)، ١٩١٣ م.
- الحموى (شهاب الدين أحمد بن محمد مكى، الحنفى، ت ١٠٩٨ هـ)، نفحات القرب والاتصل بإثبات التصرف لأولياء الله تعالى بعد الانتقال، ومعه: فتوبان فى الموضوع نفسه للشيخ محمد بخيت المطيعى (مفتى الديار المصرية)، والشيخ يوسف الدجوى (من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف)، تحقيق د/ محمد سيد سلطان، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٣ م، ١٢٦ص.
- الخادمى أبو سعيد، بريقة محمودية فى شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية فى سيرة أحمدية (فرغ منه سنة ١١٦٨ هـ)، و امش شرح الشيخ رجب بـن أحمـد المسمى: الوسيلة الأحمدية والذريعة السرمدية فى شرح الطريقة المحمدية (فرغ منه سنة ١٠٦٣ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٤٨ هـ، ٤ ج × ٢ مج.
- الخالدى (أحمد بن الحسن بن عبد الكريم الجوهرى الشافعى الأزهرى، ت ١١٨١ هـ)، كرامات الأولياء فى الحياة وبعد الانتقال، دراسة وتحقيق سعيد عبـد الفتاح، القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، ١٧٨ص.
- الخانى (محمد بن عبد الله بن مصطفى الخالدى النقشبندى، ت ١٢٧٩ هـ)، البهجة السنية فى آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، ضبطه أحمـد فريـد المزيدى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٢ م، ١٤٤ص.
- الخراز (أبو سعيد أحمد بن عيسى البغدادى، ت ٢٧٧ هـ)، كتاب الصدق، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٨٨م.
- الخربوتى (عمر بن أحمد)، عصيدة الشهده شرح قصيدة البردة، فرغ منه (١٢٤٢ هـ)، و امشه شرح شيخ زاده، الآستانة: مطبعة العـالم (أحمـد إحـسان وشركاؤه)، ١٣٠٦ هـ، ٢٢٨ ص.
- الخركوشى (عبد الملك بن إبراهيم النيسابورى، ت ٤٠٧ هـ)، ذيب الأسرار، تحقيق بسام محمد بارود، أبو ظبى: ا مع الثقافى، ١٩٩٩ م، ٥٦٦ص.
- الخطيب التبريزى، شرح قصيدة بانت سعاد، تحقيق عبد الرحيم يوسف الجمل، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
- الخطيب الشربينى، الإقناع شرح متن أبى شجاع، فى فقه الشافعية، القاهرة: مصطفى الحلبى، (١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م).
- الخوارزمى، مفاتيح العلوم، تحقيق فان فلوتن، تقديم أ/د محمد حسن عبد العزيز، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (١١٨)، ٣٣٢ ص.

- الدردير (أبو البركات أحمد بن محمد، مفتى مصر، شيخ المالكية، وشيخ رواق الصعايدة، ت ١٢٠١هـ)، الخريدة البهية فى العقائد التوحيدية، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ٢٣-٢٧)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩م. وقد شرحها الناظم نفسه بشرح مشهور، وعليه حواش عديدة، ومن حواشيه المطبوعة: ١- حاشية الصاوى، القاهرة: مط العثمانية، ١٣٠٧ هـ، ٩٢ص. ٢- حاشية الشيخ محمد السباعى، القاهرة: مط المليجية على نفقة عبد الحميد راغب السباعى حفيد المؤلف، ط ١، ١٣٣١ هـ، ٢٠٠ص. ٣- حاشية العقباوى (مصطفى بن أحمد)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٦٨ هـ/١٩٤٩م، ٣٢ص. ٤- حسين عبد الرحيم مكى، توضيح العقيدة المفيد فى علم التوحيد لشرح الخريدة للدردير، القاهرة: المعاهد الأزهرية، ١٤١١ هـ/١٩٩٠م.

- الديلمى (أبو الحسن على بن محمد)، سيرة الشيخ الكبير أبى عبد الله بن خفيف الشيرازى، ألفها بالعربية، وترجمها إلى الفارسية ركن الدين يحيى جنيد الشيرازى، وأعاد ترجمتها إلى العربية من الفارسية لفقد النص العربى أ/د إبراهيم الدسوقى شتا، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م، ٣٧٢ص.

- الذهبى (محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، ٧٤٨ هـ)، العبر فى خبر من غبر، تحقيق د/ صلاح الدين المنجد، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط ٢، ١٩٤٨ م.

- الراغب الأصفهانى (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، ت ٥٠٢ هـ)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أ/د أبو اليزيد العجمى، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م.

- الزركشى (بدر الدين محمد بن ادر بن عبد الله الشافعى، ت ٧٩٤ هـ):
- البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركائه، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، ٤ مج.
- لقطة العجلان وبلة الظمآن، ومعه شرحه: فتح الرحمن لشيخ الإسلام زكريا، و امشه حاشية العلامة الشيخ يس العليمى الحمصى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م، ٧٨ ص.

- الزركلى (خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقى، ت ١٣٩٦ هـ)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢ م، ٨ مج.

- السبكى (تقى الدين على بن عبد الكافى الشافعى، شيخ الإسلام، شفاء السقام فى زيارة خير الأنام، قدم له الشيخ محمد بخيت المطيعى (مفتى الديار المصرية) بمقدمة خاصة فى التوسل والاستغاثة وبيان جوازها سماها: تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد، القاهرة: مط الأميرية ببولاق، ١٣١٨ ص، ٢٤٦ص.

- السخاوى (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الشافعى الحافظ، ٩٠٢ هـ)، القول البديع فى الصلاة على الحبيب الشفيع، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٨ م، ٢٧٠ ص.

- السراج الطوسى (أبو نصر عبد الله بن على)، اللمع فى التصوف، اعتنى بنسخه وتصحيحه والتقديم له بالإنجليزية رنولد ألن نيكلسون، ليدن: مط بريل، ١٩١٤ م، (النص العربى ٤٧٢ ص + ١٥٤ ص باللغة الإنجليزية).

- السمنودى (إبراهيم السمنودى المنصورى الأزهرى الشافعى، ت بعد ١٣١٩)، سعادة الدارين فى الرد على الفرقتين الوهابية ومقلدة الظاهرية، القاهرة: مط جريدة الإسلام، ١٣١٩ هـ، ٢ مج.

- السنوسى (أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسى الحسينى، ت ٨٩٥ هـ):
- الكبرى، المسمى: عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد، وعليه شرح للسنوسى نفسه: عمدة أهل التوفيق والسداد، وطبع معه حاشية للشيخ الحامدى (إسماعيل بن موسى بن عثمان، ت ١٣١٦ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ١، ١٣٥٤ هـ/١٩٣٦ م، ٥١٨ص.
- أم البراهين المعروفة بالصغرى، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ٣-١٠)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩م. وعليه شروح عديدة منها: ١- الباجورى (البرهان، إبراهيم الباجورى الشافعى، شيخ الإسلام، شيخ الجامع الأزهر، ت ١٢٧٧)، حاشية على متن السنوسية فى علم التوحيد، والمعروف بأم البراهين، ومعه تقرير شمس الدين الإمبابى شيخ الجامع الأزهر أيضا (ت ١٣١٣ هـ)، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م، ٦٠ص. ٢- الهدهدى (محمد بن منصور)، وعليه حاشية الشيخ عبد الله بن حجازى الشرقاوى، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى، ط٤، ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م، ١٤٤ص. ٣- الدسوقى (محمد بن أحمد بن عرفة، ت ١٢٣٠ هـ)، حاشية على شرح السنوسى نفسه صاحب المتن على متنه أم البراهين، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩م، ٢٤٠ص. ٤- الأنصارى (أحمد بن عيسى)، شرح أم البراهين، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د ت، ٩٠ص، وهو من أفضل شروحها وأبعدها عن المماحكات اللفظية. ٥- سيد على حيدرة، الدرر السنية خلاصة شروح السنوسية، (فرغ منه سنة ١٣٣٧ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٧٧ هـ/ ١٩٥٧ م، ٣٢ص. ٦- محمد الهاشمى، العقائد الدرية شرح متن

السنوسية، (فرغ منه ١٣٣٠ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، ٤٠ص.
- صغرى الصغرى، ومعه شرح المؤلف نفسه عليه، و امشه: شرح أبى إسحاق إبراهيم بن أبى الحسن بن على الأندلسى السرقسطى المعروف بالبنانى المسمى بـ: المواهب الربانية فى شرح المقدمات السنوسية، وهو متن آخر للسنوسى مغاير لصغرى الصغرى ولأم البراهين، القاهرة: مط الميمنية، ١٣٢٤ هـ، ٤٨ص.
- المقدمات السنوسية، ومعه شرحه: المواهب اللدنية للبنانى (أبى إسحاق إبراهيم بن أبى الحسن على الأندلسى السرقسطى البنانى، فرغ منه ١٠٩١ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م، ٥٤ ص.
- السهروردى (أبو النجيب ضياء الدين عبد القاهر بن عبد الله الشافعى، ت ٥٦٣ هـ)، آداب المريدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢م، ١٤٤ص.
- السهروردى (عمر بن محمد الشافعى، ت ٦٣٢ هـ)، عوارف المعارف، بيروت: دار الكتب العربى، ط ١، ١٩٦٦ م، ٥٤٨ص.
- السهروردى المقتول (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك الإشراقى، ت ٥٨٧ هـ):
- الرسائل الصوفية (تشمل: رسالة لغة موران، رسالة صفير سيمرغ، الغربة الغربية، كلمات ذوقية ونكات شوقية، رسالة فى الطفولة)، ترجمة وتحقيق د/ عادل محمود بدر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ م، ٢٥٠ص.
- مجموعة مصنفات شيخ إشراق، مشتمل على: إلهيات كتاب التلويحات، وكتاب المقاومات وكتاب المشارع، والمطارحات، وحكمة الإشراق، ورسالة فى اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية، بتصحيح ومقدمة هنرى كُربين، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (٥٦، ٥٧) (مصورة على ط طهران)، ٢٠٠٠، ٢ مج.
- مقامات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق د/ إميل المعلوف، ضمن سلسلة: بحوث ودراسات بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية فى جامعة القديس يوسف، سلسلة اللغة العربية والفكر الإسلامى (١٦)، بيروت: دار المشرق، ١١٤ ص.
- هياكل النور، قدم له وحققه أ/د محمد على أبو ريان، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط ١، ١٣٧٦ هـ/١٩٥٦ م، ١٢٧ص.
- السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر الشافعى الحافظ، ت ٩١١ هـ):
- الإتقان فى علوم القرآن، بيروت: دار المعرفة، د ت، ٢ مج.
- الأشباه والنظائر الفقهية، القاهرة: عيسى الحلبى، دت، ٥٨٢ص.
- الأشباه والنظائر النحوية، شرح وتعليق الأستاذ عبد السلام هارون، وأ/د عبد العال سالم مكرم، القاهرة: عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٠ م، ٥ مج.
- تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، صححه وعلق عليه عبد الله بن الصديق الغمارى، القاهرة: دار الفتح للتراث الإسلامى، ط٢، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م، ١١٤ص.
- تدريب الراوى، تحقيق أ/د عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- التعريف بآداب التأليف، تحقيق مرزوق على إبراهيم، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، د ت، ٣٠ ص.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ويليه: مختصر السيوطى لكتاب (نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان) لابن تيمية، وقد سمى السيوطى مختصره: جهد القريحة فى تجريد النصيحة، علق عليه أ/د على سامى النشار، تقديم الشيخ مصطفى عبد الرازق، القاهرة: د ن (مصورة دار الكتب العلمية ببيروت وقد حذف اسم الناشر الأصلى)، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م، ٣٥٢ص.
- المزهر فى علوم اللغة، شرح وتعليق الأساتذة محمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلى محمد البجاوى، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦ م، ٢ مج.
- مناهل الصفى فى تخريج أحاديث الشفا، تحقيق سمير القاضى، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨ هـ، 255 ص.
- السيوطى بالاشتراك مع المتقى الهندى والمناوى والنبهانى، جامع الأحاديث، لجنة برئاسة عصام أنس الزفتاوى، وتحت إشراف أ/د على جمعة محمد، وبرعاية أ/د حسن عباس زكى، القاهرة: دار الإفتاء المصرية، بالتعاون مع المكتب الكويتى للمشروعات الخيرية بالقاهرة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م، ١٤ مج (١٣ مج + المقدمة فى مجلد مستقل، ٤٩٢ ص).
- الشافعى (محمد بن إدريس، الإمام الفقيه، مؤسس المذهب الفقهى المشهور، ت ١٥٠ هـ)، الفقه الأكبر (منسوب إليه)، نشر مع الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبى حنيفة أيضا، مصر: مط العامرة الشرفية، ١٣٢٤ هـ، ٤٠ ص.
- الشرجى (أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الزبيدى الحنفى)، طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، القاهرة: مط الميمنية، ١٣٢١ هـ، ١٩٦ص.
- الشرقاوى (عبد الله الشرقاوى شيخ الجامع الأزهر)، شرح الحكم العطائية، نشر على هامش شرح ابن عباد.

- الشرنوبى (عبد المجيد الأزهرى، ت ١٣٤٨ هـ)، شرح الحكم العطائية، القاهرة: مكتبة القاهرة، ط ٣، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ١٥٠ ص.
- الشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ)، طيف الخيال، تحقيق حسن كامل الصيرفى، تقديم د/ حسن البنا عز الدين، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، (سلسلة الذخائر ١٧٥)، ٢٠٠٨م، ٣٣٦ص.
- الشطنوفى (نور الدين أبو الحسن على بن يوسف بن جرير اللخمى الشافعى، ت ٧١٣ هـ)، بهجة السرور ومعدن الأنوار فى بعض مناقب القطب الربانى سيدى محيى الدين أبى محمد عبد القادر الجيلانى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٣٠ هـ، ٢٤٠ص.
- الشعرانى (عبد الوهاب الشعرانى، ت ٩٧٣ هـ):
- إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، دراسة وتحقيق عصام أنس الزفتاوى، القاهرة: دار جوامع الكلم، ط ٢، ٢٠٠٥ م، ٣٠٠ص.
- الأخلاق المتبولية، بتقديم وتحقيق وتعليق الدكتور منيع عبد الحليم محمود، القاهرة: د ن، على نفقة حضرة صاحب السمو ولى عهد أبو ظبى، مط حسان، ١٩٧٥، ٣ مج.
- الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة: دار جوامع الكلم، ط ٣، ١٩٨٧ م، ٢٩٦ص.
- البحر المورود فى المواثيق والعهود، المعروف بعهود المشايخ، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ٤٤٨ص.
- الجواهر والدرر مما استفاده عبد الوهاب الشعرانى من شيخه سيدى على الخواص، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ١٥٢ ص.
- الفتح فى تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، الأردن - عمان: أزمنة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣ م، ١٠٤ ص.
- تنبيه المغترين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، وبهامشه: الكشف والتبيين للغزالى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٢٣٠ ص.
- طبقات الصوفية، القاهرة: مط الأميرية ببولاق، ط ٢، ١٢٨٦ هـ، ٢ ج × ١ مج.
- لطائف المنن والأخلاق فى وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، المعروف بالمنن الكبرى، القاهرة: عالم الفكر، ط ٢، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م، ٧٠٠ ص.
- لواقح الأنوار القدسية فى بيان العهود المحمدية، القاهرة: مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ط ٢، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م، ٩٢٤ ص.
- الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد، ت ٥٤٨ هـ):
- الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبى، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨م، ٣ ج × ١ مج.
- نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، القاهرة: مكتبة المتنبى، ٥١٤ص، وهى نشرة مصورة على طبعة أوروبا، ولم تتوفر بيانات عنها.
- الشوكانى (محمد بن على، اليمنى، ت ١٢٥٠ هـ)، البدر الطالع، بيروت: دار المعرفة، دت، ٢ مج.
- الصابونى (نور الدين أحمد بن محمود بن أبى بكر، ت ٥٨٠ هـ)، البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين، تحقيق أ/د فتح الله خليف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩ م، ١٧٤ ص. طبعة أخرى: تحقيق د/ بكر طوبال أوغلى، دمشق: مط محمد هاشم الكتبى، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٩ م، ٢٢٤ص.
- الصاوى الصاوى أحمد (الأستاذ الدكتور)، الخطاب السياسى عند ابن رشد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م، ١٧٦ ص.
- الصدر الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار إحياء التراث العربى، دت (؟٢٠٠م)، ٩ مج.
- الطبلاوى محمود سعد (الأستاذ الدكتور)، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، القاهرة: المؤلف، مط الأمانة، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٢٥٦ ص.
- الطحاوى، العقيدة، المشهورة بالعقيدة الطحاوية، القاهرة: مكتبة الإيمان، دت (؟١٩٩ م)، ٢٠ص.
- الطوسى (نصير الدين، ت ٦٧٢ هـ)، تجريد العقائد، ودراسة وتحقيق د/ عباس محمد حسن سليمان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦ م، ١٩٤ ص.
- الطوسى (نصير الدين، ت ٦٧٢ هـ)، شرح الإشارات، طبع مع الإشارات بتحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٣م، ٤ مج. كما طبع مع شرح فخر الدين الرازى، الأستانة: دار الطباعة العامرة، ١٢٩٠ هـ، ٤٧٦ص.
- العزب (محمد بن محمد بن محمد المدنى) مولد النبى صلى الله عليه وسلم، ضمن مجموع يشمل مولد البرزنجى، وابن الديبع، والعزب، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٤٢ هـ، ٨٤ ص.
- العلاوى المستغانمى (أحمد بن مصطفى الشاذلى، ت ١٣٥٣ هـ)، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، الجزائر: المطبعة العلاوية بمستغانم، ٢ مج: ج ١ (ط ٢، ١٩٨٩ م)، ج ٢ (ط١، ١٩٩٤م).
- الغزالى (أبو حامد، حجة الإسلام): واقتصرنا على بعض المؤلفات التى قطع د/ بدوى بصحة نسبتها إلى الغزالى فى كتابه (مؤلفات الغزالى):

- إحياء علوم الدين، مع مقدمة فى التصوف الإسلامى ودراسة تحليلية لشخصية الغزالى وفلسفته فى الإحياء للدكتور بدوى طبانة، و امـشه تخريج أحاديث الإحياء للحافظ العراقى، وتعريف الأحياء بفضائل الإحياء، والإملاء فى إشكالات الإحياء وعوارف المعـارف، القـاهرة: عيسى الحلبى، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ٤ مج.
- الاقتصاد فى الاعتقاد، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م.
- إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٥١ هـ، ٦٤ ص.
- الرسالة اللدنية، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت (؟١٩٧ م)، ضمن الجزء الأول من مجموعة القـصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى.
- القسطاس المستقيم، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت (؟١٩٧ م)، ضمن الجـزء الأول مـن مجموعـة القصور العوالى.
- الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين، طبع امش تنبيه المغترين للشعرانى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٤٠٧ هـــ / ١٩٨٧ م، ٢٣٠ ص.
- المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، قدم له الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت (؟١٩٧ م)، ١٧٤ ص.
- المنقذ من الضلال، مهد له بمقدمة فى منطق التصوف وحققه وعلق عليه أ/د عبد الحليم محمود، ط ٢، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف عليها أ/د محمود قاسم، ١٩٥٥ م، ط ٢، ١٥٢ص.
- افت الفلاسفة، تحقيق أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف (سلسلة ذخائر العرب، ١٥)، ط ٧، ١٩٨٧ م، ٣٧٠ص.
- جواهر القرآن، قدم له الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت (؟١٩٧ م)، ١٦٢ ص.
- فيصل التفرقة، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندى، د ت (؟١٩٧ م)، ضمن الجزء الأول من مجموعة القـصور العوالى.
- مشكاة الأنوار، حققها وقدم لها أ/د أبو العلا عفيفى، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م، ٩٦ص.
- مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محيى الدين صبرى الكردى، القاهرة: المطبعة المحمودية، ط ٢، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م، ٢٨٨ ص × ٣ ق. ملاحظات: ١ - قسم الناشر على ثلاثة أقسام: القسم الأول يشمل الفن الأول المنطق، والقسم الثانى يشمل الفن الثـانى الإلهيـات، والقسم الثالث يشمل الفن الثالث الطبيعيات، وجعل الناشر كل قسم ترقيم صفحات مستقل. ٢- أثبت على طرة الكتاب ما يلى: (تقرر تدريس هذا الكتاب بالسنة الثانية ثانوى بالجامع الأزهر والمعاهد الدينية)، وهى ملاحظة مدهشة تصور لنا مناهج التعليم الأزهرى فى تلك الفترة.
- ميزان العمل، تحقيق ودراسة أ/د سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٩٦٤ م، ٤٧٤ ص.

- الغمرى (محمد بن عمر بن أحمد الواسطى، ت ٩٠٥ هـ)، قواعد الصوفية، تحقيق د/ عادل محمد على، القاهرة: النهضة المصرية، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، ٢٤٠ص.

- الفارابى:
- إحصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٨ م، ١٧٦ ص. وطبعـة أخـرى بتقديم وشرح وتبويب د على بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٦ م، ٩٤ ص.
- الألفاظ المستعملة فى المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د محسن مهدى، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، ١٤٠ ص.
- التعليقات، حيدر آباد الدكن: مط مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٦ هـ، ٢٨ ص.
- التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق أ/د سحبان خليفات، عمان: الجامعة الأردنية، كلية الآداب، قـسم الفلـسفة، ط١، ١٩٨٧ م، ٢٦٤ص.
- الحروف، تحقيق أ/د محسن مهدى، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنـسانية جامعـة القـديس يوسف، ط ٢، ١٩٩٠ م، ٢٧٤ ص.
- الرسائل، وتشمل: الجمع بين رأيى الحكيمين – الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة – معانى العقل – ما ينبغى تقديمه قبل تعلم الفلسفة – عيون المسائل – النكت فيما يصح وما لا يصح فى أحكام النجوم – المسائل الفلسفية والأجوبة عنها – فصوص الحكـم مع شرحه نصوص الكلم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مشروع مكتبة الأسرة)، ٢٠٠٧ م، ٢٣٤ ص، اعتمادا علـى طبعـة

الخانجى ١٩٠٧ م[1].
- السياسة المدنية، قدم له وعلق عليه وشرحه د/ على بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٦ م، ١٢٨ ص.
- تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه د/ على بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٥ م، ١٠٢ ص.
- رسالتان فلسفيتان: مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم – جوابات لمسائل سئل عنها، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د جعفر آل ياسين، بيروت: دار المناهل، ط١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ١٦٠ ص. وقد نشرت هاتان الرسالتان قبل ذلك بمصر ضمن مجموعة (الرسائل) للفارابى بمكتبة الخانجى (١٩٠٧م)، ثم بالهيئة العامة للكتاب (١٩٩٧ م) وهى التى اعتمدنا عليها فى البحث.
- فصوص الحكم، مع شرحه للسيد إسماعيل الحسينى الشنب غازانى (ت ٩١٩ هـ)، مع حواشى المير محمد باقر الداماد، تحقيق على أوجبى، وتقديم د/ مهدى محقق بالفارسية، طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنكى، ١٣٨١ هـ، ٣١٣ ص. وللكتاب طبعة أخرى ضمن مجموعة (الرسائل).
- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه أ/د ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، ١٩٦٨ م، ٢٠٠ ص.
- كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين، قدم له وعلق عليه أ/د ألبير نصرى نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط ٢، ١٩٦٨ م، ١٢٨ ص.
- كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها أ/د محسن مهدى، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط٢، ١٩٩١ م، ١٥٢ ص.
- كتاب الواحد والوحدة، حققه وقدم له وعلق عليه أ/د محسن مهدى، المغرب – الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ضمن سلسلة المعرفة الفلسفية، ط ١، ١٩٩٠ م، ١٠٦ ص.
- كتاب فى المنطق – الخطابة، تحقيق د/ محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٦ م، ٦٨ ص.
- كتاب فى المنطق – العبارة، تحقيق د/ محمد سليم سالم، القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٦ م، ٦٤ ص.
- الفاسى (محمد المهدى بن أحمد بن على بن يوسف المغربى)، مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م، ٤٣٤ص.
- ألفت كمال الروبى (الدكتورة)، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين – من الكندى حتى ابن رشد، بيروت: دار التنوير، ط ١، ١٩٨٣ م، ٣٣٤ ص.
- ألفرد بل، الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى من الفتح العربى حتى اليوم، ترجمه عن الفرنسية أ/د عبد الرحمن بدوى، بيروت: دار الغرب الإسلامى، ط٣، ١٩٨٧م، ٤٦٢ص.
- الفيروزآبادى (أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، صاحب القاموس، ت ٨١٦ هـ)، سفر السعادة، القاهرة: محمد على صبيح، ١٩٦٢ م، ١٦٨ ص.
- القارى (على بن سلطان الحنفى القارئ المكى):
- جمع الوسائل فى شرح الشمائل، و امشه شرح المناوى، القاهرة: مط الأدبية، ١٣١٨ هـ، ٢ ج × ١ مج.
- شرح الشفا، الآستانة: المطبعة العثمانية، ١٣١٩ هـ، ٢ مج.
- شرح الفقه الأكبر، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥م.
- ضوء المعالى على المنظومة المسماة بدء الأمالى فى التوحيد، والمنظومة للشيخ أبى الحسن سراج الدين على بن عثمان الأوشى، ومعها حاشية لبعض الأفاضل، الأستانة: مط اختر، ١٣٠٧ هـ، ١٠٤ص.
- القاشانى (كمال الدين عبد الرزاق، ت ٧٣٦ هـ):
- اصطلاحات الصوفية، بتحقيق أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، ١٩٨١ م، ١٦٨ ص[2].
- رشح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، ١٨٠ص.

(١)وهذه الطبعة هى التى جرت هوامش البحث على الإشارة إليها مطلقا بخصوص هذه الرسائل ما عدا الرسالة الأولى، فعلى الطبعة المفردة المذكورة فى القائمة، وقد ذكرنا طبعات أخرى لبعض هذه الرسائل، ومتى احتجنا إلى النقل منها قيدنا الإشارة بالطبعة المرادة.
(٢)وهذه الطبعة مع دقتها لا تشمل إلا القسم الأول فقط من الكتاب. وهناك طبعة أخرى تشمل القسمين بتحقيق د/ عبد العال شاهين، القاهرة: دار المنار، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م، ٤٤٠ ص. ولكنها تفتقد إلى المنهج العلمى فى التحقيق.

- لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤ م، ٢ مج.
- القاضى عبد الجبار (عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، ت ٤١٥ هـ):
- الأصول الخمسة (المنسوب إليه)، حققه وقدم له أ/د فيصل بدير عون، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٨ م، ط١، ١٩٩٨م، ١٠٤ص.
- المغنى، والكتاب يقع فى عشرين جزءا، ولكن لم يعثر منه حتى الآن إلا على (١٤) منها هى: (٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠). وقد صدر بالقاهرة خلال عدة سنوات (١٩٦٠ م إلى ١٩٦٥ م تقريبا)، وبتعاون جماعة من كبار الباحثين لم يكتب أغلبهم أى مقدمة أو تصدير، وجميعها - عدا (١٦ ج) - بمراجعة د/ إبراهيم مدكور، بإشراف د/ طه حسين، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، وتيسر الاطلاع عليها عدا (ج٥، ج٦/ق٢، ج١٢، ج١٧)، وبيانها كالتالى: ج ٤: رؤية البارى، تحقيق أ/د محمد مصطفى حلمى، وأ/د أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، ١٩٦٥م، ٣٥٢ص. ج٦: ق ١ - التعديل والتجوير، تحقيق أ/د أحمد فؤاد الأهوانى، ط١، ١٣٨٢ هـ/١٩٦٢م، ٢٣١ص. وفى أوله تصدير بترجمة موجزة للقاضى عبد الجبار، وبيان بما وجد من أجزاء الكتاب وهى (١٤)، وموضوعاتها الرئيسية (٢٦) موضوعا. ج٧: خلق القرآن، قوم نصه إبراهيم الإبيارى، ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠م، ٢٢٤ص. ج٨: المخلوق، تحقيق أ/د توفيق الطويل، وأ/ سعيد زايد، دت (؟١٩٦م)، ٣٣٦ص. ج٩: التوليد، تحقيق أ/د توفيق الطويل، وأ/ سعيد زايد، دت (؟١٩٦م)، ١٧٠ص. ج١١: التكليف، تحقيق أ/ محمد على النجار، د/ عبد الحليم النجار، ١٩٦٥م، ٥٣٦ص. ج ١٣: اللطف، حققه أ/د أبو العلا عفيفى، ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٢م، ٥٨٠ص. ج١٤: الأصلح - استحقاق الذم - التوبة، تحقيق أ/ مصطفى السقا، ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥م، ٤٦٣ص. وفى أوله مقدمة موجزة ومهمة للمحقق تكلم فيها عن منهج القاضى فى كتابه، وقد استفدنا منه. ج١٥: التنبؤات والمعجزات، تحقيق أ/د محمود الخضيرى، وأ/د محمود قاسم، ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥م، ٤١٢ص. ج١٦: إعجاز القرآن، قوم نصه أ/ أمين الخولى، ط ١، ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠م، ٤٤٠ص. ج ٢٠: القسم الأول والثانى فى الإمامة، تحقيق أ/د عبد الحليم محمود، وأ/د سليمان دنيا، ١٩٦٦ م، ٢ ق × ٢ ج.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاهرة: مط الجمالية، ١٣٢٦ هـ، ٤٢٣ ص.
- القاضى عبد الوهاب (عبد الوهاب بن نصر البغدادى المالكى، ت ٤٢٢ هـ)، شرح عقيدة ابن أبى زيد القيروانى فى كتابه الرسالة، تحقيق ودراسة أ/د أحمد محمد نور سيف، الأمارات العربية: دار البحوث، ط١، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٤م، ٥٢٠ص.
- القاضى عياض (أبو الفضل عياض بن موسى، المالكى، الحافظ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م، ٢ ج × ١ مج.
- القسطلانى (شهاب الدين أحمد بن شمس الدين محمد الشافعى، الحافظ، ت ٩٢٣ هـ)، مسالك الحنفا إلى مشارع الصلاة على النبى المصطفى، تحقيق بسام محمد بارود، أبو ظبى: المجمع الثقافى، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م، ٦٧٨ص.
- القشيرى (أبو القاسم القشيرى النيسابورى الشافعى، ت ٤٦٥ هـ):
- التحبير فى التذكير، حققه وقدم له إبراهيم بسيونى، القاهرة: مكتبة عالم الفكر، ١٩٩٣ م، ١٥٦ص.
- الرسائل القشيرية (وتشمل: رسالة شكاية أهل السنة بما نالهم من المحنة - كتاب السماع - ترتيب السلوك فى طريق الله - معانى الألفاظ المتداولة بين هذه الطائفة)، تحقيق د/ فير محمد حسن، باكستان: المعهد المركزى للأبحاث الإسلامية، ٨٠ص.
- الرسالة، المشهورة بالرسالة القشيرية، تحقيق أ/د عبد الحليم محمود، وأ/د محمود بن الشريف، القاهرة: مؤسسة دار الشعب، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٦٤٠ ص.
- ثلاثة رسائل: لمع فى الاعتقاد - بلغة المقاصد - الفصول فى الأصول، تحقيق د / الطبلاوى محمود سعد، القاهرة: الناشر المحقق، مط الأمانة، ط١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م، ٨٠ص.
- لطائف الإشارات، وهو تفسير صوفى للقرآن الكريم، تحقيق أ/د إبراهيم بسيونى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ٢٠٠٠، ٣ مج.
- نحو القلوب الصغير، قدم له وحققه وعلق عليه أ/د أحمد علم الدين الجندى، ونشر معه نحو القلوب الكبير أيضا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ م، (الصغير ١ - ٢٦٧، الكبير ٢٦٩ - ٧٠٨).
- نحو القلوب الكبير، تحقيق وشرح ودراسة أ/د إبراهيم بسيونى، وأ/د أحمد علم الدين الجندى، القاهرة: عالم الفكر، ط ١، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ٤٨٢ ص. ونشر مرة أخرى مع نحو القلوب الصغير.
- القطب الرازى التحتانى (محمد بن محمد، ت ٧٧٦ هـ)، المحاكمات على الإشارات، ومعه حاشية ميرزاجان على الإشارات، القاهرة: المطبعة العامرة (بولاق)،

١٢٩٠ هـ، ٤٦٣ص. ملاحظة: الكتاب من حواشى الإشارات لابن سينا فى المحاكمة بين الفخر الرازى والطوسى فى شرحهما على الإشارات كما فى كشف الظنون (٩٤/١).

- الكتانى (محمد بن جعفر الكتانى، ت ١٣٤٥ هـ)، اليمن والإسعاد بمولد خير العباد، دمشق: مطبوعات أبناء المرحوم الحاج محمد عدنان رباح الجزائرى، د ت، ٦٠ ص.
- الكردى (محمد أمين بن فتح الله زاده الكردى الشافعى، ت ١٣٣٢ هـ)، تنوير القلوب فى معاملة علام الغيوب، خرج أحاديثه وحرر بعض أحكامه نجم الدين الكردى (نجل المؤلف، ومن كبار علماء الأزهر الشريف، ت ١٤٠٦ هـ)، القاهرة: نشر نجم الدين الكردى، مط السعادة، ١٣٨٤ هـ، ٦٣٢ص.
- الكركى (جلال الدين أحمد بن خير الدين محمد بن أبى الخير الشافعى، ق ١٠ هـ)، لسان التعريف بحال الولى الشريف سيدى إبراهيم الدسوقى، تحقيق عاطف وفدى، مصر - المنصورة: مكتبة الرحمة المهداة، ٢٠٠٣ م، ٤٠٠ ص.
- ألكسندر ستيبنشفيتش (الدكتور)، تاريخ الكتاب، ترجمة د/ محمد الأرناؤوط، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ١٦٩، ١٧٠)، ١٩٩٣ م، ٢ مج.
- ألكسندرو روشكا، الإبداع العام والخاص، ترجمة د/ غسان عبد الحى أبو فخر، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (١٤٤)، ١٩٨٩ م.
- الكلاباذى (أبو بكر محمد، ت ٣٨٠ هـ) التعرف لمذهب أهل التصوف، قدم له وحققه وعلق عليه محمود أمين النواوى (من علماء الأزهر الشريف)، القاهرة: الكليات الأزهرية، ط ٢، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م، ٢٠٠.
- الكمال ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسى الحنفى المصرى، السكندرى، ثم القاهرى مولدا ووفاة، ت ٨٦١ هـ):
  - التحرير فى أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥١ هـ، ٥٦٨ ص. ملاحظة: أثبت على طرة الكتاب أنه تقرر تدريسه بكلية الشريعة بالأزهر الشريف.
  - المسايرة فى علم الكلام، تحقيق وتعليق العلامة الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، وقد سمى تعليقاته: المسامرة بشرح المسايرة، على عادة العلامة المحقق فى تعليقاته على ما يحققه من النصوص، القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ط١، ١٩٢٩ م، ٢٠٤ص.
- الكمشخانوى (أحمد النقشبندى المجددى الخالدى)، جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق، ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوف، ومعه متممات جامع الأصول، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى (المطبعة الميمنية)، ١٣٣١ هـ، ٢٢٠ ص.
- الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، فيلسوف العرب)، رسائل الكندى الفلسفية، القسم الأول: كتاب الفلسفة الأولى – رسالة حدود الأشياء ورسومها – الفاعل الحق والفاعل الناقص – تناهى جرم العالم – ما لا نهاية له – وحدانية الله وتناهى جرم العالم، تحقيق وتقديم وتعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة: مط حسان، ط ٢، ١٩٧٨ م.
- الكورانى (إبراهيم بن حسن الشهرزورى، ١١٠١ هـ)، مطلع الجود بتحقيق التنزيه عن وحدة الوجود، ومعه: فوائد جليلة تكشف عن معنى وحدة الوجود للوترى، تحقيق شريف مصطفى حنفى، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٧ م، ٢٩٠ ص.
- الكوهن (أبو على الحسن بن محمد بن قاسم الفاسى المغربى، ت ١٣٤٧ هـ)، طبقات الشاذلية الكبرى، تحقيق مرسى محمد على، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م، ٢٤٨ص.
- اللقانى (برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن المصرى المالكى، شيخ المالكية، ١٠٤١ هـ)، جوهرة التوحيد، ضمن مجموع مهمات المتون، (ص ١١-١٩)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩م. وعليه شروح عديدة مخطوطة ومطبوعة، ومما طبع منها: ١- عبد السلام اللقانى (ابن الناظم، شيخ المالكية، ت ١٠٧٨ هـ)، إتحاف المريد شرح على جوهرة التوحيد، ومعه حاشية عليه للشيخ الأمير، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٦٨ هـ/١٩٤٨ م، ١٦٨ص. ٢- الصاوى (أحمد بن محمد المالكى، ت ١٢٤١ هـ)، شرح على الجوهرة، الإسكندرية: مط الحلمية، ١٣٠٧ هـ، ٧٢ص. ٣- الباجورى (برهان الدين إبراهيم، شيخ الأزهر، ت ١٢٧٧ هـ)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٨ هـ /١٩٣٩م، ١٣٦ص. وله طبعة أخرى: الأزهر، إدارة المعاهد الأزهرية، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م، ٢٦٨ص. ٣- محمد أحمد العدوى (من علماء الأزهر)، الشرح الجديد لجوهرة التوحيد، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط١، ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧م، ٢٠٤ص، ملاحظة: تظهر فيه آثار التأثر بالحركة الوهابية، ولهذا يخالف فى تقرير المسائل المتن كثيرا. ٤- حسين محمد المصرى (من علماء الأزهر بالإسكندرية)، توضيح التوحيد من تحفة المريد، وهو شرح قصد به تبسيط وإيضاح شرح الباجورى طبقا لمنهج الأزهر المعدل سنة ١٩٦٨م وسنة ١٩٧٦، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧م، ٤ ج × ١ مج. ٥- حسن السيد متولى (من علماء الأزهر)، مذكرة التوحيد، (طبقا للمنهج الأزهرى المقرر من شرح الباجورى على الجوهرة)، القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩م. ٦- نشأت عبد الجواد ضيف (الدكتور)، المنهج الجديد فى شرح جوهرة التوحيد، القاهرة: المؤلف، ١٩٩٣م، ٤٠٠ص. ٧- فتحى أحمد عبد الرازق (الدكتور)، شرح إتحاف المريد بجوهرة التوحيد للشيخ عبد السلام اللقانى، وهو تحقيق وتعليق على شرح عبد السلام، القاهرة: مط الحسين

الإسلامية، ط ١، ١٤١٥ هـ/١٩٩٤م، ٣١٢ص.
- الماتريدى (الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، مؤسس المذهب الماتريدى، ت ٣٣٣ هـ)، التوحيد، حققه وقدمه أ/د فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د ت (؟١٩٩م)، ٤١٠ص. وهذه الطبعة هى التى اعتمدنا عليها، وللكتاب طبعة أخرى بتحقيق وتقديم د/ بكر طوبال أوغلى، ود/ محمد آروتشى، تركيا، أنقرة: وقف ديانة تركيا، مركز البحوث الإسلامية، ١٤٢٣ هـ /٢٠٠٣ م، ٧١٨ص. وقد استفدنا من مقدمتهما إفادة يسيرة، وقد أفادا أن ط د/ خليف صدرت بدار المشرق ببيروت سنة ١٩٧٠ م، وأنه صور بمصر بدار الجامعات المصرية، ولعل هذا يفسر السبب فى عدم تأريخ هذه الطبعة.
- المتقى الهندى (على بن حسام الدين، ت ٩٧٥ هـ)، ترتيب الحكم العطائية، تحقيق أ/د على جمعة، القاهرة: نشر المحقق، مط دار التوفيق النموذجية للطباعة، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م، ٤٨ ص.
- المحاسبى (أبو عبد الله الحارث بن أسد، ت٢٤٣ هـ):
  - التوهم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩٩ هـ، ٨٠ص.
  - الرعاية لحقوق الله، تحقيق أ/د عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ؟١٩٨م، ٤٣٠ص.
  - رسالة المسترشدين، تحقيق وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية بالاشتراك مع دار السلام (القاهرة)، ط ٦، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م، ٢٢٠ص.
- المراكشى (شمس الدين عبد الله بن محمد بن النعمان، ت ٦٨٣ هـ)، مصباح الظلام فى المستغيثين بخير الأنام فى اليقظة والمنام، تحقيق د/ عبد العظيم فتحى خليل، ومحمد عبد الرحمن الشاغول، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٣ م، ١٩٨ص.
- المرغنى (محمد عثمان)، النور البراق فى مدح الرسول المصداق، ومعه شرح فتح الخلاق، لمحمد سر الختم الميرغنى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م، ١٥٢ ص.
- المغربى (أحمد بن ثابت)، التفكر والاعتبار فى فضل الصلاة والسلام على سيدنا محمد النبى المختار، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٤٩ هـ، ١٨٠ص.
- المفضل بن محمد بن يعلى الضبى، المفضليات، تحقيق أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ١٩٩٣ م، ٥٣٦ص.
- المكلاتى (أبو الحجاج يوسف بن محمد، ت ٦٢٦ هـ)، لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق أ/د فوقية حسين، القاهرة: دار الأنصار، ط ١، ١٩٧٧ م، ١٩٤ المقدمة + ٥٢٤ ص.
- المناوى (زين الدين عبد الرؤوف الشافعى، ت ١٠٠٣ هـ)، شرح الشمائل، طبع امش شرح القارى، القاهرة: مط الأدبية، ١٣١٨ هـ، ٢ ج × ١ مج.
- المناوى (عبد الله بن محمد)، المولد، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ١، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ هـ، ٦٤ ص.
- المناوى (محمد عبد الرؤوف الشافعى، ت ١٠٣١ هـ)، طبقات الصوفية الكبرى والصغرى، تحقيق محمد أديب الجادر، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٩٩، ٥ مج.
- المنير (نور الدين على بن عبد الله بن على الشافعى حفيد شمس الدين المنير، ت بعد ١٠٩٥ هـ) كشف اللبس عن دسائس النفس، طبع ضمن مجموعة رسائل فى النفس، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٤٠ص.
- الميرغنى (السيد محمد عثمان)، مولد النبى صلى الله عليه وسلم المسمى: الأسرار الربانية القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥١ هـ، ٦٤ ص.
- النبهانى (يوسف بن إسماعيل الشافعى الشامى، ت ١٣٥٠ هـ):
  - أفضل الصلوات على سيد السادات، القاهرة: مصطفى الحلبى، د ت (؟١٣٧ هـ)، ٢٧٠ص.
  - الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية، القاهرة: مصطفى الحلبى، د ت (؟١٣٨ هـ)، ٦٣٢ص.
  - الصلوات الألفية فى الكمالات المحمدية، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط٢، ١٣٧٣ هـ/١٩٥٣ م، ٩٠ ص.
  - النظم البديع فى مولد الشفيع، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ١، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م، ٣٢ ص.
  - جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ٢ مج.
  - جواهر البحار فى فضائل النبى المختار، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى، ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م، ٤ مج.
  - سعادة الدارين فى الصلاة على سيد الكونين، القاهرة: مصطفى الحلبى، د ت (؟١٣٨ هـ)، ٧٢٠ ص.
  - شواهد الحق فى الاستغاثة بسيد الخلق، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٥٧٠ ص.
- النجرانى (تقى الدين مختار بن محمود العجالى المعتزلى، ق ٧ هـ)، الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، دراسة وتحقيق د/ السيد محمد الشاهد، القاهرة: ا لس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩م، ٤٧٢ص.
- النسائى (أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائى)، السنن، المشهورة بسنن النسائى، ترقيم عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة

الثانية، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ٨ مج.

- النسفى (عمر بن محمد، ت ٥٣٧ هـ)، العقائد النسفية، ضمن مجموعة مهمات المتون (ص ٢٧-٣٤)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م. وأشهر شرح له هو شرح العقائد النسفية للسعد التفتازانى، وطبع معه عدة حواش وشروح مجموعة من العلماء كالملا محمد، والعلامة العصام والعلامة الخيالى والعلامة عبد الحكيم السيكلوتى وغيرهم، مجموعة حواشى العقائد النسفية، القاهرة: مط كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ، ٤ ج × ١ مج.
- النفرى (محمد بن عبد الجبار بن الحسين):
- النصوص الكاملة (المواقف - المخاطبات - موقف المواقف - أجزاء متفرقة له - قسم الحكم - جزء للنفرى يشمل مواقف ومناجيات - باب الخواطر ومقالة فى المحبة)، دراسة وتحقيق وتقديم د/ جمال المرزوقى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ ص، ٥٧٤ص.
- كتاب المواقف، ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق ودراسة وترجمة إلى الإنجليزية أرثر يوحنا أربرى، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٤ م، (النص العربى ٢١٨ ص + المقدمة والترجمة بالإنجليزية ٢٧٦ص).
- النووى (أبى زكريا يحيى بن شرف الشافعى، ت ٦٧٦هـ):
- تهذيب الأسماء واللغات، القاهرة: مط المنيرية، د ت، ٣ مج.
- المجموع شرح المهذب، ومعه تكملة المجموع للتقى السبكى (تقى الدين على بن عبد الكافى السبكى الشافعى، ت ٧٥٦هـ)، والشيخ محمد نجيب المطيعى، وبهامشه الشرح الكبير للرافعى (أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزوينى، ت ٦٢٣هـ)، وتلخيص الحبير للحافظ (شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى الشافعى، ت ٨٥٢هـ)، مصورة دار الفكر ببيروت، على مط التضامن الأخوى بمصر ١٣٤٤هـ، وط مكتبة المطيعى للتكملة الثانية، ٢٠مج.
- ورد النووى، تحقيق وتقديم د/ محمد سعيد رمضان البوطى، د ت، د ن، ٣٢ ص (من قطع الثمن).
- الهجويرى (ت ٤٦٥ هـ)، كشف المحجوب، دراسة وترجمة عن الفارسية وتعليق أ/د إسعاد عبد الهادى قنديل، راجع الترجمة أ/د أمين عبد المجيد بدوى، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة التعريف بالإسلام (الكتاب ٩٠)، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م، ٢ مج.
- الهروى (على بن حسين الواعظ)، رشحات عين الحياة (فرغ منه ٩٠٩ هـ)، تعريب محمد مراد بن عبد الله القزانى، مكة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٠ هـ، ٢٧٠ ص.
- الهروى الأنصارى (أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الحنبلى، ت ٤٨١ هـ)، منازل السائرين، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى، ط٢، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م، ٥٢ ص.
- الوترى (محمد على بن ظاهر الحسنى النجفى، ت ١٣٢٢ هـ)، فوائد جليلة تكشف عن معنى وحدة الوجود ومسائل قليلة تقرب أصل ما ذهب إليه أهل العرفان والشهود، طبع مع مطلع الجود للكورانى، تحقيق شريف مصطفى حنفى، القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٧ م، ٢٩٠ ص.
- اليافعى (أبو محمد عبد الله بن أسعد الشافعى، ت ٧٦٨ هـ)، نشر المحاسن الغالية فى فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط٢، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠، ٤٤٠ص.
- إليان سركيس، معجم المطبوعات العربية حتى سنة ١٩٠٩ م، القاهرة: دار الثقافة الدينية (طبعة مصورة)، د ت، ٢مج.
- إمام الحرمين (أبو المعالى الجوينى، ٤٧٨ هـ):
- الإرشاد، القاهرة: مكتبة الخانجى، تحقيق وتقديم وفهرسة أ/د محمد يوسف موسى، وأ/ على عبد المنعم عبد الحميد، ١٣٦٩هـ /١٩٥٠م، ٤٥٨ص.
- البرهان فى أصول الفقه، تحقيق وتقديم أ/د عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م، ٢ مج.
- العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢م، ١٣٦ص. ملاحظة: طرة الكتاب مثبت عليه أنه تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثرى، ولكن يتضح بالاطلاع عليها أنها نشرة جديدة اعتمدت على ط الكوثرى وأبقت تعليقاته رامزة لها بـ (ز)، لكن الناشر حذف مقدمة الشيخ الكوثرى التى وصفها د/ بدوى فى مذاهب الإسلاميين (ص ٦٩٥) بأنها مقدمة جيدة. وعمل مقدمة قصيرة جديدة تتضح منها الصورة التى ذكرناها.
- لمع الأدلة، تقديم وتحقيق أ/د فوقية حسين، ومراجعة أ/د محمود الخضيرى القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط١، ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥م، ١٦٠ص.
- أمين الخولى، مالك بن أنس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤ م، ٣ج × ١ مج، ٥٣٤ص.
- أوجست دييس، أفلاطون، ترجمة محمد إسماعيل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثانى، ط ٢، ١٩٩٨ م، ١٧٢ص.
- باعشن (شهاب الدين أحمد بن عبد القادر)، البيان والمزيد شرح أنس الوحيد، نسخة خطية بدار الكتب المصرية (٢٥٧٥ تصوف)، ٩٢ ق.

- بركات محمد مراد (الدكتور)، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢ م.
- بهاء الدين شاه نقشبند (السيد محمد بهاء الدين الحسينى الحسنى الأويسى البخارى، مؤسس الطريقة النقشبندية)، الورد النقشبندى، ومعه: الإجابة الربانية بشرحه وضبطه وبيان منافعه للشيخ محمد أمين الكردى، القاهرة: الطريقة النقشبندية، مط السعادة، د ت (؟ ١٤٠٠ هـ)، ٣٦ ص.
- بو لخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٦م، ٣١٢ص.
- ت. ج. دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه أ/د محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، د ت، ٤٣٢ص[1].
- توبى أ. هاف، فجر العلم الحديث (الإسلام - الصين - الغرب)، ترجمة د/ أحمد محمود صبحى، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (ع ٢١٩، ٢٢٠)، ١٩٩٧ م، ٢ مج.
- توماس جولد شتاين، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة ٢٩٦)، ٢٠٠٣، ٢٧٢ ص. وأعيد طباعته بالقاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة) ٢٠٠٤ م، ٢٦٤ ص، وعلى هذه الأخيرة جرى العزو.
- ج. ج. كراوثر، قصة العلم، ترجمة وتقديم ودراسة أ/د يمنى طريف الخولى وأ/د بدوى عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ١٩٩٩ م، ٣٢٨ ص.
- ج. و. يرمسون (J. O. URMSON)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق، وراجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكى نجيب محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة الألف كتاب (٤٨١)، بمعاونة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣ م، ٤٨٦ص.
- جعفر آل ياسين (الأستاذ الدكتور):
  - الفارابى فى حدوده ورسومه، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ٦٩٠ ص.
  - المنطق السينوى، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م، ١٩٤ص.
- جلال محمد عبد الحميد موسى (الدكتور):
  - تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين، بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر (ع ٤١، ١٤٠٥ هـ).
  - نشأة الأشعرية وتطورها (بحث أصله أطروحة الماجستير)، بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٢ م، ٤٧٦ص.
- جمال رجب سيدبى (الدكتور):
  - أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية - دراسة لموقفه النقدى من فلسفة ابن سينا، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٢٥٦ص.
  - نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ٣٣٠ص.
- جورج سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة وتصدير د/ عبد الحميد صبرة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (القاهرة - نيويورك)، ١٩٦٠ م، ٢١٨ص.
- جورج سانتيانا (ت ١٩٥٠ م)، الإحساس بالجمال – تخطيط النظرية فى علم الجمال، ترجمة د. محمد مصطفى بدوى، مراجعة وتقديم أ. د زكى نجيب محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٢).
- جورج شحاتة قنواتى (الأب الدكتور):
  - الفارابى فى الفكر اللاتينى أبان القرون الوسطى، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ٣١٨ – ٣٤٥).
  - مؤلفات ابن رشد، تقديم الدكتور محيى الدين صابر، وتصدير الدكتور إبراهيم بيومى مدكور، طبع ضمن فعاليات مهرجان ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨ م، والذى نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، جامعة الدول العربية، مط العربية الحديثة بالقاهرة، ١٩٧٨ م، ٤٣٠ ص + مقدمة بالفرنسية (XIX = ٢١ ص).

(١) ملاحظات: ١- الطبعة الأولى كانت سنة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨م، مط لجنة التأليف والنشر. ٢- تعليقات أ/د أبى ريدة رحمه الله تعالى أطول من حيث الحجم، وأهم من حيث القيمة العلمية من الكتاب الأصلى، وتمتد تعليقاته لصفحات طوال، وتم طبعها بطريقة لا يسهل تمييزها أحيانا عن نص كلام دى بور، ولهذا يجب الانتباه، حتى لا يعزى لدى بور كلام يفوق قدرته العلمية أن يقول مثله.

- مؤلفات ابن سينا، تصدير د/ أحمد أمين، ومقدمة د/ إبراهيم مدكور، برعاية جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، مهرجان ابن سينا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠ م، ٤٣٥ص بالعربية + ٢٠ بالفرنسية.
- جورج عطية، الكتاب فى العالم الإسلامى (الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال فى منطقة الشرق الأوسط)، ترجمة عبد الستار الحلوجى، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ٢٩٧)، ٢٠٠٣ م، ٣٢٦ص.
- جورجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامى، بمراجعة وتعليق د. حسين مؤنس، القاهرة: دار الهلال، ٣ مج، ١٩٦٨.
- جوزيف شاخت، وكليفورد بوزورث وآخرون، تراث الإسلام، ترجمة كل من: د/ محمد زهير السمهورى، د/ حسين مؤنس، د/ إحسان صدقى العمد، تعليق وتحقيق د/ شاكر مصطفى، مراجعة د/ فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ٢٣٣، ٢٣٤)، ط ٣، ٢ مج.
- حاجى خليفة (مصطفى بن عبد الله، ١٠٦٨ هـ)، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م، ٢ مج.
- حامد طاهر (الأستاذ الدكتور):
  - الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩١م، ٣١٨ص.
  - حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر – محاولة للتشخيص، بحث منشور ضمن سلسلة (دراسات عربية وإسلامية)، العدد ٥، ١٩٨٦ م.
  - خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر، القاهرة: سلسلة دراسات عربية وإسلامية (يشرف على إصدارها أ/د حامد طاهر)، العدد ٩، ١٩٨٩ م.
  - مدخل إلى علم المنهج، القاهرة: د ن، د ت، ٢٣٤ ص.
  - مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، القاهرة: ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م، ٢٠٦ ص.
  - منهج البحث بين التنظير والتطبيق، القاهرة: دار النصر للتوزيع والنشر، ١٩٩٤ م، ٣٥٦ ص، وقد ضمنه فى القسم الثالث منه ثلاثة بحوث مترجمة: ١- تطور المنهج التجريبى ومستقبله لرينيه ليكليرك. ٢- دور العناصر غير العقلية فى مجال البحث العلمى للوى دى بروجلى. ٣- المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام، لإبراهيم مدكور.
- حسن الشافعى (الأستاذ الدكتور):
  - الآمدى وآراؤه الكلامية، القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ٥٧٠ ص.
  - المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
- حسن الشافعى، وأبو اليزيد العجمى (الأستاذان الدكتوران)، فى التصوف الإسلامى، القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.
- حسن الفاتح قريب الله (الأستاذ الدكتور):
  - الإنسان بين الماديات والروحيات، (ضمن مجموعة دراسات له تحت عنوان: حول المفهوم الحسى والمعنوى للخمر فى التراث الشعرى العربى)، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٧٢ ص.
  - المفهوم الرمزى للخمر عند الصوفية، (ضمن مجموعة دراسات له تحت عنوان: حول المفهوم الحسى والمعنوى للخمر فى التراث الشعرى العربى)، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ٤٦٠ص.
  - دور الغزالى فى الفكر، القاهرة: مط الأمانة، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م، ١٨٠ ص.
- حسن الملطاوى، الله والإنسان فى فلسفة أبى حيان التوحيدى، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٩م، ٥٥٤ص.
- حسن حنفى (الأستاذ الدكتور)، الفارابى شارحا أرسطو، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ٦٤ – ١٤٧).
- حسن عاصى، ابن سينا – الرجل والأثر، بيروت: دار الفكر العربى، ط ١، ١٩٩٠م، ١٢٨ص.
- حسن عبد المنعم علقم، الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى، الأردن، عمان: دار البشير، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٢٢٠ ص.
- حسن عثمان (الدكتور)، منهج البحث التاريخى، القاهرة: دار المعارف، ط٨، ٢٠٠٠ م، ٢٢٠ص.
- حسن مجيد العبيدى (الأستاذ الدكتور)، العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٥ م، ١٦٤ ص.
- حسن محمد الشرقاوى (الأستاذ الدكتور)، الحكومة الباطنية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م، ٢٥٦ ص.
- حسين بن محمد الجسر الطرابلسى، الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية، (١٢٦١ هـ - ١٣٢٧ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م، ١٦٠ ص.

- حمادى العبيدى (الدكتور):
  - ابن رشد الحفيد (حياته – علمه – فقهه)، بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤ م، ١٤٨ ص.
  - ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الفكر العربى، ط ١ ١٩٩٦ م، ٢٤٠ ص.
- حمدى على الفرماوى (الدكتور)، الأساليب المعرفية بين النظرية والبحث، القاهرة: الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٩٤ م، ٢٢٢ص.
- حمودة السعفى (الدكتور)، ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ٢٠٠٤ م، ٢٦٦ص.
- حمودة غرابة (الأستاذ الدكتور):
  - ابن سينا بين الدين والفلسفة، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٨ م، ٢١٨ص.
  - أبو الحسن الأشعرى، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣م، ٢٠٠ص.
- حنين بن إسحاق، آداب الفلاسفة، اختصره: محمد بن على بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الأنصارى، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى، الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م.
- خالد أحمد حربى (الدكتور)، الكندى والفارابى - رؤية جديدة، مصر: الإسكندرية، منشأة المعارف، ٢٠٠٣، ١٢٤ ص.
- خوجه زاده (ت ٨٩٣)، تهافت الفلاسفة، طبع بهامش تهافت الفلاسفة للغزالى، و تهافت التهافت لابن رشد، القاهرة: مصطفى البابى الحلبى وأخويه بمصر، ١٣٢١ هـ، ٩١ ص (ج١، وبه تهافت الغزالى) + ١٣٦ ص (ج٢، وبه تهافت ابن رشد) + ٤ ص فهرست، و بهامش الكتابين تهافت الفلاسفة لخوجه زاده، وهو أحد علماء الروم – كما أثبت على طرة الكتاب – ألفه فى التحكيم بين الإمامين المشار إليهما (الغزالى وابن رشد) فيما اختلفا فيه بإشارة من السلطان العثمانى محمد الفاتح.
- د محمد رؤوف حامد، التفكير العلمى، القاهرة: دار المعارف، سلسلة أقرأ (ع ٧١٩)، ٢٠٠٧ م.
- دولت عبد الرحيم إبراهيم (الدكتورة)، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الإسرة)، ٢٠٠٥ م، ٣١٢ ص.
- دونالد ر.هيل، العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة أ/د أحمد فؤاد باشا، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، (سلسلة عالم المعرفة ٣٠٥)، ٢٠٠٤، ٣٢٤ ص.
- رانيا محمد عزيز نظمى (الدكتورة)، المنهج الإشارى فى تفسير الإمام القشيرى، الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٢ م، ٢٦٢ص.
- رشيد الراشد (رشيد بن مصطفى بن راشد، التاذفى الحلبى)، التعلق بجنابه والعكوف على بابه صلى الله عليه وسلم (فرغ منه ١٣٦٥ هـ)، دمشق: د ن، ط ٢، ١٣٨٤ هـ، ٤٨ص.
- رضا سعادة (الدكتور)، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين – من الغزالى وابن رشد إلى الطوسى والخواجه زاده، بيروت: دار الفكر اللبنانى، ط ١، ١٩٩٠ م، ١٨٢ ص.
- روبرت أورشتاين، وبول إيرليش، عقل جديد لعالم جديد، ترجمة أ/د أحمد مستجير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مكتبة الأسرة) / ٢٠٠٠ م، ٢٩٤ ص.
- روبير بلانشى، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة د/ خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٠ م، ٤٩٢ص.
- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم، ترجمه وشرحه وقدم له أ/د محمود محمد الخضيرى، وتصدير أ/د زينب محمود الخضيرى، القاهرة: سميركو للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٨٥ م، ١٤٤ ص.
- زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد المالكى، الشهير بزروق، ت ٨٩٩ هـ):
  - الوظيفة الزروقية، طبع ضمن الدرر النقية فى أذكار وآداب وسلاسل وتراجم الطريقة الصديقية للشيخ عبد الله بن محمد بن الصديق الغمارى الحسنى (ت ١٤١٢ هـ)، القاهرة: الطريقة الصديقية، ١٩٩٨ م، (٩٦ + ٦٤).
  - شرح حكم ابن عطاء الله السكندرى (وهو الشرح ١٧ له على الكتاب)، تحقيق أ/د عبد الحليم محمود، وأ/د محمود بن الشريف، ليبيا - طرابلس: مصورة مكتبة النجاح، على طبعة القاهرة ١٩٦٩ م، ٤٧٦ص.
  - قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويصل الأصول والفقه بالطريقة، القاهرة: المطبعة العلمية (عمر هاشم الكتبى ومحمد هاشم الكتبى)، ١٣١٨ هـ، ٨٠ ص. وهى أفضل طبعة للكتاب على ندرتها[1].

---

(١)وله طبعة أخرى قام بتصحيحها وتنقيحها والتعليق عليها محمد زهرى النجار، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ٣، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ١٤٠ ص، ولم يذكر أى أصل اعتمد عليه، وهى طبعة كثيرة التحريف والسقط مع شيوعها. ثم أعاد تحقيقه أ/ محمود بيرونى، معتمدا على ط مصر (١٣١٨ هـ) وط دمشق (١٣٨٧ هـ)، وهى أفضل من ط النجار، دمشق: دار البيرونى، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ٣٠٤ ص. كما قام =

- زكريا الأنصارى (شيخ الإسلام، ت ٩٢٥ هـ)، اللؤلؤ النظيم فى روم التعلم والتعليم، ومعه شرحه: خزانة العلوم، شرح وتعليق أ/د عبد الله نذير أحمد، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ٢٤٨ ص.
- زكى مبارك (الدكتور)، الأخلاق عند الغزالى، القاهرة: مؤسسة الشعب، ١٩٧٠م، ٣٩٦ص.
- زكى نجيب محمود (الأستاذ الدكتور):
  - طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوان ترجمان الأشواق، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
  - نحو فلسفة علمية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠ م، ٣٦٨ ص.
- زهدى حسن جار الله (الأستاذ الدكتور)، المعتزلة، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢ م، ٢٩٢ص. والكتاب عبارة عن رسالة تبحث فى تاريخ المعتزلة وعقائدهم وأثرهم فى تطور الفكر الإسلامى قدمها مؤلفها إلى دائرة التاريخ العربى فى كلية العلوم والآداب بجامعة بيروت الأمريكية ونال عليها رتبة أستاذ.
- زهير شفيق الكبى: فقه التصوف لشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية، تهذيب وتعليق، بيروت: دار الفكر العربى، ط ١، ١٩٩٣.
- زهير منصور المزيدى، مقدمة فى منهج الإبداع - رؤية إسلامية، مصر - المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ضمن سلسلة نحو إعلام إسلامى متميز (٥)، ٣٣٠ ص.
- زين المرصفى (ت ١٣٠٠هـ)، منظومة آداب البحث، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م.
- زينب عفيفى شاكر (الأستاذة الدكتورة):
  - العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية، تصدير أ/د عاطف العراقى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣ م، ٢٠٠ ص.
  - فلسفة اللغة عند الفارابى، القاهرة: دار قباء للطباعة، ١٩٩٧ م، ٢٣٦ ص.
- زينب محمود الخضيرى (الأستاذة الدكتورة):
  - ابن سينا وتلاميذه اللاتين، القاهرة: مكتبة الخانجى، ط١، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م، ٢٠٦ص.
  - أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بعد ١٩٨٨ م، ٤٣٢ ص.
- ساجقلى زاده (محمد بن أبى بكر المرعشى، ت ١١٤٥):
  - ترتيب العلوم، دراسة وتحقيق محمد إسماعيل السيد أحمد، وأصل الكتاب رسالة ماجستير مقدمة لقسم المكتبات والمعلومات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز بجدة ١٤٠٥ هـ، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٢٨٠ ص.
  - الرسالة الوليدية فى معرفة آداب البحث والمناظرة، القاهرة: المكتبة المحمودية، د ت (؟١٣٥ هـ)، ١٦ ص.
- سالم مرشان (الدكتور)، الجانب الإلهى عند ابن سينا، بيروت: دار قتيبة، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢م، ٣٥٨ص.
- سحر سامى (الدكتورة)، شعرية النص الصوفى فى الفتوحات المكية لمحيى الدين ابن عربى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م، ٢١٢ص.
- سعاد الحكيم (الأستاذة الدكتورة):
  - ابن عربى ومولد لغة جديدة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بالاشتراك مع دندرة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٢٠٤ ص.
  - المعجم الصوفى - الحكمة فى حدود الكلمة، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ١٣١٢ص.
- السعد التفتازانى:
  - المطول على التخليص فى علوم البلاغة، الأستانة: صحاف فريمى يوسف ضيا، مط أحمد كمال، ١٣٣٠ هـ، ٤٨٤ ص.
  - المقاصد فى علم الكلام، ومعه شرحه، كلاهما للسعد التفتازانى، الأستانة: مطبعة الحاج محرم أفندى البوسنوى، ١٣٠٥ هـ، ٢ مج. طبعة أخرى: بتحقيق د/ عبد الرحمن عميرة، وتصدير أ/د صالح شرف، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ٥ مج، وهى كثيرة التصحيف ، ولهذا اعتمدنا على طبعة الأستانة الأقدم وإن كانت أصعب كثيرا فى القراءة مقارنة بالطبعة المحققة.
  - تهذيب المنطق والكلام، بعناية ونفقة الشيخ عبد القادر معروف الكردى السنندجى، القاهرة: مط السعادة، ١٣٣٠ هـ / ١٩١٢م،

=أ/ عبد المجيد الخيالى بجهد كبير فى إعادة تحقيق الكتاب على مخطوطة مغربية، واستدرك بعض السقط فى القواعد (عدد ٨ قواعد) التى سقطت من ط مصر (١٣١٨ هـ)، وإن كان الناشر قد أضاع جهد المحقق بقلة العناية بالتصحيح، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م، ١٧٦ ص. ولهذا فالكتاب ما زال بحاجة إلى إعادة التحقيق حيث وقفنا على نسخة خطية لها حوالى (٤٠) قاعدة غير موجودة فى كل النسخ المنشورة.

١٢٨ص. وله شرح مطبوع: ألفه الشيخ عبد القادر السنندجي الكردستاني (ت ١٣٠٤ هـ)، وعليه حاشية الشيخ محمد وسيم الكردستاني، القاهرة: مط بولاق، ١٣١٨ هـ، ٢ مج.

- شرح العقائد النسفية، ومعه مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، وتشمل: حاشية ملا أحمد الجندي مع منهواته - حاشية العلامة الخيالي - حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي - حاشية قول أحمد على الخيالي - حاشية المرعشي - حاشية العصام - حاشية ولي الدين - حاشية الكفوي - حاشية شجاع الدين - حاشية الشريف، القاهرة: مط كردستان العلمية، ١٣٢٩، ٢ مج. طبعة أخرى: شرح النسفية، وعليه حاشيتا العصام والخيالي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤ م.

- سعيد زايد (الأستاذ، أحد أعلام محققي التراث الفلسفي):
- الفارابي والتوفيق – دراسة لكتابه الجمع بين رأيي الحكيمين، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري - أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٤٨ – ١٧١).
- الفارابي، القاهرة: دار المعارف، ضمن سلسلة نوابغ الفكر العربي (٣١)، ط ٤، ١٩٨٨ م، ١١٦ ص.

- سعيد مراد (الأستاذ الدكتور):
- التصوف الإسلامي - رياضة روحية خالصة، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، ٣٦٠ ص.
- بحوث ودراسات فلسفية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠ م، ٣٤٤ص.
- مدرسة البصرة الاعتزالية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢م، ٤٢٦ص.

- سفتيلانا باتسييفا (الدكتور)، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، مراجعة د/ سمية محمد موسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٩٨٦ م، ٢٤٠ص.
- سليمان جلبي، المولد الشريف (منظومة)، شرحها ودرسها دراسة مقارنة وترجمها شعرا عن التركية د/ حسين مجيب المصري، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١ م، ٢٤٨ ص.
- سليمان دنيا (الأستاذ الدكتور):
- التفكير الفلسفي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م، ٤٠٨ ص.
- الحقيقة في نظر الغزالي، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٤م، ٤١٤ص.
- سماح رافع محمد (الأستاذ بالمركز القومي للبحوث التربوية والتنمية)، مناهج المواد الفلسفية في التعليم الثانوي - تطورها وتوحيدها بين الدول العربية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م، ١٨٤ص.
- سماح سامي (الدكتورة)، الطب والصيدلة عند العلماء العرب - دراسة في فلسفة العلوم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ م، ٢٩٢ ص.
- سميح دغيم (الدكتور)، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م، ٣٨٠ص.
- سهيلة عبد الباعث الترجمان (الدكتورة)، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، بيروت: مكتبة خزعل، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م.
- سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمه صلاح الصاوي، وراجع الترجمة ونقحها ماجد فخري، بيروت: دار النهار للنشر، ط٢، ٢١٦ص.
- شمس الدين محمد عبد اللطيف، أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية، وهي أطروحته للماجستير تحت إشراف أ/د أحمد محمود صبحي، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ١٩٩٩م، ٢٣٦ ص.
- شهاب الدين السبكي (أحمد بن خليل بن إبراهيم الشافعي المصري، ت ١٠٣٢ هـ)، كشف اللبس في تجريد النفس، طبع ضمن مجموعة رسائل في النفس، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٤٠ص.
- شيخ زاده (محيي الدين محمد بن مصطفى)، شرح البردة، طبع بهامش شرح الخربوتي، الآستانة: مطبعة العالم (أحمد إحسان وشركاؤه)، ١٣٠٦ هـ، ٢٢٨ ص.
- صالح أحمد الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ٢٦٨ ص.
- صديق حسن خان (ت ١٣٠٧ هـ)، أبجد العلوم، أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨ م، ٣ مج (ج ١ + ج٢ في قسمين).
- صفي الدين الحلي (عبد العزيز بن سرايا بن علي السنبسي، ت ٧٥٠ هـ)، الكافية البديعية، ومعه شرحه عليها، تحقيق د/ نسيب نشاوي، دمشق: مجمع اللغة

العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ٤٨٠ص.
- صفى الدين الهندى (محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموى، ٧١٥ هـ)، الرسالة التسعينية فى الأصول الدينية، تحقيق عبد النصير أحمد الشافعى المليبارى الهندى، القاهرة: دار البصائر، ط ١، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م، ٣٠٤ ص.
- صمويل رابورت وهيلين رايت، العلم معنى وطريقة، مجموعة مقالات لعدد من العلماء، أشرف على تحريرها رابورت ورايت، ترجمة محمد أحمد بنونة، ومراجعة د/ كامل منصور، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (القاهرة - نيويورك)، ١٩٦٨ م، ٢٧٢ ص.
- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى الشهير، ٩٦٨ هـ):
  - مفتاح السعادة ومصابيح السيادة فى موضوعات العلوم، بيروت دار الكتب العلمية، ٣ مج، د. ت.
  - منظومة فى آداب البحث، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م.
- ظهير الدين البيهقى (أبو الحسن على بن زيد، ت ٥٦٥ هـ)، تاريخ حكماء الإسلام أو تتمة صوان الحكمة، عنى بنشره وتحقيقه محمد كرد على، دمشق: مطبوعات المجمع العلمى العربى، مط الترقى، ط١، ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م.
- عارف تامر (الباحث الإسماعيلى):
  - الغزالى بين الفلسفة والدين، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١١٦ ص.
  - نصير الدين الطوسى فى مرابع ابن سينا، بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ١٥٠ص.
- عارف مفضى البرجس، التوجيه الإسلامى للنشء فى فلسفة الغزالى، بيروت: دار الأندلس، ط ٢، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ١٩٦ ص.
- عاطف العراقى (الأستاذ الدكتور):
  - ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢ م، ١٥٢ ص.
  - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣ م، ٤٣٨ص.
  - الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤ م، ٦٥٦ ص.
  - المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤، ٢١٢ ص.
  - الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٧ م، ٣٢٤ ص.
  - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٣ م، ٣٩٨ ص.
  - تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٣، ٢٩٠ ص.
  - ثورة العقل فى الفلسفة العربية، القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٣، ٢٩٠ ص.
  - مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة: دار المعارف، ط ١١، ١٩٩٩ م، ٢٨٤ ص.
- عامر النجار (الدكتور):
  - الطرق الصوفية فى مصر (الرفاعية - الجيلانية - البدوية - الشاذلية - الدسوقية) نشأتها - نظمها - روادها، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة التراث)، ٢٠٠٤ م، ٥٣٦ص.
  - نظرات فى فكر الغزالى، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٩٢م، ١٣٠ص.
- عباس العزاوى (الأستاذ)، محيى الدين ابن عربى وغلاة التصوف، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- عباس محمد حسن سليمان (الدكتور):
  - الصلة بين علم الكلام والفلسفة فى الفكر الإسلامى - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، مصر – الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨ م، ٢٥٢ ص.
  - تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسى - دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤، ١٤٨ص.
- عباس محمود العقاد:
  - ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر العربى (رقم ١)، ط٦، د ت، ١٢٠ ص.
  - الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة: دار المعارف، ط ٣، د ت.
- عبد الأمير الأعسم (الأستاذ الدكتور):
  - الفيلسوف الغزالى - إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحى، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨ م، ٢٤٤ ص.
  - المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق مجموعة من رسائل الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، وتشمل رسائل لجابر بن حيان،

والكندى، والخوارزمى الكاتب، وابن سينا، والغزالى، وكتاب المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩ م، ٥٣٢ص.

- عبد البارى محمد داود (الدكتور):
  - الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة - دراسة فلسفية إسلامية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦ م، ١٩٦ص.
  - الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى - دراسة مقارنة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٥٢٤ ص.
- عبد الحفيظ بن ملك عبد الحق المكى، موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية (الإمام أحمد بن حنبل - ابن تيمية - الذهبى - ابن قيم الجوزية - ابن كثير - ابن رجب الحنبلى - محمد بن عبد الوهاب)، القاهرة: دار السلام، ط ٣، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م، ٢٨٨ص.
- عبد الحفيظ فرغلى على القرنى، الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى سلطان العارفين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، أعلام العرب (١١٩)، ١٩٨٦ م، ٢١٦ص.
- عبد الحفيظ فرغلى، عبد الوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، أعلام العرب (ع ١١٦)، ١٩٨٥، ٢٠٨ ص.
- عبد الحليم الجندى (المستشار)، القرآن والمنهج العلمى المعاصر، القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.
- عبد الحليم حفنى (الدكتور):
  - أسلوب المحاورة فى القرآن الكريم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ م.
  - إنصاف الخصم فى القرآن الكريم وأثره الإعلامى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ م.
- عبد الحليم محمود (الأستاذ الدكتور، شيخ الجامع الأزهر):
  - التصوف عند ابن سينا – دراسة لنصوص من الإشارات، القاهرة: مكتبة دار العروبة، (سنة ؟195 م).
  - التفكير الفلسفى فى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٩ م.
  - شيخ الشيوخ أبو مدين - حياته ومعراجه إلى الله، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٣ م.
  - منهج الإصلاح الإسلامى فى المجتمع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣ م.
- عبد الحليم منتصر (الدكتور)، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، القاهرة: دار المعارف، ط ١٠، ٢٠٠١ م.
- عبد الحميد قدس بن محمد على بن الخطيب، البديعية المسماة: نور البديع على نظم البديع المتضمن لمدح الحبيب الشفيع، ومعه شرحه: طالع السعد الرفيع، القاهرة: مط الميمنية، ١٣٢١ هـ، ٢٢٤ص.
- عبد الحميد مدكور (الأستاذ الدكتور):
  - المنهج فى علم أصول الفقه، بحث قدم إلى ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى، التى أقامها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالاشتراك مع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، (من ٩ – ١٢ سبتمبر) ١٩٨٩ م.
  - بواكير حركة الترجمة فى الإسلام، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٥ م.
  - دراسات فى العقيدة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠ م.
  - دراسات فى الفكر الإسلامى، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٩ م.
  - دراسات فى علم الأخلاق، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٩٠ م.
  - فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر، القاهرة: دار الهانى للطباعة والنشر، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.
  - فى الفكر الفلسفى الإسلامى – مقدمات وقضايا، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٣ م.
  - محاضرات فى الفلسفة، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٣.
  - نظرات فى حركة الاستشراق، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
- عبد الخالق بن عبد السلام الشبراوى (من علماء الأزهر، وشيخ الطريقة الخلوتية)، مراتب النفس، القاهرة: الطريقة الخلوتية الشبراوية، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م، ٨٠ص.
- عبد الرحمن التليلى (الدكتور):
  - ابن رشد الفيلسوف العالم، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – إدارة برامج الثقافة والاتصال، ١٩٩٨ م، ٢٢٠ ص.
  - ابن رشد فى المصادر العربية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢ م، ٢٣٨ ص.
- عبد الرحمن النقيب (الأستاذ الدكتور)، فلسفة التربية عند ابن سينا، ضمن سلسلة المكتبة العربية للدراسات التربوية بإشراف أ/د سعيد إسماعيل على، القاهرة:

دار الثقافة للطباعة والنشر، دت (؟١٩٩م)، ٢٠٠ص.
- عبد الرحمن بدوى (الأستاذ الدكتور):
- أبو مدين وابن عربى، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- أرسطو عند العرب - دراسة ونصوص غير منشورة، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٨ م، ٣٤٠ص. ملاحظة منشور ضـمنها مجموعة رسائل لابن سينا وغيره، وهى على الترتيب: ١) فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس الفيلسوف. ٢) من شرح ثامسطيوس لحرف اللام. ٣) شرح كتاب حرف اللام من كتاب الإنصاف لابن سينا. ٤) تفسير كتاب أثولوجيا من الإنصاف لابن سينا. ٥) التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس لابن سينا. ٦) المباحثات لابن سينا، وفى أوله كتابه إلى الكيا، وربما عـدها بعضهم رسالة منفصلة. ٧) رسائل ابن سينا (يعنى لبعض أخوانه). ٨) مقالات للأسكندر الأفروديسى (فى مسائل من فلسفة أرسطو). ٩) مقالتان لثامسطيوس.
- أفلاطون، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٧٩ م، ٢٩٠ص.
- أفلوطين عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧ م، ٢٥٦ص.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧ م، ٢٧٢ص.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نصوص حققها وقدم لها د بدوى، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.
- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٢ م، ٢٠٠ص.
- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية د/ بدوى، الكويت: وكالـة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨٠ م، ٣٤٤ص.
- المثل العقلية الأفلاطونية، الكويت: وكالة المطبوعات، بالاشتراك مع دار القلم (بيروت)، ١٩٤٧م، ١٥٨ص.
- النقد التاريخى، مجموعة دراسات ترجمها د/ بدوى عن الفرنسية والألمانية، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٤، ١٩٨١ م، ٣٠٩ص.
- شطحات الصوفية، (الجزء الأول - أبو يزيد البسطامى)، ضمن سلسلة دراسات إسلامية (٩)، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٣، ١٩٧٨ م، ٢٣٣ص.
- مؤلفات الغزالى، الكويت: وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٧٧م، ٥٧٤ص.
- مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩٦ م، ١٢٥٨ص.
- مناهج البحث العلمى، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣ م، ٢٣٢ص.
- عبد الرشيد الجونغورى الهندى، الرسالة الرشيدية على الرسالة الشريفية فى آداب البحث والمناظرة للشريف الجرجانى، تحقيق وشرح على مـصطفى الغـرابى (أستاذ الفلسفة وعلم الكلام بأصول الدين)، القاهرة: مصطفى على صبيح، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م، ١٠٤ ص.
- عبد الستار عز الدين الراوى (الدكتور)، فلسفة العقل - رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، ١٩٨٦، ١٥٦ص.
- عبد السلام بن إبراهيم اللقانى، إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ومعه حاشية الأمير، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م.
- عبد العظيم المطعنى (الأستاذ الدكتور)، مصادر الإبداع بين الأصالة والتزوير، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٦، ١٩٩٥ م، ٨٦ص.
- عبد الغنى النابلسى، الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، الآستانة: دار الطباعة العامرة، ١٢٩٠ هـ، ٢ مج.
- عبد الغنى محمود (من علماء الأزهر الشريف، مدرس بمدرسة القضاء الشرعى)، آداب البحث، القاهرة: مط الجمالية (محمد أمين الخـانجى)، ط ١، ١٣٢٩ هـ، ٣٢ ص).
- عبد الفتاح الديدى (الأستاذ الدكتور)، الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٥م، ٣٨٠ص.
- عبد الفتاح مصطفى غنيمة (الدكتور)، نشر الكتاب (التأليف والإخراج والطباعة منذ القدم وحتى عصرنا الحديث)، الإسكندرية، ١٩٨٦ م.
- عبد القادر الجيلانى (مؤسسة الطريقة المشهورة، ت ٥٦١ هـ):
- الغنية لطالبى الحق فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط٣، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، ٢ ج × ١ مج.
- الفتح الربانى والفيض الرحمانى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٤٠٠ هـ / ١٩٧٩ م، ٣١٢ ص[1].
- فتوح الغيب، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٣ م، ٢٥٦ ص.

(١)ومن الواضح من خلال تصفح هذا النص أن بعض تلاميذ الشيخ هو الذى قام بجمعه، حيث يحكى فى أثنائه أو خاتمته بعض ما يحدث فى مجالس الشيخ من المريدين وتصرف الشيخ معهم وتأديبه لهم. ومن ثم فهناك استفهام حول صحة نسبة الكتاب للشيخ عبد القادر.

- عبد الكريم الجيلى (عبد الكريم بن إبراهيم، ت بعد ٨٠٥ هـ):
  - الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٣، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م، ٢ ج × ١ مج.
  - المناظر الإلهية، بتحقيق الدكتور نجاح محمود الغنيمى، القاهرة: دار المنار، ط ١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- عبد الكريم العثمان (الأستاذ الدكتور)، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ٤٢٠ص.
- عبد الكريم المراق، وتوفيق الشريف، ورضا بن رجب، تدريس الفلسفة باللغة العربية فى تونس (١٩٤٨ - ١٩٨١)، تونس: المعهد القومى لعلوم التربية، سلسلة الدراسات الفلسفية، ١٩٨٢ م، ٣٦٠ص.
- عبد اللطيف محمد العبد (الأستاذ الدكتور):
  - أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧ م.
  - دراسات فى الفكر الإسلامى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧ م.
  - دراسات فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
  - قواعد العقائد الإسلامية عند الإمام الغزالى - تحليل ودراسة، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٢٥٠ص.
- عبد الله العشماوى، حاشية على الآجرومية، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٤١ هـ.
- عبد الله بن عبد الرحمن بافضل الحضرمى (ت ٩٠٣ هـ)، رسالة مسائل التعليم، المشهورة بالمقدمة الحضرمية فى فقه السادة الشافعية، وهى مقدمة للمبتدئين فى مسائل العقيدة والعبادات الأربعة، وقد اعتنى بعض علماء الشافعية بشرحه، منهم: ١- ابن حجر الهيتمى (الفقيه، شيخ الإسلام، ت ٩٧٤ هـ)، المنهاج القويم، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط٤، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م، ١٥٢ص، وطبع على شرح ابن حجر هذا حاشية مشهورة عند متأخرى الشافعية، هى: الحواشى المدنية للشيخ محمد بن سليمان الكردى (ت ١١٩٤ هـ)، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط٢، ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧م، ٢ ج. ٢- سعيد بن محمد باعشن، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م، ٢ ج. ولمزيد من المعلومات حول الكتاب وشروحه راجع: هداية العارفين (ص ٦٣٠)، ومعجم المطبوعات (١/٨٣، ٥١٧، ٢/1555).
- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥، ضمن سلسلة الدراسات الكبرى، ٦٨٦ص.
- عبد الله محمد الفلاحى (الدكتور)، نقد العقل بين الغزالى وكانط – دراسة تحليلية مقارنة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، ط ١، ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٣ م، ٤٤٠ص.
- عبد المتعال الصعيدى، مختارات الشعر الجاهلى أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين - شرح وترتيب، أما جمع هذه المختارات فهو جمع قديم اختلاف أهل الأدب فيمن قام به على ما ذكر فى المقدمة، القاهرة: مكتبة القاهرة، ط ٤، ١٣٨٧ هـ /١٩٦٨م، ٤٠٠ص.
- عبد المجيد الخانى (عبد المجيد بن محمد بن محمد الخانى الشافعى النقشبندى، ت ١٣١٨ هـ)، الحدائق الوردية فى أجلاء السادة النقشبندية، ومعه تحقيق والتعليق الشيخ محمد خالد الخرسة سماه الكواكب الدرية على الحدائق الوردية، دمشق: دار البيروتى، ط١، ١٤١٧ هـ/١٩٩٧م، ٨٢٨ص.
- عبد المجيد عبد الرحيم، تدريس العلوم الفلسفية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٨٤ م، ٣٤٤ ص.
- عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان (الدكتور)، فكرة الزمان عند الأشاعرة، القاهرة: مكتبة الخانجى، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ٢٥٠ص.
- عبد المقصود عبد الغنى وعبد الفتاح أحمد الفاوى (الأستاذان الدكتوران)، فى الفلسفة الإسلامية – أعلامها ومعالمها، القاهرة: مط الإرشاد، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م. وينقسم الكتاب إلى مدخل وقسمين، كتب المدخل والقسم الأول (ص ٩ – ١٤٧) أ. د عبد المقصود عبد الغنى، وكتب القسم الثانى (ص ١٤٩ – ٢٨٣) أ. د عبد الفتاح الفاوى، ومع تميز عمل كل منهما جرينا فى العزو على نسبة كل قسم لمؤلفه.
- عبد المنعم حمادة (الأستاذ)، من رواد الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٣م، ٣١٢ص.
- عبد المنعم محمد حسين (الأستاذ الدكتور)، العلم الطبيعى ومنهجه بين الرؤية الفلسفية والرؤية الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٠ م، ١٨٤ ص.
- عبد الوهاب عزام (الأستاذ الدكتور)، التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة: الجمعية الفلسفية المصرية، مط عيسى البابى الحلبى، ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م، ١٣٠ ص.
- عثمان يحيى (الدكتور):
  - مؤلفات ابن عربى- تاريخها وتصنيفها، ترجمة وتحقيق وتقديم أ/د أحمد الطيب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١ م، ٧٣٦ص.
  - نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- عصمت نصار (الأستاذ الدكتور)، الخطاب الفلسفى عند ابن رشد وأثره فى كتابات محمد عبده وزكى نجيب محمود، الفيوم (مصر): دار العلم، ٢٠٠٢ م، ١٤٦ ص.

- عضد الدين الإيجى (عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦ هـ):
  - آداب البحث، طبع ضمن مجموع مهمات المتون، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م.
  - العقائد العضدية، مع شرح جلال الدين الدوانى، ومعها ثلاثة حواش على الشرح هى حاشية الكلنبوى، والمرجانى والخلخالى، الآستانة: مطبعة خورشيد، ١٣١٧ هـ، ٢ مج.
  - المواقف فى علم الكلام، القاهرة: مكتبة المتنبى، ٤٣٠ ص + ٢٤ فهرس وترجمة للمؤلف، د ت.
- عفيف الدين التلمسانى (سليمان بن على، ت ٦٩٠ هـ):
  - شرح منازل السائرين للهروى، أعده للنشر: عبد الحفيظ منصور، تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، وأعيد تصويره بقم - إيران: انتشارات بيدار، ط ١، ١٩٨٩ م، ٢ ج × ١ مج.
  - شرح مواقف النفرى، تحقيق د/ جمال المرزوقى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ٥٦٤ص.
- علاء عبد المتعال، تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٢م، ٣٣٤ص.
- على الخطيب (الأستاذ الدكتور)، اتجاهات الأدب الصوفى بين الحلاج وابن عربى، القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤ هـ، ٥٠٤ ص.
- على الربانى الگلپايگانى، ما هو علم الكلام، إيران – قم: مكتب الإعلام الإسلامى، مركز النشر، ط ١، ١٤١٨ هـ، ٢٠٠ص.
- على جمعة محمد (الأستاذ الدكتور)، المدخل، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٤٥٠ ص.
- على رجب الصالحى، تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر، القاهرة: دار البصائر، ط ١، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م، ١٠٦ص.
- على سامى النشار (الأستاذ الدكتور):
  - المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ٥، ٢٠٠٢ م، ٥٣٨ص.
  - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥ م، ٤١٦ص.
  - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ١٩٩٦ م، ٣ مج.
- على سامى النشار (الأستاذ الدكتور) بالاشتراك مع عباس الشربينى، الأصول الأفلاطونية - فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق النشار والشربينى، والكتاب ثلاثة أقسام: القسم الأول: فيدون (١٩-١٣٣) - القسم الثانى: فيدون فى العالم اليونانى (١٣٥ - ٢١٣) - القسم الثالث فيدون فى العالم الإسلامى (٢١٥-٣٦٤): القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٥ م، ٣٨٣ص.
- على شود كيفيتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، ترجمه عن الفرنسية وقدم له أ/د أحمد الطيب، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ٢٣٦ص.
- على عباس مراد (الدكتور)، دولة الشريعة – قراءة فى جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٩م، ٢٠٦ص.
- على عبد الفتاح المغربى (الأستاذ الدكتور):
  - الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥م، ٤٢٨ص.
  - الفكرالدينى الشرقى القديم وموقف المتكلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، ٢١٤ ص.
  - إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م، ٤٨٠ص.
  - حقيقة الخلاف بين المتكلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٥ هـ/١٩٩٤م، ١٦٨ص.
  - دراسات عقلية وروحية فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة،ط١، ١٤١٥ هـ/١٩٩٥م، ٢٨٠ص.
- على عبد الواحد وافى (الأستاذ الدكتور)، المدينة الفاضلة للفارابى، القاهرة: نهضة مصر، د ت، ١١٠ ص.
- عليش (محمد بن أحمد المالكى)، القول المنجى على مولد البرزنجى، و بهامش مولد البرزنجى، القاهرة: عيسى الحلبى، د ت، ٤٨ ص.
- عمر الفاروقى، رسالة فى الفرق بين الأشعرية والماتريدية، نسخة خطية بمكتبة الأزهر، تحت رقم (٣٢٤٠٢٥)، ٢٥ ق.
- عمر كحالة، معجم المؤلفين، بيروت: دار التراث العربى، دت، ١٣ مج.
- عوض الغبارى (الأستاذ الدكتور)، التناص فى شعر ابن نباتة المصرى، دراسة نشرت كمقدمة لنشرة ديوان ابن نباتة، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (رقم ١٦٠)، ٢٠٠٧ م.
- غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة: مط عيسى الحلبى، ١٩٦٩ م، ٦٦٠ ص.
- فؤاد أبو حطب (الأستاذ الدكتور)، القدرات العقلية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥، ١٩٩٦، ٧٣٢ص.
- فؤاد معصوم (الأستاذ الدكتور)، أخوان الصفا – فلسفتهم وغايتهم، (البحث أطروحة نال بها الباحث درجة الدكتوراة من أصول الدين، جامعة الأزهر فى السبعينات)، سوريا: دار المدى للثقافة والنشر، ط ١، ١٩٩٨ م.

- فاروق سعد، مع الفارابى والمدن الفاضلة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ١٥٤ ص.
- فاطمة إسماعيل (الدكتورة)، منهج البحث عند الكندى، الولايات المتحدة الإمريكية - فيرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٣)، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ٤٢٨ ص.
- فتح الله خليف (الأستاذ الدكتور):
  - ابن سينا ومذهبه فى النفس – دراسة فى القصيدة العينية، بيروت: جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤ م، ١٨٦ص.
  - فخر الدين الرازى، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦ م.
- فتحى ملكاوى وعزمى طه (الدكتوران)، العطاء الفكرى لأبى الوليد ابن رشد، وهو تحرير منهما لوقائع الحلقة الدراسية التى عقدت فى حرم جامعة آل البيت فى مدينة المفرق بالأردن (٢٩ رجب ١٤١٩ هـ - ١٨ تشرين ثانى ١٩٩٨ م)، عمان: المعهد العالمى للفكر الإسلامى مكتب الأردن، ط ١، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ - م، ٣٨٦ ص.
- فخر الدين الرازى (محمد بن عمر بن الحسين، الشافعى، ت ٦٠٦ هـ):
  - أساس التقديس فى علم الكلام، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م.
  - الأربعين فى أصول الدين، تحقيق وتقديم وتعليق أ/د أحمد حجازى السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٦ م، ٢ ج × ١ مج.
  - المباحث المشرقية - فى علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادى، إيران - قـم: منـشورات ذوى القـربى، ط١، ١٤٢٨ هـ، ٢ مج.
  - المحصل، تحقيق ودراسة د/ حسين آتاى، القاهرة: دار الأمين، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م، ٦٠٨ص.
  - المطالب العالية، ضبطه محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩م، ٩ ج × ٣ مج.
  - المناظرات، تحقيق وتعريف وتقديم د/ عارف تامر، بيروت: مؤسسة عز الدين، ط١، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢م، ٢١٨ص.
  - شرح الإشارات، طبع مع شرح نصير الدين الطوسى، الأستانة: دار الطباعة العامرة، ١٢٩٠ هـ، ٤٧٦ص.
  - شرح عيون الحكمة، تحقيق أ/د أحمد حجازى السقا، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٤٠٠ هـ، ٣مج.
  - لباب الإشارات، تحقيق أ/د أحمد حجازى السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٦م، ٢١٠ص.
  - معالم أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د ت (؟١٩٨ م)، ١٥٦ص.
- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم د طيب تيزينى، الجزائر / بيروت: المؤسسة الوطنية للاتصال والنـشر والإشهار بالاشتراك مع دار الفارابى، ط ٢، ٢٠٠١، ٣٧٨ ص.
- فريد دى يونج، تاريخ الطرق الصوفية فى مصر فى القرن التاسع عشر، ترجمة عبد الحميد فهمى الجمال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة تـاريخ المصريين، ٧٩)، ١٩٩٥ م، ٢٤٠ص.
- فوقية حسين (الأستاذة الدكتورة):
  - الجوينى إمام الحرمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب (٤٠)، ط ٢، ١٩٧٠م، ٢٤٠ص.
  - مقالات فى أصالة المفكر الإسلامى، القاهرة: دار الفكر العربى، ط٢، ١٩٨٨م، (١٨٦ ص أربع مقالات بالعربية + ٥٠ ثلاث مقـالات بالإنجليزية).
- فيصل بدير عون (الأستاذ الدكتور):
  - التصوف الإسلامى – الطريق والرجال، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٣ م، ٣٦٨ ص.
  - علم الكلام ومدارسه، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨١ م، ٤٣٢ ص.
- قاسم حبيب جابر (الدكتور)، الفلسفة والاعتزال فى نهج البلاغة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧م،.
- قاعدة معلومات الرسائل الجامعية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الإصدار الثالث، السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسـات الإسلامية، د ت (بعد ٢٠٠٥م)، إصدار ألكترونى (cd)، (تشمل ٩٢٩٦٨ بحثا ورسالة بداية من سنة ١٩١٨ م وحتى سنة ٢٠٠٥ م)، وهـى قاعـدة بيانات مهمة فى بابها، تشمل البيانات الأساسية البيليوجرافية للرسائل المدرجة فى قاعدة المعلومات، وقد استقينا منها فى الهوامش الكثير من المعلومات حـول الدراسات التى جرت عن بعض القضايا محل البحث.
- كاظم حطيط (الدكتور)، مع ابن قتيبة فى العقيدة الإسلامية - تقديم ودراسة وتحقيق كتاب الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب بالاشتراك مع مكتبة المدرسة ودار الكتاب العالمى، ١٩٩٠ م.

- كرم أمين أبو كرم (الدكتور)، حقيقة العبادة عند محيى الدين ابن عربى، القاهرة: دار الأمين، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٣١٠ص.
- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ٢٠٠١ م، ٣٢٤ص.
- لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة د/ يوسف الأنطكى، مراجعة د/ محمد برادة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، ١٩٩٦ م، ١٦٠ ص.
- لويس جارديه (الدكتور)، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٧٢ – ١٩٠).
- مؤلف مجهول (بعد ق ١٠ هـ تقريبا)، قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ١٤٢١ هـ/٢٠٠٠م، ١٢٠ص.
- مؤلف مجهول (ق ٤ هـ تقريبا)، أخبار الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١ هـ/٢٠٠٠ م، ١٨٠ ص.
- ماجد فخرى (الأستاذ الدكتور)، فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ١٩١ – ٢٢٥).
- ماسينيون، التصوف ، وعلق عليها الشيخ مصطفى عبد الرازق، ضمن سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية (رقم ١٦)، ترجمة لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، ود. عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، بيروت: دار الكتاب اللبنانى، مكتبة المدرسة، ط١، ١٩٨٤ م.
- مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة معين شفيق رومية، الكويت: عالم المعرفة، (ع ٣٣٢)، أكتوبر، ٢٠٠٦.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفى، القاهرة: مط الأميرية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م، ٢٢٦ص.
- مجموعة من الباحثين، الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ٣٥٠ ص.
- محمد إبراهيم الفيومى (الأستاذ الدكتور):
  - الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، سلسلة (مشاهير الكتاب العرب للناشئة والشباب)، ٩٢ص.
  - المعتزلة تكوين العقل العربى- أعلام وأفكار، القاهرة: دار الفكر العربى، ضمن سلسلة تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى (الكتاب الرابع)، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ٢٣٦ص.
  - تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٩٢م، ٥٣٤ص.
  - فى الفكر الدينى الجاهلى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣ م، ٣٨٤ص.
  - ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٧٩م، ١٢٤ص.
- محمد أبو النجاء الرفاعى الدمياطى، جواهر المعقولات فى علم المقولات، القاهرة: مط السعادة، ط ١، ١٣٢٧هـ، ٣٦ص.
- محمد أبو زهرة (الأستاذ الشيخ)، العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، بتصدير أ/د عبد الحليم محمود، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، الكتاب الثانى، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م، ١٠٤ ص.
- محمد أحمد العدوى (الشيخ)، التوحيد، أو العقائد الإسلامية، القاهرة: مصطفى الحلبى، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٤ م، ٤٨ ص.
- محمد أسعد صاحب زاده العثمانى النقشبندى الخالدى، بغية الواجد فى مكتوبات حضرة مولانا خالد، دمشق: مط الترقى، ١٣٣٤ هـ، ٣٢٠ص.
- محمد الأمير المالكى (ت ١٢٣٢ هـ)، حاشية الأزهرية فى علم العربية، القاهرة: المطبعة الخيرية، ط ١، ١٣٢١ هـ.
- محمد الأنور السنهوتى (الأستاذ الدكتور):
  - دراسات فى علم الكلام، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٦ م، ١٧٢ ص.
  - مدخل نقدى إلى علم الكلام، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٢٨٦ ص.
  - مقدمة فى الفلسفة العامة، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٧ م.
- محمد الأنور السنهوتى، وعبد الحميد مدكور (الأستاذان الدكتوران) بالاشتراك، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩٠ م.
- محمد البهى (الأستاذ الدكتور):
  - الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٦، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ٤١٦ص.
  - الغزالى - فلسفته الأخلاقية والصوفية، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ٣٢ص.

- الفارابى الموفق والشارح، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ٣٠ – ٦٣)، وعلى هذه الطبعة اعتمدنا فى البحث. وقد طبع قبل ذلك بعامين (١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) كبحث مفرد فى القاهرة أيضا: مكتبة وهبة، ط١، ٤٠ ص.
- الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١٤، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م، ٥١٢ص.
- مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م، ١٦ص.
- محمد السيد الجليند (الأستاذ الدكتور)، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، القاهرة: الناشر المؤلف، مط التقدم، ط ٢، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥م، ٢٨٠ص.
- محمد الصادق عرجون (الأستاذ الشيخ، عميد كلية اللغة بالأزهر)، أبو حامد الغزالى المفكر الثائر، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د ت (١٩٦؟ م)، ١١٦ص.
- محمد العدلونى الإدريسى (الأستاذ الدكتور)، أبو الحسن الششترى وفلسفته الصوفية، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ٢٠٠٥ م، ٤١٤ص.
- محمد العدلونى الإدريسى (الأستاذ الدكتور)، فلسفة وحدة الوجود فى تصوف ابن سبعين، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ١٩٩٩ م.
- محمد العريبى (الدكتور)، المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازى، بيروت: دار الفكر اللبنانى، ط١، ١٩٩٢م، ١٩٢ص.
- محمد المصباحى (الدكتور):
  - إشكالية العقل عند ابن رشد، بيروت / الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط ١، ١٩٨٨ م، ٢٦٠ ص.
  - الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٨ م، ١٧٨ ص.
- محمد بخيت المطيعى (العلامة الشيخ، مفتى الديار المصرية)، تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد، القاهرة: مط الأميرية، ط ١، ١٣١٨ هـ.
- محمد بيصار (الأستاذ الدكتور)، الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب، بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣ م.
- محمد حسين الذهبى (الأستاذ الدكتور)، التفسير والمفسرون، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م، ٢ مج.
- محمد حسينى أبو سعدة (الأستاذ الدكتور):
  - الشهرستانى ومنهجه النقدى – دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، ط١، ١٤٢٢ هـ/٢٠٠٢م، ٥٥٢ص.
  - النفس وخلودها عند فخر الدين الرازى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩.
  - الوجود والخلود فى فلسفة أبى البركات البغدادى، القاهرة: المؤلف – مط أبو حريبة للطباعة، ط١، ١٩٩٣ م.
- محمد حسينى موسى محمد الغزالى (الأستاذ الدكتور)، التفلسف – مفهومه، بواعثه، خصائصه، مصر: الشرقية، نشر المؤلف، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
- محمد خير عرقسوسى (الأستاذ الدكتور)، بالاشتراك مع أ/ حسن ملا عثمان، ابن سينا والنفس الإنسانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٢م، ٢١٤ص.
- محمد زاهد الكوثرى (ت ١٣٧٨ هـ)، مقدماته التى كتبها للكتب التى حققها أو قرظها أو عرف بها، ويشمل (٥٧) مقدمة، وهذه المقدمات زاخرة بإشارات وتعليقات مهمة وضافية على قصرها واختصارها فى كثير من الأحيان، دمشق: دار الثريا، ط١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، ٧٠٢ ص[1].
- محمد سيد كيلانى، مختار الشعر الجاهلى - شرح وتحقيق وضبط، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م، ٦١٢ص.
- محمد صالح الزركان (الدكتور)، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، بيروت: دار الفكر، د ت، ٦٧٨ ص.
- محمد صالح محمد السيد (الدكتور)، أصالة علم الكلام، القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧ م، ٢٠٨ ص.
- محمد ضياء الدين الكردى (الأستاذ الدكتور)، نشأة التصوف الإسلامى، القاهرة: المؤلف، مط الفنية، ١٩٨١ م، ١١٠ص.
- محمد عابد الجابرى (الدكتور)، ابن رشد – سيرة وفكر – دراسة ونصوص، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨، ٣٤٤ ص.
- محمد عبد الرحمن مرحبا (الأستاذ الدكتور)، الكندى فلسفته – منتخبات، بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٨٥ م.
- محمد عبد الله الشرقاوى (الأستاذ الدكتور)، فى مناهج البحث - منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٩٣ م، ٧٨ ص.
- محمد عبد المجيد الطويل (الأستاذ الدكتور)، مقدمته لكتاب جواهر القرآن للباقولى (أبى الحسن على بن الحسين بن على الأصبهانى)، الذى نشر من قبل بعنوان: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر (١٧٢)، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م.

(١) آثرنا العزو لهذه الطبعة التى جمعها الناشر لمقدمات الشيخ الكوثرى فى هذا العمل المستقل والخاص بالمقدمات، دون الرجوع إلى الطبعات المفردة لكل مقدمة كتاب منها – وإن تيسر الكثير منها - حتى لا تطول قائمة المراجع، حيث اشتمل كتاب ((مقدمات الإمام الكوثرى)) على عدد (٥٧) مقدمة له، قدم لها لـ (٥٧) كتابا ورسالة أما من تحقيقه أو تأليفه، أو من تحقيق غيره ممن التمسوا أن يقدم لهم.

- محمد عبد المعز نصر (الأستاذ الدكتور)، الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م، تصدير د/ إبراهيم مدكور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، (ص ٢٢٦ – ٣١٧).
- محمد عثمان نجاتى (الأستاذ الدكتور)، الإدراك الحسى عند ابن سينا- بحث فى علم النفس عند العرب، القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ١٩٨٠ م، ٢٤٤ص.
- محمد على أبو ريان (الأستاذ الدكتور):
- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة فى الدراسات الفلسفة والأخلاقية التى يشرف على إصدارها أ/د محمود قاسم، ط ١، ١٩٥٩ م، ٣٢٨ ص. وللكتاب طبعة ثانية بها إضافات، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ٢، ٢٠٠٢ م، ٤١٦ ص.
- تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو والمدارس المتأخرة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤ م، ٥١٤ص.
- تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (المقدمات العامة – الفرق الإسلامية وعلم الكلام – الفلسفة الإسلامية)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د ت، ٥٧٦ص.
- محمد على عارف جعلوك (الدكتور)، أصول التأليف والإبداع (كيف تكتب.. كيف تقرأ.. كيف تنشر ؟ هل تختلف الكتابة والقراءة والنشر فى ظروف الألفية الثالثة)، سلسلة (أصول) فى العلوم الإنسانية، ط١، بيروت: دار الراتب الجامعية، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م، ٢٢٨ص.
- محمد على محمد الجندى (الدكتور)، تطبيق المنهج الرياضى فى البحث العلمى عند علماء المسلمين - دراسة فى مجال العلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية، مصر - المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٣٦٤ص.
- محمد عليان المرزوقى الشافعى (ت ١٣٥٥ هـ)، اللؤلؤ المنظوم فى مبادئ العلوم، القاهرة: مط الحسينية المصرية، ١٣٢٥ هـ، ٢٦٤ ص.
- محمد عمارة (الدكتور):
- المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣ م، ١١٢ ص.
- رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق، وهى مجموعة نصوص منشورة، فى جزئين، يشمل الجزء الأول على: ١) الدراسة. ٢) رسالة فى القدر للحسن البصرى. ٣) خمسة رسائل للإمام القاسم بن إبراهيم الرسى ت ٢٤٦ هـ، وهو من أئمة الزيدية (كتاب أصول العدل والتوحيد - كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الله الواحد الحميد - الأصول الخمسة - الرد على المجبرة - فى التوحيد). ٤) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ). ٥) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى (ت ٤٠٦ هـ). ويشمل الجزء الثانى على: ١) الدراسة. ٢) رسائل للإمام الهادى يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم من أئمة الزيدية، وهو حفيد القاسم الرسى، ت ٢٩٨هـ، (الرد على المجبرة القدرية - كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة فى النبى وآله - كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية فى الجبر وإثبات الحق ونقض قوله - كتاب جملة التوحيد - رسالة الرد على أهل الزيغ من المشبهين)، القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١م، ٢ج.
- محمد غلاب (الأستاذ الدكتور)، المعرفة عند محيى الدين ابن عربى، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- محمد فتحى الشنيطى (الأستاذ الدكتور)، المعرفة، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ط ٥، ٢٤٤ ص.
- محمد فتحى عبد الهادى (الأستاذ الدكتور):
- التكشيف لأغراض استرجاع المعلومات، القاهرة: دار غريب، دت (؟٢٠٠م)، ٢١٢ص.
- الفهرسة الموضوعية - دراسة فى رؤوس الموضوعات وقوائمها، القاهرة: دار غريب، ط ٣، د ت، (؟٢٠٠م)، ٢٧٢ص.
- المدخل إلى علم الفهرسة، القاهرة: دار غريب، ط٣، ١٩٩٧م، ٥٠٢ص.
- المعالجة الفنية لأوعية المعلومات (الفهرسة - التصنيف - التكشيف - الضبط الاستنادى)، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٩٣ م، ٢١٢ص.
- المكانز كأدوات للتكشيف واسترجاع المعلومات، القاهرة: مكتبة غريب، ١٦٨ص.
- محمد كمال إبراهيم جعفر (الأستاذ الدكتور)، تأملات فى الفكر الإسلامى، القاهرة: مكتبة دار العلوم، ١٩٨٠ م.
- محمد كمال إبراهيم جعفر (الأستاذ الدكتور)، وحسن عبد اللطيف الشافعى (الأستاذ الدكتور)، فى الفلسفة - مدخل وتاريخ، الكويت: مكتبة دار العروبة، ١٩٨١ م.
- محمد محمود الدروبى، وصلاح محمد جرار (الدكتوران)، جمهرة توقيعات العرب، الإمارات العربية: مركز زايد للتراث والتاريخ، ط ١، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م، ٣ مج.
- محمد محمود عبد الحميد أبو قحف (الأستاذ الدكتور)، علم الكلام ومدارسه مع تحليل لأهم قضاياه، مصر – طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨ م، ٤٠٨ ص.
- محمد محيى الدين عبد الحميد، رسالة الآداب فى علم آداب البحث والمناظرة، وكان هذا الكتاب مقررا على القسم الثانوى بالمعاهد الدينية الأزهرية، القاهرة:

المكتبة التجارية الكبرى، ط ٣، ١٣٦١ هـ / ١٩٤٢ م، ١٩٢ ص.
- محمد مصطفى (الأستاذ الدكتور بأصول الدين الأزهر)، علم التصوف، القاهرة: المؤلف، مط السعادة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦م، ٢٤٨ص.
- محمد مصطفى حلمى (الأستاذ الدكتور - بآداب القاهرة):
  - الحياة الروحية فى الإسلام، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٤ م.
  - كنوز فى رموز، بحث ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور.
- محمد معصوم السفاطونى، حاشية تشويق الخلان على شرح شيخ الإسلام أحمد زينى دحلان، القاهرة: مط عيسى الحلبى، ط ١، ١٣٤٤ هـ.
- محمد مندور (الأستاذ الدكتور)، النقد المنهجى عند العرب ومنهج البحث فى الأدب واللغة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مشروع القراءة للجميع، سلسلة الفكر)، ٢٠٠٧ م، ٤٨٠ ص.
- محمد مهران (الأستاذ الدكتور)، المنطق والموازين القرآنية - قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى (مكتب القاهرة)، سلسلة أبحاث علمية (١٢)، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ٧٢ ص.
- محمد ياسر شرف، وسائل الإقناع عند الغزالى، دمشق: دار الوثبة، ط٢، ١٩٨٢ م، ١٩٢ص.
- محمد يوسف موسى (الأستاذ الدكتور):
  - الناحية الاجتماعية والسياسية فى فلسفة ابن سينا، القاهرة: منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، ١٩٥٢ م، ٤٢ ص بالعربية + ٩ بالفرنسية.
  - بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار المعارف، ضمن سلسلة (مكتبة الدراسات الفلسفية)، ط ٢، ١٩٦٨ م، ٢٤٢ ص.
- محمود أحمد أتيم (الأستاذ)، أسس التصنيف والتصنيف العملى (ديوى، العالمى، الكونجرس)، بيروت: دار الجيل، بالاشتراك مع مكتبة المحتسب (الأردن - عمان)، ط ١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م، ٢٨٠ص.
- محمود حمدى زقزوق (الأستاذ الدكتور):
  - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، القاهرة: دار المنار، ط ٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
  - المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٨ م، ١٨٤ص.
  - تمهيد للفلسفة، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، ١٩٩٤م، ٢٩٠ص.
- محمود زيدان (الأستاذ الدكتور)، مناهج البحث الفلسفى، بيروت: جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤ م، ١٤٠ ص + ٢٠ ص ملخص بالإنجليزية.
- محمود قاسم (الأستاذ الدكتور):
  - ابن رشد وفلسفته الدينية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٩ م، ٢٠٠ ص.
  - الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ضمن سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف إصدارها الدكتور قاسم، ؟١٩٦ م، ١٧٤ ص.
  - المنطق الحديث ومناهج البحث، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣ م، ٣٩٦ ص.
  - نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٩ م.
  - نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، د ت، ٢٨٤ ص.
- محمود ماضى (الدكتور):
  - فى فلسفة ابن سينا، تحليل – نقد، الإسكندرية: دار الدعوة، ط١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧م، ١٥٤ص.
  - مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠ م، ٢٧٠ص.
- محمود محمد على (الدكتور)، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام - قراءة فى الفكر الأشعرى، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠٠م، ٣٢٨ص.
- محمود محمود الغراب (الأستاذ)، وله مجموعة أعمال حول ابن عربى منها (مرتبا هجائيا): <u>١)</u> الإنسان الكامل - القطب الغوث الفرد من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م، ٦٨ص. <u>٢)</u> الحب الإلهى والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ط ٢، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ١٩٦ ص. <u>٣)</u> الحديث فى شرح الحديث – من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، ط١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ٢ مج. <u>٤)</u> الخيال - عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى،

دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م / ٢٥٦ص. ٥) رحمة من الرحمن فى تفسير وإشارات القرآن – من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ط ٢، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ٤ مج. ٦) شرح رسالة روح القدس فى محاسبة النفس – من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ط ٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ١٩٢ ص. ٧) شرح فصوص الحكم – من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ط ٢، ١٤١٦ هـ/١٩٩٥م، ٥٦٠ص. ٨) شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية – من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ومعه: الرد على على طنطاوى، وكبوات ابن القيم، وعلماء أم سفهاء، ط ٣، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م، ٥٤٤ + ٣٢ص. ٩) الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى - ترجمة حياته من كلامه، دمشق: المؤلف، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ٢٧٢ ص. ١٠) الطريق إلى الله تعالى - الشيخ والمريد – من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ١٤١١ هـ / ١٩٩١م، ٢٢٤ص. ١١) الفقه عند الشيخ الأكبر محيى الدين ابن العربى، دمشق: نشر المؤلف، مط نضر، ط٢، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م، ٤٦٤ص.

- محيى الدين أحمد الصافى (الأستاذ الدكتور)، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، القاهرة: مكتبة الأزهر، ط ١، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- محيى الدين عطية، وصلاح الدين حفنى، ومحمد خير رمضان يوسف، دليل مؤلفات الحديث الشرف المطبوعة القديمة والحديثة، بيروت: دار ابن حزم، ط ٢، ١٤١٨ هـ/١٩٩٧م، ٢ مج.
- مرفت عزت بالى (الأستاذة الدكتورة):
  - أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١.
  - الاتجاه الإشرافى فى فلسفة ابن سينا، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٤ هـ/١٩٩٤م، ٥٤٤ص.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيرى النيسابورى الحافظ، كتاب الصحيح، المشهور بصحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، د ت، ٥ مج.
- مصطفى السقا، مختار الشعر الجاهلى - شرح وتحقيق وضبط، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٤، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م، ٤٤٦ص.
- مصطفى الشكعة (الأستاذ الدكتور)، مناهج التأليف عند العلماء العرب – قسم الأدب، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٩ م، ٧٨٤ص.
- مصطفى النشار (الأستاذ الدكتور):
  - الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، القاهرة: دار النصر، د ت (؟٢٠٠ م)، ٤٤٢ص.
  - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٧ م، ط١.
  - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٩٧ م، ٣٨٠ص.
  - مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨ م، ١٦٤ص.
  - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٩٥م، ١٨٦ص.
  - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٩٧ م، ٢٧٠ص.
  - نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفى باللغة العربية، القاهرة: مكتبة مدبولى، ط١، ١٩٩٣م، ٢٢٤ص.
  - نظرية العلم الأرسطية، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٦ م، ٣٠٤ص.
  - نظرية المعرفة عند أرسطو، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٧ م، ١٦٠ص.
- مصطفى حلمى (الأستاذ الدكتور بدار العلوم القاهرة)، ابن تيمية والتصوف، الإسكندرية: دار الدعوة، ط ٢، ١٩٨٢ م، ٢٧٦ص.
- مصطفى سيد أحمد صقر (الدكتور)، نظرية الدولة عند الفارابى – دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابى السياسية، مصر: مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة، ١٩٨٩ م، ١٣٠ ص.
- مصطفى عبد الرازق (الشيخ)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة الدينية، مصورة عن الطبعة الأصلية، د ت.
- مصطفى غالب، أخوان الصفا، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٧٩م، ١٩٤ص.
- مصطفى لبيب عبد الغنى (الأستاذ الدكتور):
  - دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١) - مقدمات وبحوث، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣، ٢٠٠٢ م، ٣٤٠ ص.
  - دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (٢)- منهج البحث الطبى – دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
  - فى التصور الإسلامى للطبيعة – الطبيعة بين الضرورة والاحتمال عند جابر بن حيان، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤ م.
  - فى فلسفة الطبيعة عند الروافيين، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ت.
  - مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ت.

- نصوص واصطلاحات فلسفية عربية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧ م، ٢٣٦ ص.
- منتصر محمود مجاهد (الدكتور)، منهج البحث العلمى عند الخازنى، مع تحقيق كتابه: ميزان الحكمة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة التراث، ٢٠٠٥ م، (قسم الدراسة ص ٣ - ٢٥٨، قسم التحقيق ص ٢٥٩ - ٤٩٢، بخلاف قائمة المراجع والفهرس فى ١٢ ص).
- منلا عمر زاده، شرح على الولدية فى آداب البحث والمناظرة لساجقلى زاده، طبع بذيل صحائف شرح الآمدى، القاهرة: مصطفى الحلبى، ط ٢، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م، ١٢٨ ص.
- منى أحمد أبو زيد (الدكتورة):
  - الفكر الكلامى عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع (مجد)، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ٢٥٦ ص.
  - مفهوم الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية – دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ٢٤٦ص.
- منى برهان غزال الرفاعى النقشبندى، فلسفة الترقى والولاية عند الشيخ محيى الدين ابن عربى، تقديم محمد الراشد، دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦، ٣٥٢ص.
- منير سفينى (الدكتور)، نظرية الفضيلة عند الفارابى، وهو فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين أفلاطون والفارابى، أضافه د/ منير لترجمته لكتاب أنجلو شيكونى، أفلاطون والفضيلة، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م، ١٤٦ ص، وهذا الفصل عن نظرية الفضيلة عند الفارابى يقع من (ص ١١٨ – ١٣٠).
- موزة أحمد رشد العبار، البعد الأخلاقى للفكر السياسى الإسلامى عند الفارابى والماوردى وابن تيمية – دراسة تحليلية نقدية فى فلسفة السياسة، وهى رسالة ماجستير قدمت لقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، تحت إشراف أ/د على عبد المعطى محمد، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م، ٣٨٠ ص.
- ناجى حسين جودة، المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية فى مشكلات المعرفة، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ٢٩٦ ص.
- نادية جمال الدين، فلسفة التربية عند أخوان الصفا، القاهرة: منشورات المركز العربى للصحافة، ١٩٨٣م، ٤٤٦ص.
- نادية حسنى صقر (الدكتورة)، العلم ومناهج البحث فى الحضارة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩١م، ١٨٤ص.
- نجاح محسن، الفكر السياسى عند المعتزلة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦م، ٢٧٠ص.
- نجم الدين كبرى (ت ٦١٨ هـ)، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق د/ يوسف زيدان، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، ٣٠٨ص.
- نجم الدين محمد أمين الكردى، خلاصة المواهب السرمدية فى مناقب السادة النقشبندية، القاهرة: مط السعادة، ١٩٧٨ م، ١٩٨ص.
- نجيب بلدى (الأستاذ الدكتور)، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، القاهرة: دار المعارف، ضمن سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٦٢ م، ١٢٨ص.
- نصر حامد أبو زيد (الدكتور):
  - الاتجاه العقلى فى التفسير – دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط ٣، ١٩٩٦م، ٢٨٠ص.
  - فلسفة التأويل - دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين ابن عربى، بيروت: المركز الثقافى العربى، ط ٥، ٢٠٠٣ م، ٤٢٨ ص.
  - هكذا تكلم ابن عربى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢ م، ٢٥٢ص.
- نور الدين السافى (الأستاذ)، نقد العقل - مسألة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى، تونس - صفاقس: مكتبة علاء الدين، ط١، ٢٠٠٣ م، ٢٧٠ص.
- نوران الجزيرى، قراءة فى علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ٣٩٠ص.
- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربى، ترجمة ودراسة وتعليق د/ محمد مهران، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٥م، ٥٧٦ص.
- هارى أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين (العنوان الأصلى: فلسفة الكلام أو The Philosophy of the Kalam)، ترجمة أ/د مصطفى لبيب عبد الغنى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، ط ١، العددان (٧٢١، ٨١٥)، ٢٠٠٥ م، ٢ مج.
- هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، القاهرة: دار الفكر العربى، ط١، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م، ٢٠٤ص.
- هناد بن السرى (الحافظ الكوفى، ت ٢٤٣ هـ)، الزهد، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائى، الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامى، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م، ٢ مج.
- وائل غالى (الدكتور):
  - ابن رشد فى مصر، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩ م، ٢٠٠ ص.

- تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم – بحث فى إسهام رشدى راشد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥ م، ٧٤٠ ص.

- ول ديورانت:
  - قصة الحضارة، ترجمة زكى نجيب محمود وآخرون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١ م، ٤٢ ج × ٢٢ مج.
  - قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى - حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة فى العالم، ترجمة د/ فتحالله محمد المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، ط ٦، ٦٤٠ص.
- ولى الدين البصير (الفقيه الشافعى، ق ١٠ هـ)، النهاية شرح الغاية، فى فقه الشافعية، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- يحيى بن ماسويه (ت ٢٤٣ هـ)، الجواهر وصفاتها، وفى أى بلد هى، وصفة الغواصين والتجار، تحقيق د. عماد عبد السلام رؤوف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ م، ١١٠ص.
- يحيى هاشم حسن فرغل (الأستاذ الدكتور)، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٨م، ٤٦٨ص.
- يحيى هويدى (الأستاذ الدكتور):
  - تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية – ج ١ – فى الشمال الأفريقى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ م، ٤٠٠ ص.
  - دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط ٢، د ت، ٣١٠ ص.
  - مقدمة فى الفلسفة العامة، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٨، ١٩٧٤ م، ٢٧٨ص.
- يمنى طريف الخولى (الأستاذ الدكتور)، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥ م، ٢٠٤ ص.
- يوسف القرضاوى (الأستاذ الدكتور)، الإمام الغزالى بين مادحيه ونافديه، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٤، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ٢٠٤ ص.
- يوسف زيدان (الدكتور):
  - الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
  - الفكر الصوفى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية، القاهرة: دار الأمين، ط ٢، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ٢٨٤ص.
  - المتواليات - دراسات فى التصوف، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م، ٢٠٨ص.
  - قضايا العلوم الإنسانية وإشكالية المنهج، والكتاب يحتوى مجموعة من الأبحاث لعدد من كبار الباحثين، بإعداد د/ يوسف زيدن، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم (١)، ١٩٩٦ م، ٢٠٨ص.
- يوسف كرم:
  - تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، القاهرة: دار الكاتب المصرى، ١٩٤٦م، ٢٦٦ص.
  - تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (سنة ؟١٩٤ م)، ٣٥٤ ص.

* * *

(والعالم بما فيه من العجائب
تصنيف الله وتأليفه وإبداعه واختراعه)

الغزالى، ميزان العمل (ص ٢١٦)

Methodes of authorisatim
in the Islamic philosophy

Methodes of authorisatim
in the Islamic philosophy

Introduction

The **methodes of authorisatim** in Islamic philosophy is of great importance as it is addressing a part of the most important aspects of scientific activity.

The religious, scientific, and civilized dimensions of the authorisatim according to the Muslim scholars generally have been conducted on a much larger scale than in any other civilization, as they considered it as a servant of their religion, of The Holy Quran , of the Prophet Mohammed's "sunna" (or tradition), and of the rules of Islamic Shariaa. Furthermore, they believe that the authorisatim is a type of the continuous charity (sadaqah jariyah).

The subject of research may also help to read not only vertically but also horizontally the intellectual and philosophical output over the different past centuries. A knowledge of the authorisatim of each book helps to put it in its proper place as the center of the previous and subsequent efforts in the same scientific works, where a proper reading methodology leads to a good vision and awareness of issues. It helps also to detect the elements of originality and novelty in the similar literatures. We also hope that our study provides us with the best authorisatim methodology in the various fields of science covered in this research.

In the light of the definition of a authorisatim as "any system for arranging information and knowledge, according to subject or format, to be available to others", the area of research is the approach, not theories, ideas or scientific figures, but specifically is how scientists organize their theories and ideas, in the three basic philosophical fields of sciences addressed in this research.

Purposes :

The purpose of this study is to interpret, understand, evaluate, and analyze the authorisatim in the Islamic Philosophy

One of the most important purposes of the research is the statement of the originality of the **methodes of authorisatim** in Islamic philosophy, and the discussion about how they are affected by Aristotle plan of authorisatim, indicating the similarities, the point of excellence and originality, trying to detect its ability to express sincere works on Islam, its civilization and ideas, and explore the differences among the rankers in the field of philosophy of Islamic science.

Research problem:

The subject is surrounding by a number of difficulties and ambiguities, as there were questions raised on the philosophical approach itself. If difficulties had been encountered in the research about the philosophical approach, we undoubtedly will face difficulties when seeking the most powerful **methodes of authorisatim** in Islamic philosophy, starting with the problem of definition, as well as the steps and rules of authorisatim, in addition to the large number of works in every branch of philosophy, which has necessitated the development of a system with specific rules to deal with these problems.

We can deduct that the main research problems are as follows:

١- What is the most powerful authorisatim method in the field of Islamic philosophy?

٢- What is the accurate definition of a authorisatim method?

٣- What are the steps and rules to be taken and applied while we are making the authorisatim?

٤- Do we need to develop a system with specific rules to face the dilemma of the existence of large number of works in every branch of philosophy?

Research outline

We divided the research into preface, two chapters and conclusion:

The preface:

The preface deals with the research problem, importance, objectives, difficulties, and plan. While the two chapters deal with the authorisatim methodology.

Chapter I:

This chapter is dedicated to the theorization. It includes two sections screening **methodes of authorisatim**.

Chapter II:

This chapter is dedicated to the application. It includes three sections; each section explains one of the three Islamic philosophy sciences.

Chapter ١: Theorization

Section ١:

External **methodes of authorisatim**, including two parts, as follows:

Part I:

Importance of the **methodes of authorisatim**, purposes and functions of authorisatim

Part II:

Relationship among the different types of **methodes of authorisatim** and its effects.

Section ٢:

Internal models and methodologies of authorisatim, including two parts, as follows:

Part I:

Definition, nature and components.

Part II:

Conditions, models and methodologies, tools, literature and problems.

Chapter II: The Application

The second chapter includes preface and three parts, as follows:

Preface:

The authorisatim of the general **methodes of authorisatim**

Section ١:

Methodes of authorisatim in the traditional Islamic philosophy (Almachaiia), including preface and two parts, as follows:

Part I:

Monitoring of the types of **methodes of authorisatim** in Islamic philosophy.

Part II:

Analysis of **methodes of authorisatim** according to five philosophical figures.

Section II:

Methodes of authorisatim in the science of speech, including preface and two parts as follows:

Part I:

Monitoring of the types of **methodes of authorisatim** in the science of speech.

Part II:

Analysis of **methodes of authorisatim** for five trends and figures.

Section III:

Methodes of authorisatim in Sufism, including preface and two parts as follows:

Part I:

Monitoring of the types of **methodes of authorisatim** in Sufism.

Part II:

Analysis of **methodes of authorisatim** of five Sufi figures.

In the preface of the three sections, we dealt with some issues that we thought that it helps to approach the authorisatim methodology in this science.

The Conclusion:

We make an overview of the most important research results.

Research Methodology

The researcher suggests the importance of the research methodology in the first part of the research (theorization). Each approach in a research, for the scientists, must be hypothetical deductive approach, and the details of this overall approach in thinking is varying depending on the nature of the topics addressed in the various sciences, and therefore, methodological approaches for each of them are appraised. Hence, the approach which we use in the research is based on the following steps:

١) The assumption of a set of basic questions, including other subsidiary questions which may arise, on the assumption that these questions will form the basic structure of the research, and should not be put on a definite list, but in an open-ended flexible list.

٢) Inspection and searching for answers to these questions through the available works.

٣) The questions always start from the general to the private ones.

٤) Trying to answer these questions using the resources and references of Islamic philosophy, as follows: testing first the validity and relevance of the question for the research, and then check for the answer in the light of the scientific assumption that more texts will lead to more answers.

٥) The movement of the research always goes as follows: from the most recent to the oldest and from the most recent findings published in the references of the contemporary scientists to the oldest findings published by the applicants in their sources.

٦) Generally, references represented the scientific hypothesis, and the resources confirm the veracity of these assumptions or arguments.

٧) In the reverse direction, criticisms are directed to any new scientific hypothesis in order to be judged according to the references in this field, to guarantee the correct understanding. Here, we can see that it is a complete cycle in which we use references and resources.

٨) The division of the research – as a research - to several axes, in addition to the division of resources and references to groups or (files), each file helps in understanding one of the axes of the research. The authorisatim and distribution of books (on a shelf library) using the same

system applied with the files, which helps in reading, monitoring the models and methodologies, in an attempt to make all the steps in the research consistent in one single system which is the authorisatim method (mental research work, application models and methodologies, reading models and methodologies, research plan, distribution of the books on the library shelves).

This helps in providing an organized reading of the research elements, in monitoring general models and methodologies, in finding out the non classified books according to the research idea, in discovering the gaps in the research and trying to update and refill it.

Conclusion: the books become whether classified on the basis of the **methodes of authorisatim** or none classified. The question that must be answered now is why these books are not classified? While we are answering this question we will detect new gaps in the monitoring of the research models and methodologies, as well as in the research itself.

٩) As for the reading models and methodologies: When we began to work in one of the research axes, all available resources and references are collected, to be read in one period of time and to be subject to criticism and comparison.

The reading was on two bases representing a specific reading approach: the first base is the review of every single resource or reference in the light of the total available resources and references, and the second base is the division of the resources and references into two types (for use/ for more information).

In the light of the first base, every resource or reference is under the type of "for use", yet moving forward in reading such reference or resource searching for a direct benefit, if not, it will be transferred to the second type "for more information". The division here is systematic and objective and not bibliographic.

This reading method helps in identifying rapidly the general trends of the scientists in each file, the points of excellence and uniqueness of each researcher or scholar. The most important direct impact of the resources and references "for more information" was a permanent exchange of control and criticism of the different trends of the research and its movement, which protect it from falling – as we hope - in the abuse of excessive ideas, or anomalies in the choices. This has helped to seek moderation and centrism.

١٠) The revision of some files in part or in whole, in the light of the access to some important, unexpected and affecting findings or the access to some findings contrary to some prevailing views, that are deviating the research in new direction, hence arise the need to a new critical reading in order to make sure about the veracity of these results.

١١) The nature of the subject has required this method, and then this approach required an attempt to reach all available resources and references in search of an answer to the non stop arising questions, which contribute in building the structure of the research.

١٢) In the framework of the previous steps the most appropriate form of research –as seen by the researcher- is the so-called "complete research", which depends on specific factors.

١٣) The authorisatim tools have developing itself during the research in order to form a general methodology, and the ability to deal with all kinds of works was - and remains - the biggest challenge to the idea of research.

We dealt with various elements affecting the **methodes of authorisatim**: urbanization and civilization, humanitarian acts, mental capacity, mind ranking, intellectual activity, science, human creativity, humanitarian awareness and will, scientific thinking, public or philosophical research methodology, scientific movement, features of the philosophers, organization of knowledge and communication science.

The impacts of the authorisatim methodology on the mind of the ranker, on his knowledge, and its impact on the development of doctrines, the promotion of sciences, and the scientific movement, are obvious in this research.

Definitions:

Definition of authorisatim:

We deducted two meanings of the authorisatim, as follows:

The first one is a logical meaning: "the authorisatim is a mental process through which we can see the similarities or the unification."

The Second one is a practical meaning: "the authorisatim is the process of arranging real things". It is certain that the authorisatim of knowledge is closely related to scientific method, due to one single reason that the purpose of the authorisatim of science is to know its limits and relationships among them. The greatest advantage of the authorisatim is that it adds accuracy to technical terms in science.

These two meanings of authorisatim are used by any ranker or writer of scientific work.

Definition of the methodology:

The methodology is the search for the truth in any field of science or in any domain of human knowledge.

We can build on this definition the **methodes of authorisatim** as follows:

Definition of **methodes of authorisatim**:

The **methodes of authorisatim** are the arrangements and organizations of the results of the search for the truth, through scientific models and methodologies in any knowledge of science or in any domain of human knowledge, in order to be transferred to others and to be defined in a clear and correct way.

Methodes of authorisatim as well as scientific models and methodologies are based on abstraction and generalization and imagining, as far as the ability to abstract is the reason.

- In the light of the development in science, we have proposed to define the **methodes of authorisatim** as "the psychological status

given to those who have the ability to highlight the science that he endorsed, acquired, gained all its aspects, and the results of the scientific research models and methodologies in an organized way, in the light of an organized plan to divide the issues related to this science, on a specific base to clarify the relationship between each others, in order to realize specific objectives of the writers, and transfer it to others in a clear and correct way.

Chapter two: application

The preface deals with general **methodes of authorisatim** which we have gathered and noticed through the work of Islamic scholars, and philosophers, as the authorisatim method in the science of purposes and the science of instruments, and **methodes of authorisatim** in arts, and **methodes of authorisatim** in (messages / global), and the **methodes of authorisatim** in the annotations, and authorisatim through an integrated system and verbal **methodes of authorisatim**, and **methodes of authorisatim** in stories, and **methodes of authorisatim** in establishing a science and the **methodes of authorisatim** in election, and **methodes of authorisatim** in criticism, as well as other models and methodologies of authorisatim, provided by scientists other than the Islamic philosophy scientists .

The first section of the second chapter stated the **methodes of authorisatim** in Islamic philosophy. In the preface, we dealt with philosophy as a field of science, when the philosophy started to be codified, the philosophical **methodes of authorisatim** written by Plato and Aristotle, and the authenticity of Islamic philosophy, what is the real Islamic philosophy, the impact of philosophical schools other than Aristotle on the Islamic philosophy, the impact of translation problems, the definition of philosophy, the philosophical problem, and the characteristics of philosophical theory and philosophical research models and methodologies, and other matters, which we thought it might have relationship or impact on the **methodes of authorisatim** in the Islamic philosophy.

The authenticity of the **methodes of authorisatim** in Islamic philosophy is an integral part of the authenticity of philosophy itself. For this reason, we dedicate special attention to this issue, in the context of the discussion about the concept of the philosophical authenticity, seeking for a real standard for it, to be applied to the Islamic philosophy.

However, the authorisatim of the general **methodes of authorisatim** in (Almachaiia) Islamic philosophy remained largely traditional, committed to the plan of authorisatim of (Almachaiia) in general, in terms of topics, with traditional themes, the difference between every philosopher in the rankings, including, according to doctrine, or as a fall under a (global/messages) methodology, or (Annotations/acronyms) methodology, or other general **methodes of authorisatim** which we discussed above.

Henceforth, the search for **methodes of authorisatim** in Islamic philosophy (Almachaiia) is associated with each philosopher. The researcher presented a detailed study of methodes of authorisatim addressed by Abu Bakr Razi and Al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd. The study also discussed their philosophical approach to the authorisatim through some basic points that we have reviewed, such as theory of knowledge, authorisatim of sciences, the reconciliation between philosophy and religion, trying to monitor the characteristics of methodes of authorisatim in order to use it as a guide in the research.

Section II: Methodes of authorisatim in the science of speech

This part includes the definition of the science of speech and its purposes, background and methodology, and roles and development, and originality, and the theory of knowledge, noting the impact of each on the methodes of authorisatim

In the first part of section II (Monitoring of the types of methodes of authorisatim in the science of speech), we have talked about the beginnings in the authorisatim of science of speech and the impact of senior imams, and the development of the methodes of authorisatim in the science of speech in the opinion of Ibn Khaldoun, the evolution of the general methodes of authorisatim in the science of speech from the controversial methodology to the verification methodology, the general methodes of authorisatim in the science of speech since the fourth century, and the development methodes of authorisatim in the speeches, schools of speeches and its impact on the development of the methodes of authorisatim in the speeches, such as: methodes of authorisatim in the science of speech in the opinion of fundamentalists, models and methodologies for caring of mental and general matters, methodes of authorisatim in the opinion of the philosopher Al-Farabi, models and methodologies

of believes, models and methodologies of averages, models and methodologies of staking with introductions - models and methodologies of (narratives/explanations) - models and methodologies of (global/messages), models and methodologies of names and attributes, models and methodologies of faith categories, methodes of authorisatim of the different types of speeches.

In the second section: Analysis of methodes of authorisatim according to five philosophical figures.

This section presents the methodes of authorisatim in the opinion of the speakers through main trends (Al Moutazalah- Al Al Ashariah – Al Matridiah). We expanded slightly in presenting Al Ashariah due to the large number of existing schools, with a special focus on the methodes of authorisatim of speeches in the opinion of Sheikh Abu Hasan Ash'ari, Abu Al Maaly Al Jouini, and on the following five methodes of authorisatim of speeches:

١ - Methodes of authorisatim of speeches in the opinion of Al Moutazalah, Methodes of authorisatim of speeches in the opinion of Al Ashariah (including three courses).

٢ - Methodes of authorisatim of speeches in the opinion of Sheikh Abu Hassan Ash'ari.

٣ - Methodes of authorisatim of speeches in the opinion of Abu Al Maaly Al Jouini.

٤ - Notes on the Methodes of authorisatim of speeches in the opinion of Al Ashariah in general.

٥ - Methodes of authorisatim of speeches in the opinion of Al Matridiah

The third and final section of the second chapter: (Methodes of authorisatim in Sufism), including preface and two parts as follows:

In the preface, we dealt with the definition of Sufism, What is the extent of the originality of Islamic Sufism, methodes of authorisatim in Islamic Sufism, the specificity of the Islamic Sufism experience, experience of Sufism between self and objective authorisatim, language is one of the Sufism problems, the development of

formulations and their impact on the evolution of theories of Sufism, Sufism and rationality, models and methodologies of Sufism theoretically and practically, ethics in the authorisatim of Sufism, distinguishing it from other philosophical science, the difference between the Sufism authorisatim and Sufism experience, the characteristics of authorisatim methodologies in Sufism, the beginning of the authorisatim in Sufism and its relationship to the theory of knowledge, the roles of Islamic Sufism and trends and their impact on the authorisatim.

Part ١: Monitoring of the types of methodes of authorisatim in Sufism.

We addressed the following in this part:

First: the methodes of authorisatim in terms of the source of knowledge (knowledge and taste models and methodologies – knowledge and speeches models and methodologies – knowledge and artificial models and methodologies – artificial and transferred models and methodologies).

Second: the methodes of authorisatim of Sufism in terms of authorisatim plan (models and methodologies of governance - Representative models and methodologies - models and methodologies of covenants - models and methodologies of written works- models and methodologies of articles - models and methodologies of councils - models and methodologies of Sufism annotations).

Third: the methodes of authorisatim of Sufism in terms of subject (losing interest in earthly life - fully human being - models and methodologies of Sufism rules- methodes of authorisatim to explain the names of Allah - methodes of authorisatim to explain the life of Mohamed- models and methodologies parties - models and methodologies of literature - - models and methodologies of jobs - models and methodologies of preaching and bequests - models and methodologies of Sufism critique - models and methodologies of defense against the opponents of Sufism - models and methodologies of self-study).

Fourth: the methodes of authorisatim of Sufism in terms of language (the methodes of authorisatim of speeches- symbolic methodes of authorisatim of Sufism in terms of subject).

Fifth: the methodes of authorisatim of Sufism in terms of motivation to the authorisatim (models and methodologies mental motivation - models and methodologies emotional motivation - models and methodologies realistic motivation).

Part II: Analysis of methodes of authorisatim of five Sufi figures.

١ - Methodes of authorisatim in Sufism at Abu Al Maaly Al Jouini

٢ - Methodes of authorisatim in Sufism at Sarraj Al Tusi.

٣ - Methodes of authorisatim in Sufism at Al Koushery.

٤ - Methodes of authorisatim in Sufism at Al-Ghazali.

٥ - Methodes of authorisatim in Sufism at Ibn Arabi.

Methodes of authorisatim
in the Islamic philosophy